

JUGENDLICHE IN DER OFFENEN JUGENDARBEIT

*IDENTITÄTEN, LEBENSLAGEN
& ABWERTENDE EINSTELLUNGEN*

Studienleitung

Kenan Güngör & Caroline Nik Nafs

StudienautorInnen

Irina Scheitz, Philipp Schnell, Caroline Nik Nafs, Kenan Güngör, Florian Riffer

AuftraggeberInnen

MA 13 der Stadt Wien

Wien, April 2016

Inhalt

EINLEITUNG	6
HINTERGRUND & ANLASS DER STUDIE	6
ALLGEMEINE ZIELE UND FRAGESTELLUNGEN	6
ZENTRALE BEGRIFFE.....	7
<i>Identität</i>	7
<i>Kollektive Identität</i>	8
<i>Identität und Minderheit</i>	9
<i>Ethnizität</i>	10
METHODISCHES VORGEHEN IM RAHMEN DES FORSCHUNGSPROJEKTS	11
AUSBLICK AUF DEN BERICHT	13
1. DIE JUGENDLICHEN IN DER OFFENEN JUGENDARBEIT	15
1.1 SOZIO-DEMOGRAFIE	15
1.1.1 <i>Alter und Geschlecht</i>	15
1.1.2 <i>Migrationshintergrund und Zuwanderungsgeschichte</i>	16
1.1.3 <i>Religionszugehörigkeit</i>	21
1.2 BILDUNGS-, BERUFS- UND SPRACHNIVEAU.....	23
1.2.1 <i>Bildungsniveau</i>	23
1.2.2 <i>Beruflicher Status</i>	24
1.2.3 <i>Deutsche Sprachkenntnisse</i>	25
1.3 HERKUNFTSFAMILIE	26
1.3.1 <i>Bildungsstatus der Eltern</i>	27
1.3.2 <i>Deutsche Sprachkenntnisse der Eltern</i>	28
1.3.3 <i>Beruflicher Status der Eltern</i>	28
RESÜMEE.....	30
2. ABWERTENDE EINSTELLUNGEN	31
2.1. WENN ABGEWERTETE SELBER ABWERTEN	31
2.1.1 <i>Abwertung im Jugendalter</i>	31
2.1.2 <i>Was ist gruppenbezogene Abwertung?</i>	32
2.2 URSACHE VON ABWERTUNGEN	33
2.2.1 <i>Ökonomische Benachteiligung</i>	34
2.2.2 <i>Diskriminierungserfahrungen</i>	34
2.2.3 <i>Soziale Beziehungen und Einbindungen</i>	35
2.2.4 <i>Identifikation mit räumlichen Einheiten & einer imaginären Gemeinschaft</i>	36
2.2.5 <i>Religiösität</i>	37
2.3 DIMENSIONEN ABWERTENDER EINSTELLUNGEN.....	37
2.3.1 <i>Autoritarismus beziehungsweise Demokratiedistanz</i>	38
2.3.2 <i>Ablehnung von Gleichstellung der Geschlechter</i>	40
2.3.3 <i>Sexuelle Abwertung</i>	41
2.3.4 <i>Homosexualität</i>	43
2.3.5 <i>Ethnokulturelle-rassistische Abwertungen</i>	45
2.3.6 <i>Religionsbegründete Abwertungen: Abwertung Religiöser Gruppen</i>	47
2.4 ABWERTENDE EINSTELLUNGEN: ZUSAMMENFASSENDE MUSTER.....	51
2.4.1 <i>Herkunftsgruppen</i>	52
2.4.2 <i>MuslimInnen / Nicht-MuslimInnen</i>	52
2.4.3 <i>Alter / Geschlecht / Bildung</i>	52
2.5 ABWERTUNGS-TYPEN.....	53
TYP 1: GERINGE ABWERTUNGSEINSTELLUNGEN	53
TYP 2: MITTLERER GRAD ABWERTENDER EINSTELLUNGEN	54
TYP 3: STARKE ABWERTUNGSEINSTELLUNGEN	56

3. ZUKUNFTSPERSPEKTIVEN: WELCHE ERWARTUNGEN UND SORGEN HABEN JUGENDLICHE?	58
3.1 LEBENSENTWÜRFE UND CHANCEN	58
3.1.1 <i>Milieu-spezifische Erwartungen und Prioritäten</i>	58
3.1.2 <i>Chancen: Österreich im Vergleich mit dem Herkunftsland</i>	58
3.1.3 <i>Zwischen „allen Chancen“ und „legitimer“ Benachteiligung</i>	59
3.1.4 <i>Einschätzung der Chancen versus reale Chancen</i>	60
3.2 ZUKUNFTSERWARTUNGEN UND SORGEN	60
3.2.1 <i>Besorgte Optimisten</i>	62
3.2.2 <i>Sorge, die Schule nicht zu schaffen</i>	63
3.2.3 <i>Sorge, keine Stelle zu finden</i>	63
3.2.4 <i>Sorge, arm zu sein</i>	65
3.3 BERECHTIGTE SORGEN	65
3.4 WICHTIGKEIT DER ZWEITEN CHANCE	65
3.5 ZUSAMMENHANG ZWISCHEN SORGEN UND ABWERTUNGEN	66
RESÜMEE	67
4. DISKRIMINIERUNGSERFAHRUNGEN UND WAHRNEHMUNG DER JUGENDLICHEN	69
4.1 VERSTÄNDNIS UND DEFINITION VON DISKRIMINIERUNG	69
4.2. WAHRNEHMUNG VON DISKRIMINIERUNG	69
4.2.1 <i>Jugendliche mit Migrationshintergrund werden häufiger diskriminiert</i>	70
4.3 WAHRGENOMMENE URSACHEN FÜR DISKRIMINIERUNG	73
4.4 ORTE DER DISKRIMINIERUNG	78
4.4.1 <i>Schule: Raum für Diskriminierung trotz Unterstützung</i>	80
4.5 ZUSAMMENHANG ZWISCHEN DISKRIMINIERUNGSERFAHRUNGEN UND ABWERTUNGEN	81
4.5.1 <i>Zusammenhang zwischen Sorgen zur Akzeptanz der Religion und Abwertung</i>	81
RESÜMEE	83
5. ROLLE UND BEDEUTUNG VON BEZUGSPERSONEN	84
5.1 ZWISCHEN DEN STÜHLEN?	84
5.2 WELCHE BEZUGSGRUPPEN HABEN WELCHE RELEVANZ?	85
5.3 FAMILIE ALS OBERSTE PRIORITÄT	87
5.3.1 <i>Einlösende Ablösungsprozesse unter Vermeidung konflikträchtiger Themen</i>	88
5.4 FREUNDE UND FREUNDESKREISE	89
5.4.1 <i>Loyalität wichtiger als Herkunft</i>	90
5.5 INWIEFERN HÄNGEN BEZUGSGRUPPEN MIT ABWERTUNGEN ZUSAMMEN?	91
6. MULTIPLE IDENTITÄTEN UND ZUGEHÖRIGKEITEN	94
6.1 WAS BEDEUTET ZUGEHÖRIGKEIT FÜR JUGENDLICHE MIT MIGRATIONSGESCHICHTE?	94
6.2 WERTSCHÄTZUNG OHNE EMOTIONAL-IDENTIFIKATORISCHE VERBUNDENHEIT	95
6.2.1 <i>Lokale Identität im internationalen Kontext</i>	96
6.2.2 <i>Starke Identifikation mit Herkunft der Eltern</i>	96
6.2.2 <i>Einmal Ausländer immer Ausländer?</i>	97
6.2.3 <i>Wir und die Anderen</i>	98
6.3 WIE SEHEN DIE ZUGEHÖRIGKEITEN UND IDENTIFIKATIONEN AUS?	99
6.4 UNGLEICH GEWICHTETE MULTIPLE ZUGEHÖRIGKEITEN	104
6.4.1 <i>Muster muslimischer Zugehörigkeiten</i>	106
6.5 ZUSAMMENHANG ABWERTUNG UND ZUGEHÖRIGKEITEN	109
RESÜMEE	110

7. RELIGIOSITÄT UND IDENTITÄT	112
7.1. DATEN ZUR RELIGIOSITÄT DER JUGENDLICHEN	112
7.1.1. Dimensionen zur Bestimmung der Religiosität.....	113
7.1.2 Die fünf Religiositätsgrade.....	114
7.1.3 Religiosität und Bildung.....	116
7.1.4. Veränderung der Religiosität.....	117
7.1.5 Informationsquellen für religiöses Wissen.....	119
7.1.6 Einfluss der Religiosität auf die Zusammensetzung von Freundeskreisen.....	120
7.2 RELIGIOSITÄT UND ABWERTENDE EINSTELLUNGEN	121
7.2.1 Erklärungsansätze.....	123
7.3 ZUR BEDEUTUNG VON RELIGION FÜR MUSLIMISCHE JUGENDLICHE.....	126
7.3.1. Religion als untrennbarer Teil der Kultur.....	126
7.3.2 Religiosität als regelgeleitete Anleitung mit schwacher Spiritualität.....	126
7.3.3 Religion als verbindendes Element zur Gemeinschaft.....	130
7.3.4 Gefühle kollektiver Ablehnung des Islams.....	131
RESÜMEE.....	133
8. RADIKALISIERUNGSGEFÄHRDUNG VON MUSLIMISCHEN JUGENDLICHEN	135
8.1 URSACHEN UND ERKLÄRUNGSZUGÄNGE.....	136
8.2 OPERATIONALISIERUNG VON RADIKALISIERUNGSGEFÄHRDUNG.....	137
8.2.1 Akzeptanz religiös-ideologisch fundierter Gruppengewalt.....	138
8.2.2 Religiöser Fundamentalismus.....	140
8.2.3 Vorurteile gegenüber dem Westen	142
8.3 TYPOLOGISIERUNG VON RADIKALEN EINSTELLUNGSMUSTERN	145
Gruppe 1: Die Gemäßigten: tendenziell liberal, gewaltablehnend	146
Gruppe 2: Die Ambivalenten: widersprüchlich, partiell gewaltbejahend.....	146
Gruppe 3: Die latent Radikalisierungsgefährdeten: stark polarisiert, westfeindlich, gewaltbejahend...	147
8.4 PRÄDIKTOREN VON RADIKALISIERUNGSGEFÄHRDUNG	147
8.4.1 Männliche Jugendliche und bestimmte Herkunftsgruppen sind deutlich gefährdeter	148
8.4.2 Mit der Intensivität der expressiven Religiosität steigt die Gefährdung.....	149
8.4.3 Jugendliche mit gemischten Freundeskreisen weniger gefährdet.....	150
8.5 ABWERTENDE EINSTELLUNGEN NACH DEM GRAD DER RADIKALISIERUNGSGEFÄHRDUNG	150
8.6 GEWALTBEREITSCHAFT NACH GRAD DER RADIKALISIERUNGSGEFÄHRDUNG	151
HEURISTISCHES MODELL DER RADIKALISIERUNGSGEFÄHRDUNG	153
9. WO STEHT DIE JUGENDARBEIT?.....	155
9.1 BEWERTUNG DER EINRICHTUNGEN DURCH DIE JUGENDLICHEN	155
9.1.1 Hohe Zufriedenheit mit den Jugendeinrichtungen.....	155
9.1.2 Jugendeinrichtungen sind diskriminierungsfreier Raum	156
9.1.3 Jugendliche fühlen sich von den JugendarbeiterInnen gut betreut.....	157
9.1.4 JugendarbeiterInnen verstehen die Jugendlichen	157
9.1.5 Die Jugendlichen reden mit den JugendarbeiterInnen.....	159
9.1.6 Offene Jugendarbeit hat auf die Hälfte der Jugendlichen Einfluss.....	160
9.1.7 Offene Jugendarbeit hält Jugendliche von der „schiefen Bahn“ fern.....	161
9.2 JUGENDARBEIT UND ABWERTUNG.....	162
9.3 DIE ROLLE DER WIENER JUGENDARBEIT	162

LITERATURVERZEICHNIS	164
ABBILDUNGSVERZEICHNIS	171
TABELLENVERZEICHNIS	173
ANHANG	174

EINLEITUNG

Hintergrund & Anlass der Studie

Die Stadt Wien verfügt über ein breit gefächertes Netz an Jugend- und Freizeiteinrichtungen. Sie werden von der Stadt finanziert und von gemeinnützigen Trägern geführt. Erklärtes Ziel der offenen Jugendarbeit der Stadt Wien ist es, für und mit Jugendlichen an deren persönlicher und gesellschaftlicher Stärkung und der Erweiterung ihrer Denk- und Handlungsmuster zu arbeiten. Freiwilligkeit und Parteilichkeit für die Jugendlichen sind dabei Grundprinzipien. Hierzu gehört, das die Jugendlichen bei der Bewältigung ihres Alltags und allen Themen, die sie mitbringen, annehmend gehört und unterstützt werden sollen. Die Jugendeinrichtungen (Jugendzentren, Jugendtreffs und die mobile Jugendarbeit) stellen zudem eine wichtige Anlaufstelle für Jugendliche mit Migrations- oder Fluchtgeschichten dar (siehe Kap. 1).

Vor dem Hintergrund, dass ein Großteil der Jugendlichen in den Wiener Jugendeinrichtungen aus sozioökonomisch schwachen Familien kommt und über wenige Ressourcen und Zugänge verfügt, stellt die Bewältigung und Gestaltung des Alltags eine besondere Herausforderung dar. Zu den Aufgaben der Jugendarbeit gehört es auch, Jugendliche in ihrer Identitätsentwicklung samt den damit einhergehenden Spannungen, Verwirrungen und Abgrenzungsversuchen zu begleiten. In diesem Zusammenhang beobachteten JugendarbeiterInnen in den letzten Jahren eine starke Zunahme von abwertenden Abgrenzungsäußerungen verschiedenster Art sowie eine für die Jugendarbeit in Wien völlig neue Form von überbetonter Religiosität, mit der abwertende Einstellungen einhergehen. Diese Phänomene gehen über die bisherigen Erfahrungswerte im Umgang mit Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und undemokratischen Ansichten hinaus. Die zunächst vereinzelt Beobachtungen, die an die Leitungsgremien der Offenen Jugendarbeit herangetragen wurden, dienten als Anlass, sich mit dem Phänomen der gruppenbezogenen Abwertungen stärker auseinanderzusetzen.

Eine explorative Vorerhebung mit den LeiterInnen der verschiedenen Einrichtungen in Wien ging der Frage nach, welche Abwertungen im Arbeitsalltag mit Jugendlichen häufig anzutreffen sind. Stark homophobe Tendenzen sowie abwertende Bemerkungen gegenüber anderen ethnischen Gruppen wie z.B. KurdInnen, vor allem aber Juden und Jüdinnen, stächen dabei besonders hervor. Der verbreitete Antisemitismus gehe zudem mit Anti-Amerikanismus einher. Viele LeiterInnen berichteten von ihrem Eindruck, dass sich der Islam – die dominierende Religion unter den Jugendlichen – zu einem transnational verbindenden Element für Jugendliche unterschiedlicher Herkunftsländer entwickelt, inklusive der verstärkten Einforderung und Propagierung einer religiösen Lebensweise und einem konservativen Weltbild. Aber auch nationalistische Tendenzen unter den Jugendlichen wurden benannt. Starke Stereotype und konservative Rollenbilder und gleichzeitige Abwertung von Frauen sowie von Schwäche wurden von den Befragten als weit verbreitet und so wie alle anderen Beobachtungen als sehr problematisch eingestuft.

Dies stellt die Jugendarbeit vor die Frage, was es bedeutet, wenn ihre NutzerInnen – oftmals selbst Betroffene von Diskriminierungen und Benachteiligungen – ihre Identität auf religiöse und kulturelle Aspekte reduzieren beziehungsweise diese überbetonen und vermehrt zur Abgrenzung und Abwertung von anderen verwenden, und das mit gefühlt steigender Tendenz.

Allgemeine Ziele und Fragestellungen

Basierend auf den Beobachtungen der Jugendeinrichtungen der Stadt Wien ist es das Ziel der vorliegenden Studie, die Häufigkeit und die Ausprägungen von Abwertungen und Selbstaufwer-

tungen der Jugendlichen empirisch zu untersuchen und mögliche Ursachen und Hintergründe zu durchleuchten.

Dabei stellt sich nicht nur die Frage, welche Gründe, Funktionen und Auswirkungen das Selfing und Othering für die befragten Jugendlichen hat; die Studie widmet sich zu einem Großteil außerdem der Frage nach dem Kontext, in welchem diese Entwicklungen zu betrachten und zu analysieren sind: Den Lebensentwürfen und -Erfahrungen der Jugendlichen sowie zentralen Fragen von Identität und Zugehörigkeit.

Die Forschungsfragen lauten:

- Welche Themen und Sorgen beschäftigen die Jugendlichen, welche Bezugssysteme und Werte sind für sie wichtig? Welche Ziele und Erwartungen haben sie für die Zukunft?
- Wie nehmen sie ihre Stellung in der Gesellschaft wahr? Fühlen sie sich gerecht behandelt oder diskriminiert und 'abgehängt'?
- Wer hat einen Zugang zu den Jugendlichen? Wie verstehen sie sich mit ihren Eltern? Welche Rolle spielen Freundschaften?
- Wie verorten sie sich in der österreichischen Gesellschaft und welche Identitäten sind für Jugendliche wichtig?
- Welche Rolle spielen Religion und Religiosität in diesem Zusammenhang?
- Wie ist das Phänomen der expressiven muslimischen Religiosität einzuschätzen?
- Welchen Stellenwert haben die MitarbeiterInnen der Jugendeinrichtungen im Leben der Jugendlichen?

Zentrale Begriffe

Identität

In der vorliegenden Studie geht es um polarisierend-abwertende Einstellungen, Haltungen und Identitäten eines bestimmten Segments von Jugendlichen in Wien. Von „Identitäten“ in der Mehrzahl ist hier die Rede, weil bei Individuen und Gruppen grundsätzlich, und insbesondere in individualistischen und ferner von Migration geprägten Gesellschaften, von starren, unabänderlichen, eindimensionalen und klar voneinander abzugrenzenden Identitäten nicht die Rede sein kann. Doch nicht nur Grenzen und Interdependenzen innerhalb einer individuellen oder kollektiven Identität sind nicht fest zu umreißen, auch der Inhalt selbst ist fluide. So bezeichnet Identität keinen festen Inhalt, der sich für ein Individuum und ein Kollektiv unabhängig von Raum und Zeit bestimmen lässt; Identität ist vielmehr kumulativ und situativ. Kumulativ bedeutet in Bezug auf Identitätsmuster, dass jeder Mensch und jede Gruppe von Menschen aus vielen Facetten und Rollen besteht, die wiederum weder starr definiert noch klar voneinander abzugrenzen sind (Schetter 2003: 42f., 52). Diese Facetten können zum Beispiel das Geschlecht, die ethnische Zugehörigkeit, die Religion oder der Beruf sein. Welche Gewichtung diese Aspekte erhalten, hängt von der jeweiligen Begebenheit ab, ist also situativ. Ein Jugendlicher wird in der einen Situation automatisch oder bewusst seine türkische, ein anderes Mal seine muslimische Identität, seine Männlichkeit oder seine Zugehörigkeit zu Österreich betonen. Ein atheistischer türkischer Jugendlicher wird möglicherweise seine Areligiösität in einem Kontext verschweigen, in einem anderen betonen, ein Szenario, dass in Anbetracht aktueller Diskurse und Stimmungslagen besonders denkbar erscheint. Die bewusste oder unbewusste Auswahl kann strategisch sein, um Konflikte zu vermeiden oder Gemeinsamkeiten zu betonen, kann aber zugleich auch intuitiv getroffen werden.

Manche AutorInnen beschreiben den Identifikationsprozess als etwas, das „zwangsweise zur Ausgrenzung und Abwertung anderer Gruppen“ führt (Schetter 2003: 42), indem „die Heiligung einer bestimmten Tradition immer auf die Heiligung einer bestimmten Gemeinschaft“ hinausläuft (Assmann 2002: 127). Dieser Überbetonung von Differenz widersprechen Baumann und Gingrich (2004). Ihnen zufolge beinhaltet Identität zwei Bedeutungen: Zugehörigkeit und gleichzeitige Abgrenzung, Gleichheit und gleichzeitige Andersartigkeit. Sie sprechen von „identity/alterity“ um diese Gleichzeitigkeit beziehungsweise Wechselseitigkeit sichtbar zu machen. *Othering* ist demnach kein auswegloser, negativer Nebeneffekt von Identität, sondern Bestandteil dieser. Erst wenn diese, der Identitätsbildung inhärenten, Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von Anderen mit einer Abwertung der Anderen einhergeht, kommt es zur Ausgrenzung. Folglich geht es um Inhalt und Form der Abgrenzungen, und weniger um ihre Existenz an sich. Das Bewusstsein für die „Natürlichkeit“ von Abgrenzungsvorgängen kann in der Analyse und Bewertung gesellschaftlicher Spannung hilfreich sein.

„Die Bestimmung des „Anderen“ im Allgemeinen und damit auch des „Fremden“ ist stets die notwendige Kehrseite der Bestimmung der eigenen Identität, sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene (Zehnder 2005: 19). Das Fremde wird selten wertfrei betrachtet, stattdessen kommt es durch die Abwertung des Fremden zu einer Aufwertung der Eigengruppe.

Kollektive Identität

„A sense of common origin, of common beliefs and values, and of a common feeling of survival – in brief, a 'common cause' – has been important in uniting people into self-defining in-groups.“ (De Vos et al. 1995: 15)

Individuelle und kollektive Identität sind untrennbar miteinander verbunden: „Die Existenz von Gruppen beruht auf der kollektiven Identität ihrer Mitglieder. Wie das Individuum eben nur über die Gruppe seine Identität beziehen kann, so wird eine Gruppe nur durch die kollektive Identität ihrer Individuen konstruiert“ (Schetter 2003: 43).

Ebenso wie die Identität des Einzelnen und die der Gruppe einander bedingen, hängen Selbst- und Fremdwahrnehmung zusammen; zwischen den beiden Perspektiven lässt sich keine klare Trennlinie ziehen: „Group identity (...) refers simultaneously to both similarity and difference“ (Ackermann 2004 : 157).

Die Definition dessen, was „Ich“ bin und was „Wir“ sind, hängt also einerseits davon ab, mit welchem „core“ das Selbst der Gruppe gefüllt wird, nämlich üblicherweise mit „myths, memories, values and symbols“ (Smith 1986: 15). Das kann eine gemeinsame Religion, Sprache oder Geschichte sein. Andererseits benötigt die Ich- und Wir-Identität ein Gegenüber, das zurückspiegelt, um was und wen es sich beim Ich/Wir handelt. Die Identität von Individuen und Gruppen speist sich nicht nur aus der Idee, die sie von sich selbst haben, sondern auch aus den Zuschreibungen der anderen: „Die beiden Aspekte der Kategorisierung von Außen und der Selbst-Definition von innen sind untrennbar miteinander verknüpft“ (Zehnder 2005: 26) und „die Identifikation mit einer Gruppe findet daher nur in der Auseinandersetzung mit vergleichbaren Gruppen statt“ (Schetter 2003: 42).

Neben Kultur, Geschichte, Religion, Sprache und Lebenssituation spielen für die kollektive Identität von Gruppen auch Vorstellungen wie zum Beispiel Gründungsmythen eine Rolle, die die Gruppe und ihre Geschichte idealisieren. Besonders hervorzuheben in diesem Kontext sind Vorstellungen von der „Abstammungsgemeinschaft“, die bestenfalls bis zum Anbeginn der Zeit oder mindestens bis zum eigenen Propheten zurückreicht, denn „in der Regel gilt, daß die Legitimation der Existenz einer ethnischen Gruppe um so größer ist, je weiter ihre Ethnogenie in die

Vergangenheit zurückreicht“ (Schetter 2003: 59). Die Vorstellung von der „Abstammungsgemeinschaft“ ist besonders wichtig und konstitutiv für die Identität, unabhängig vom Inhalt und Wahrheitsgehalt dieser Selbstzuschreibung (Weber 1972: 237).

Die unter den Religionen und Ethnien der Welt verbreitete „universalization of chosenness“ (Smith 1996: 452) – das heißt „jede ethnische Gruppe hält sich selbst für den Mittelpunkt der Welt, für die Krone der Schöpfung“ (Schetter 2003: 59) – hat fast immer eine von zwei möglichen Konsequenzen: Endogamie oder Missionierung – das Auserwähltsein kann also zu bewusstem Verschließen oder Sendungsbewusstsein führen, wobei die Ursachen dafür natürlich im Entstehungskontext zu suchen sind.

Neben der Idee der Abstammungsgemeinschaft beziehungsweise des Auserwähltseins, außerdem dem Situativen der Identität, dem Globalen und dem Diskursgeprägten der Identität schweißt auch die Idee des „gemeinsamen geschichtlichen Gruppenschicksals“ (Heckmann 1992: 36) ihre Mitglieder zusammen. Dieses Gruppenschicksal ist bei manchen Gruppen von besonders heroischer Selbstdarstellung geprägt, gerade bei Minderheiten aber häufig von der Erfahrung beziehungsweise Konstruktion (oder einer Mischform) kollektiven Leids, von Unterdrückung und Marginalisierung.

Identität und Minderheit

Der Begriff „Minderheit“ beschreibt nicht nur Mehrheits-, sondern auch Machtverhältnisse: „Der Begriff der Minderheit (...) meint nicht nur ethnische Sonderheit (...), sondern auch eine damit verbundene Benachteiligung oder Diskriminierung, eine Stellung minderer Rechte, minderen Ansehens und minderer Ressourcenverfügung“ (Heckmann 1992: 56f.). Ethnisch unterschiedene Gruppen, die in ethnisch heterogenen Staaten leben und über gleiche Rechte und ‚Lebenschancen‘ verfügen, sind ethnische Gruppen, nicht Minderheiten (Heckmann 1992: 56f.).

Wenn auch nicht in der formulierten Härte, so lässt sich mit einigen Abstrichen diese Begrifflichkeit auch auf die Zugewanderten und ihre Kinder in Österreich beziehen: Während Menschen mit Zuwanderungsgeschichte Gleichheit vor dem Gesetz und Rechtssicherheit in hohem Maße genießen, verfügen sie meist über weniger soziale, finanzielle und kulturelle Ressourcen und Zugangschancen in Bildung und Beruf (Schnell 2014: 310f.). Dass viele Gruppen von Zugewanderten und ihren Nachfahren minderes Ansehen genießen, steht außer Frage: Erst in den letzten Jahren werden die Sprachen Türkisch und BKS (Bosnisch, Kroatisch, Serbisch) nicht mehr nur als Problem, sondern auch als zu pflegende Ressource gesehen, eine Skepsis gegenüber Menschen aus muslimisch geprägten Ländern (und nicht nur gegenüber Phänomenen, sondern auch gegenüber Individuen) ist nicht erst seit Charlie Hebdo spürbar, Bettel-Debatten stigmatisieren Zugewanderte aus Osteuropa, Antisemitismus kann unbescholten unter dem Deckmantel des Antizionismus weiter sein Unwesen treiben, „(...) damit ist deutlich, dass Minderheit nicht notwendigerweise zahlenmäßige Minderheiten bezeichnet, sondern ein Verhältnis zwischen Gruppen, die Lebenssituation einer Bevölkerung“ (Heckmann 1992: 56 f.).

Bestimmte Merkmale wirken nach innen identitätsstiftend, nach außen aber befremdlich, derzeit deutlich am Marker ‚muslimisch‘ zu erkennen. Mehrheiten neigen dazu, Minderheiten aufgrund bestimmter Merkmale anders zu behandeln – dadurch wird bei den Angehörigen der Minderheit das Bewusstsein für diese Charakteristika gestärkt oder erst geweckt. „In fact, consciousness of belonging to a minority leads to recognition of the existence and specific features of that minority“ (Chaliand 1989: 7). Unterschiede in Physiognomie, Sprache, Bräuche oder kulturelle Muster lassen auf Seiten der Mehrheit ein Gefühl der Fremdheit entstehen und die betreffende Gruppe deshalb als „inherently different and ‚not belonging‘ to the dominant group“ empfinden (Rodinson 1989: 56).

Determinierende Faktoren für die soziokulturelle Stellung von Zugewanderten und ihren Nachfahren in Österreich müssen im Zusammenhang mit Fragen von Identitätsbestimmung und Abgrenzungsmechanismen auch deshalb im Auge behalten werden, weil die soziokulturelle Stellung einer Minderheit „für die Lebensverhältnisse, das Verhalten und Bewusstsein der Gruppenangehörigen wie für die Beziehungen zur ethnischen Mehrheit von zentraler Bedeutung“ ist (Heckmann 1992: 73).

Abgrenzungsvorgänge finden auf beiden Seiten statt und stehen in einem interdependenten Verhältnis. Beide Seiten ziehen also eine Grenze und definieren ihre jeweilige Identität über das, was sich jenseits der Grenze befindet:

„Kollektive Identität und Zugehörigkeitsdefinitionen werden über Grenzziehungen der ethnischen Gruppen selbst wie über Abgrenzungen durch andere ethnische Kollektive bestimmt.“ (Heckmann 1992: 55)

So kann es gerade in der Migration zu einem Wiederaufleben beziehungsweise einer stärkeren Betonung von jenen Identitätsanteilen kommen, welche im Aufnahmeland abgelehnt werden. Doch Re-Ethnisierung und Re-Identifikationsprozesse alleine auf die Marginalisierungserfahrungen in den Aufnahmeländern zu reduzieren, wird den transnationalen Dimensionen dieser Prozesse nicht gerecht. „Immigranten verlassen zwar durch Einwanderung ihr Herkunftsland, nicht aber – zumindest vollständig – ihre Herkunftsgesellschaft“ (Brieden 1996: 17). Intraethnische Konflikte und Spannungen können ihren Ursprung in Problemlagen im Zuzugsland haben, aber auch in herkunftslandinduzierten Konflikten. Re-Ethnisierungsprozesse entstehen nicht nur in der Auseinandersetzung zwischen Minderheiten und Aufnahmegesellschaften, sondern auch über Konflikte, Kriege und Spannungen in den Herkunftsländern. Sie können zu einer Re-Identifikation, Re-Ethnisierung, Solidarisierung und Politisierung der Minderheitengruppen führen (vgl. ebd.).

Ethnizität

Der Begriff Herkunft, der das Geburtsland und/oder die ethnische Zugehörigkeit eines Menschen beschreibt, ist nicht gleichzusetzen mit „Ethnizität“, die über das Faktum des Geburtslandes und der Abstammung hinaus geht und das Verhältnis zu deren Identifikationskraft beschreibt. Ethnizität ist nach Gingrich (2001) das Verhältnis zwischen zwei oder mehreren Gruppen, die sich in wichtigen Fragen kulturell voneinander unterscheiden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, dass Ethnizität nicht mit Nation und/oder Kultur gleichzusetzen ist. Ethnizität ist dynamisch und verändert sich mit der Zeit, sie variiert je nach den gegebenen Umständen.

Eine ethnische Gruppe wird definiert durch

„soziokulturelle Gemeinsamkeiten, Gemeinsamkeiten geschichtlicher und aktueller Erfahrungen, Vorstellungen einer gemeinsamen Herkunft, eine auf Selbstbewusstsein und Fremdzuschreibung beruhende kollektive Identität, die eine Vorstellung ethnischer Grenzen einschließt, und ein Solidarbewusstsein.“ (Heckmann 1992: 37f.; 46)

Indem Mehrheiten dazu neigen, sich für die Loyalitäten und Identifikationen von Minoritäten und/oder Zugewanderten zu interessieren, entsteht allenthalben der unrichtige Eindruck, das Minoritätenstatus und Ethnizität Synonyme seien, dass also gewissermaßen nur Minderheiten von Fragen ethnischer Identifizierung, kollektiver Identität etc. betroffen seien (Uslucan 2005: 19). Ethnizität, also ein irgendwie geartetes Verhältnis zu der Gruppe, der man sich zugehörig fühlt, lässt sich vielmehr für jeden Menschen und jede Gruppe beschreiben, unabhängig von ihrer Größe und ihrem gesellschaftlichen Status.

Besonders in der Migration wird die Aufrechterhaltung von Ethnizität forciert (Fleischmann/Phalet 2011: 343), auch wenn manch ein Phänomen wie z.B. die recht neue Betonung muslimischer Einheit, zunächst eine Verdrängung der Ethnizität durch die Religiosität vermuten lassen. Die Entwicklungen nach dem 11. September 2001, die Konflikte im Nahen und Mittleren Osten und das Aufkommen des IS-Terrors erwecken den Eindruck, dass die gefühlten Grenzen und Abgrenzungen zwischen Religionsgruppen härtere, „bright borders“ darstellten als ethnische Grenzen. Für die neue Bedeutung interreligiöser Grenzen lassen sich viele Belege anführen, die kontextabhängig interkulturelle überlagern und somit die Zugehörigkeit zur *Umma* oder der Gemeinschaft aller Christen, Juden etc. zum herausragenden identitäts- und solidaritätsstiftenden Moment werden lassen. Während politische und religiöse Kräfte international und verstärkt regional um Einfluss kämpfen, empfinden Gruppen und Individuen auf der Mikroebene kulturelle Unterschiede zwischen sich und anderen trotz gemeinsamer Religionszugehörigkeit. So bleiben neben neuen Gemeinschaftsgefühlen auch etablierte Zugehörigkeiten zu ethnokulturellen Gruppen beispielsweise und besonders in Einwanderungsgesellschaften von Bedeutung. Die Ergebnisse dieser Studie zeigen zahlreiche Belege für beide Phänomene: Sowohl für die Betonung der Glaubens- und Schicksalsgemeinschaft (v.a. der MuslimInnen) als auch für die anhaltende Bedeutung ethnokultureller Gruppenzugehörigkeit.

Die Identifikationen mit der eigenen ethnischen Gruppe und Religion wirken wechselseitig aufeinander: Nach der These von der „Ethnisierung“ der 2. Generation von ZuwanderInnen versuchen ethnische Communities ihren eigenen Fortbestand und den Erhalt ihrer Werte und Traditionen auch durch das Festhalten an religiösen Gemeinsamkeiten zu sichern (vgl. „religious vitality“ vs. „secularization“-Thesen bei Fleischmann/Phalet 2011); daher ist hier Religion ein Merkmal der Gruppe, das deren Zusammenhalt stärken soll, was für die These einer „Theologisierung“ beziehungsweise religiöser Aufladung der Ethnizität spricht. Umgekehrt können Religionsgemeinschaften ihren Fortbestand durch eine Mobilisierung ethnischer Zugehörigkeiten sichern, was dann als „Ethnisierung der Religion“ bezeichnet werden könnte. Die Identifikation mit Ethnie und Religion reift im Rahmen von Familie, Großfamilie und Freunden, wobei neben den Bezugspersonen selbst eben die geteilte Ethnizität – der eigene Kulturbegriff und die kulturelle Identität – die tragende Rolle spielt.

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

Methodisches Vorgehen im Rahmen des Forschungsprojekts

Die Studie basiert auf Interviews mit Wiener Jugendlichen, welche von der MA 13 geförderte Jugendeinrichtungen frequentieren. Mit einer quantitativen und qualitativen Studie wird eine empirisch abgesicherte Basis dafür geschaffen, welche Bezugssysteme für die Jugendlichen inwiefern und in welchem Ausmaß identitätsstiftend wirken, und mit welchen Konsequenzen diese Identitätsanteile samt Abwertungs- und Abgrenzungsmomenten auf welche Weise zum Ausdruck kommen.

Auf Basis der Ergebnisse einer Vorerhebung unter den LeiterInnen aller Einrichtungen der Offenen Jugendarbeit der Stadt Wien wurde ein Fragebogen erstellt, der neben demographischen Fragen die Bereiche Freizeit und Jugendarbeit, Freunde, Familie, Herkunft, Milieu, Schule, Chancen und Sorgen, Diskriminierung, Umgang und Streit, Politik, Religion und Religiosität, Demokratie, Medien, Männer-/Frauenrollen, Identität, Zugehörigkeit und Abgrenzung und abwertende Einstellungen umfasst. Viele der verwendeten Frageitems stammen aus international

anerkannten Studien, wie der Shell Studie, dem deutschen Jugendbarometer, der „TIES“ Studie (Crul et al. 2012), der YES – Jugend in Europa Studie oder dem IKG-Jugendpanel. Rund ein Viertel der verwendeten Items und Skalen wurde allerdings speziell für diese Studie entwickelt. Eine vorläufige Endversion des Fragebogens wurde anschließend in einem Pre-Test in einer Wiener Jugendeinrichtung mit zwölf Jugendlichen im Alter von 14 bis 18 getestet. Die Hälfte der TeilnehmerInnen füllte den standardisierten Fragebogen aus, während die restlichen Jugendlichen mit kognitiven Techniken, wie das Nachfragen zum Verständnis, zur Wahl der Antwortkategorie (Skalenniveau) und zum Besitz relevanter Informationen zur Beantwortung der Fragen (insbesondere bei Antisemitismus und Abwertungen), befragt wurden. Der Fragebogen wurde nach der Testphase überprüft und vor allem sprachlich adaptiert. Die Erhebung fand zwischen November 2014 bis Mitte Januar 2015 in insgesamt 30¹ Wiener Jugendeinrichtungen mit Jugendlichen zwischen 14 und 24 Jahren statt. Ausgehend von einer vollständigen Liste aller Einrichtungen der Offenen Jugendarbeit, die von der MA13 gefördert werden (44 Einrichtungen, Parkbetreuungen wurden per se ausgeschlossen), wurden zunächst alle Einrichtungen ausgeschlossen, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt wegen Umbau oder sonstigen Gründen nicht geöffnet hatten. Ebenfalls ausgeschlossen wurden Einrichtungen, die primär Kinder und Jugendliche unter 14 Jahren betreuen, sich speziell nur auf Mädchen konzentrieren oder in denen die technischen Grundvoraussetzungen für die Befragung (separater Raum, Internetanschluss) nicht vorhanden waren, was insbesondere sehr kleine Einrichtungen betraf. Die 30 teilnehmenden Jugendeinrichtungen spiegeln die räumliche Verteilung der Jugendeinrichtungen in Wien wieder und beinhaltet auch die mobile Jugendarbeit (vier Einrichtungen).. Insgesamt wurden 401 Jugendliche in diesen 30 Jugendeinrichtungen von 5 InterviewerInnen (3 weiblich, 2 männlich) befragt. Die InterviewerInnen wurden intensiv geschult und verfügten zum Teil über berufliche Vorerfahrungen in der Sozialarbeit. Folgende Sprachen waren im Pool der InterviewerInnen vertreten: Deutsch, Spanisch, Englisch, Bosnisch/Kroatisch/Serbisch (BKS) und Türkisch. Die Befragung durch die InterviewerInnen wurde den teilnehmenden Einrichtungen im Vorfeld durch die Vereinsleitung und durch die InterviewerInnen selbst mitgeteilt und die Befragung durch einen Aushang vor Ort bekannt gegeben. Die InterviewerInnen besuchten dann die Jugendeinrichtung an allen Tagen, an denen innerhalb einer Woche Aktivitäten angeboten wurden. Die teilnehmenden Jugendlichen wurden an diesen Tagen zufällig ausgesucht. Dabei wurde darauf geachtet, dass keine ganzen Gruppen von Freunden und Freundinnen an der Befragung teilnahmen, die Altersspanne eingehalten wurde und Jugendliche nicht schon einmal an der Befragung in einer anderen Jugendeinrichtung teilgenommen hatten. Die CAPI Interviews (Rechner-unterstützte persönliche Befragung) wurden vorgelesen und die Antwort durch den/die InterviewerIn eingetragen. Während des Interviews sollten keine weiteren Personen im Raum zugegen sein und jegliche Störungen des Interviews (Handy etc.) vermieden werden. Die durchschnittliche Interviewdauer lag bei 35 Minuten. Die Jugendlichen bekamen 10€ als Anreiz und Entschädigung zur Teilnahme. Die Interviews liefen nach Angaben der Interviewer zumeist normal bzw. in entspannter Atmosphäre ab. Ledig rund 3% der Interviews wurden als angespannt eingestuft. Ebenfalls wurde in nur sehr wenigen Interviews eine andere Sprache als Deutsch eingesetzt. Die InterviewerInnen gaben an, dass rund 87% der Jugendlichen die Fragen gut bis sehr gut verstanden haben; 10% mäßig und 3% schlecht. Gerade in diesen 3% der Interviews wurden in der Konsequenz andere Sprachen als Deutsch eingesetzt. Von den 401 Interviews wurden insgesamt 55 (14%) in der mobilen Jugendarbeit geführt. 77 der 401 Interviews wurden nach Attentaten auf die Pariser Satire Zeitung „Charlie Hebdo“ am 8. Jänner 2015 durchgeführt. Ergänzende Sensitivitätsanalysen ergaben allerdings, dass sich Einstel-

¹ Eine Auflistung der Einrichtungen, in denen die Interviews durchgeführt wurden, findet sich im Anhang

lungsmuster gegenüber MuslimInnen und anderen ethnokulturellen Herkunftsgruppen nicht signifikant zwischen diesen beiden Zeitpunkten (vor und nach dem 08.01.2015) unterschieden. Ebenfalls zeigten die ergänzenden Analysen, dass sich das Geschlecht der InterviewerInnen nicht maßgeblich auf die Antwortmuster der Jugendlichen auswirkte.

Aufbauend auf den Erkenntnissen nach der ersten Sichtung der quantitativen Interviews wurden von Anfang Jänner 2015 bis Ende Februar 2015 vertiefende Interviews mit 20 zufällig ausgewählten Jugendlichen zwischen 16 und 20 Jahren durchgeführt, darunter zwei Mädchen. Diese Interviews fanden in zehn verschiedenen Jugendeinrichtungen statt, auch hier erhielten die InterviewpartnerInnen eine Entschädigung, in diesem Fall 20 Euro für den Zeitaufwand von ein bis zwei Stunden. Namen und die Anonymität gefährdende Daten wie Berufe und Wohnorte etc. wurden für den Bericht geändert.

Die Erkenntnisse aus den qualitativen Interviews wurden mit den quantitativen verglichen und bilden in den folgenden Kapiteln die Basis zur Beschreibung der Lebenswelten und Mentalitäten, welche hinter den Einstellungen zu verschiedensten Themen stehen.

Die Daten aus den Tiefeninterviews sprechen für die komplexen Facetten der Persönlichkeit: Neben den absoluten Aussagen, die für sich allein genommen schockieren, stehen Offenheit, Unwissenheit und Interesse, Gerechtigkeitsstreben, Unsicherheiten, Selbstkritik, Flexibilität und vor allem Widersprüchlichkeit. Dies sollte nicht nur in Hinblick auf die Typologie der Abwertung, sondern auch bei der Rezeption des gesamten Berichts immer im Hinterkopf behalten werden.

Bei der Auswertung der quantitativen Daten wurde stets der Einfluss von Alter, Bildungsniveau, Geschlecht und Religionszugehörigkeit kontrolliert. Auch auf Unterschiede zwischen den Herkunftsgruppen wurde getestet. Zur besseren Lesbarkeit wurden die Kommastellen bei den Prozentangaben in den Abbildungen gerundet (aufgerundet $>,5$ und abgerundet $<,5$). Bei der graphischen Präsentation der Prozentangaben kann es daher aufgrund der Rundungen dazu kommen, dass die Gesamtheit 1% über oder unter 100% liegt.

Die Fallzahl der Befragten weicht aufgrund von Filterführungen oder nicht gegebener Antwort bei einzelnen Items im Fragebogen teilweise von der Grundgesamtheit (N=401) ab. Ein Beispiel für eine Filterführung ist etwa, wenn Fragen nur einem Teil der Jugendlichen gestellt wurden (z.B. nur Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund), oder wenn eine Einstiegsfrage die Fallzahl für die folgenden Fragekategorien einschränkte (z.B. beantworteten nur Jugendliche, die sich schon einmal unfair behandelt fühlten, die Frage nach den Gründen der erfahrenen Diskriminierung). Fehlende Werte aufgrund von Antwortverweigerung wurden in der Regel in der Darstellung der Daten nicht berücksichtigt, vorausgesetzt, es belief sich auf wenige Fälle.

Ausblick auf den Bericht

In einem ersten Schritt wird in Kapitel 1 ein Gesamtüberblick über die soziographischen Merkmale der Befragten gegeben. Wer sind die Jugendlichen, die in dieser Untersuchung befragt wurden? Die Verteilung von Merkmalen wie Alter, Geschlecht, Herkunft, Religion und aktueller Bildungsstand beziehungsweise beruflicher Status der Befragten sowie jener der Eltern werden aufgezeigt.

Nach diesem generellen Überblick wird in Kapitel 2 das zentrale Thema – das Phänomen gruppenbezogener Abwertung – behandelt. Die empirischen Ergebnisse zu Einstellungen gegenüber geschlechterspezifischer Diskriminierung, Rassismus und Homophobie, sowie religiöse Abwertung werden präsentiert und zu einem Abwertungsindex zusammengefasst, welcher drei

„Typen der Abwertung“ bildet. Anhand der Biographien der Befragten aus den Tiefeninterviews werden zudem einzelne Porträts für jeden Typus skizziert.

Wie die Lebenswelt und die damit zusammenhängenden Erwartungshaltungen und Ziele der Jugendlichen aussehen und wie sie ihre Chancen in Österreich einschätzen, wird in Kapitel 3 gezeigt. Dabei werden die Sorgen der Jugendlichen bezüglich schulischem und beruflichem Erfolg beleuchtet, um die Zukunftsperspektiven zu erfassen.

Kapitel 4 beschäftigt sich mit dem Thema Diskriminierung. Wie und an welchen Orten nehmen die Jugendlichen diese wahr, sind zentrale Fragen dieses Kapitels. Ebenso wird auf die Sorge um Akzeptanz der eigenen Religion und Herkunft eingegangen.

Kapitel 5 widmet sich den engsten Bezugsgruppen der Jugendlichen: Familie, Freunde und Lehrpersonen. Um zu verstehen, ob das Vorhandensein langandauernder, stabiler Beziehungen zu anderen Menschen und die Einbindung in eine Gemeinschaft beziehungsweise das Fehlen dieser Bindungen eine Auswirkung auf abwertende Einstellungen hat, wurde nach dem Einfluss verschiedener, naheliegender Bezugsgruppen der Jugendlichen gefragt.

Kapitel 6, Multiple Zugehörigkeiten, zeigt, zu welchen Gruppen (WienerIn, EuropäerIn, Herkunftsland usw.) sich die Jugendlichen zugehörig fühlen. Zusammenhänge zwischen der Identifikation mit einer oder mehrerer dieser Gruppen und der negative oder positive Einfluss auf das Zugehörigkeitsgefühl zu anderen Gruppen werden untersucht und erklärt. Welche Rolle spielen multiple Zugehörigkeitsgefühle? Fragen wie diese sind zentral in diesem Abschnitt.

Anschließend wird im Kapitel 7 zu Religion und Religiosität ein Überblick über den Grad und die Form der Religiosität der Jugendlichen gegeben und in Relation zur Religiosität der Eltern und ihrer Erziehung betrachtet. Zudem wird die religiöse Praxis, ihr Verständnis von Religion und deren Bedeutung im Leben der Jugendlichen erörtert. Wie streng halten sich die Jugendlichen an religiöse Vorschriften, wo informieren sie sich, und mit wem sprechen sie darüber? Wie wird religiöses Wissen weitergegeben? Welchen Einfluss hat Religiosität auf das Ausmaß von Abwertung? Zusätzlich zu diesen Fragen widmet sich dieses Kapitel der Bedeutung von Religion für muslimische Jugendliche, da diese besonders häufig angegeben haben, „stark“ oder „sehr stark“ religiös zu sein.

Basierend auf diesen Erläuterungen zur Religiosität muslimischer Jugendlicher geht Kapitel 8 auf die Radikalisierungsgefährdung junger Menschen mit muslimischem Hintergrund ein.

Das letzte Kapitel widmet sich dem Einfluss und der Bewertung der Jugendarbeit aus der Sicht der Jugendlichen. Die offene Jugendarbeit bietet in Wien diverse Angebote, doch wie werden diese von den Jugendlichen wahrgenommen? Fühlen sie sich unterstützt und sicher? Können die JugendarbeiterInnen den Rahmen der Offenen Jugendarbeit dafür nützen, gegen abwertende Einstellungen vorzugehen? In diesem abschließenden Kapitel wird auch ein Fazit für die Offene Jugendarbeit der Stadt Wien gezogen.

1. DIE JUGENDLICHEN IN DER OFFENEN JUGENDARBEIT

In diesem Kapitel werden die soziodemografischen Eigenschaften und Charakteristika der im quantitativen Teil der Studie befragten Jugendlichen in den von der Stadt Wien geförderten Einrichtungen der Offenen Jugendarbeit (Jugendzentren, Jugendtreffs, mobile Jugendarbeit) beschrieben. Gleichzeitig werden deren sozio-demographische Merkmale mit denen der Jugendlichen der Wiener Gesamtbevölkerung der gleichen Altersgruppe verglichen. Für diesen Vergleich werden Daten aus dem Mikrozensus 2014 herangezogen. Im ersten Teil des Kapitels werden die Geschlechterverteilung, die Altersstruktur und die Religionszugehörigkeit der befragten Jugendlichen genauer aufgeschlüsselt. Da in Wien circa 47% der 15-24 Jährigen und an die 40% der Gesamtbevölkerung Österreichs einen Migrationshintergrund haben (vgl. Statistik Austria 2014b) ist zudem die Migrationsgeschichte der Jugendlichen von besonderer Bedeutung. Hierbei steht vor allem die Frage im Fokus, wie viele der befragten Jugendlichen in Wiener Jugendeinrichtungen im Vergleich zur Wiener Gesamtbevölkerung einen Migrationshintergrund haben – also entweder selbst zugewandert sind oder der so genannten zweiten Generation angehören. Zudem wird gezeigt, wie lange sich die selbst zugewanderten Jugendlichen schon in Österreich aufhalten beziehungsweise in welchem Alter sie durchschnittlich zugewandert sind.

Im zweiten Teil des Kapitels wird näher auf das Bildungs-, Berufs- und Sprachniveau der Jugendlichen eingegangen. Im Bezug auf das Bildungsniveau sind vor allem der Vergleich zwischen Jugendlichen mit unterschiedlichen Migrationsgeschichten sowie der Vergleich der Jugendlichen aus den Jugendeinrichtungen mit der Wiener Gesamtbevölkerung von Interesse. Die Basis für die Abbildung des Sprachniveaus (Deutsch) bildet eine Selbsteinschätzung der Jugendlichen bezüglich ihrer Lese-, Schreib- und Sprechfähigkeiten sowie die Einschätzung durch die InterviewerInnen.

Im dritten Unterkapitel stehen die Herkunftsfamilie und damit vor allem die Eltern der befragten Jugendlichen im Mittelpunkt. Die zwei zentralen Analysepunkte bilden hierbei das Bildungsniveau sowie der Berufsstatus der Eltern. Zudem werden die Sprachkenntnisse und die Herkunft der Eltern sowie die Familiengröße beschrieben.

1.1 Sozio-Demografie

1.1.1 Alter und Geschlecht

Die Verteilung der Geschlechter beträgt unter den befragten Jugendlichen in etwa 70 zu 30 Prozent zugunsten der männlichen Befragten (vgl. Tabelle 1). Dieses Verhältnis deckt sich mit den Angaben zur Verteilung der Geschlechter aus der Vorabbefragung der EinrichtungsleiterInnen und bildet damit die real empfundene Geschlechterverteilung in den Jugendeinrichtungen gut ab.

Die Altersspanne der befragten Jugendlichen beträgt 14 bis 24 Jahre. Der Großteil der Jugendlichen, welche die Wiener Jugendeinrichtungen besuchen, ist zwischen 14 und 18 Jahren alt. Die 14 bis 15 Jährigen sind unter den Befragten mit circa 57% die mit Abstand größte Altersgruppe. Um die 32% der Befragten waren zum Zeitpunkt der Befragung zwischen 16 und 17 Jahren, weitere 10% der Befragten zwischen 18 und 24 Jahren alt. Damit sind rund 90% der Befragten unter 18 Jahre alt. Aus dieser Verteilung ergibt sich das relativ junge Durchschnittsalter von 16 Jahren (vgl. Tabelle 1).

1.1.2 Migrationshintergrund und Zuwanderungsgeschichte

In Bezug auf die Zuwanderungsgeschichte zeigen die Daten, dass der Großteil der befragten Jugendlichen einen sogenannten Migrationshintergrund hat. Als Jugendliche mit Migrationshintergrund gelten all jene Personen, die entweder selbst zugewandert sind oder der zweiten Generation angehören. Selbst zugewanderte Jugendliche sind jene Personen, die selbst im Ausland geboren und erst im späteren Verlauf ihres Lebens nach Österreich migriert sind. Für Jugendliche der zweiten Generation gilt, dass mindestens ein Elternteil im Ausland, sie selbst jedoch in Österreich geboren sind.² Wenn beide Elternteile sowie die Jugendlichen selbst in Österreich geboren sind, gelten sie in dieser Studie als Personen ohne Migrationshintergrund. Die Kategorisierung von Jugendlichen entlang eines konstruierten „Migrationshintergrunds“ – definiert als soziale Gruppe – ist durchaus problematisch. Zum einen besteht innerhalb dieser Gruppe große interne Heterogenität, zum anderen wird mit dieser Zuschreibung einem bestimmten Merkmal besondere Relevanz verliehen ohne zu wissen, ob sich die betroffenen Jugendlichen überhaupt mit dieser Zuschreibung identifizieren beziehungsweise ihr Bedeutung zumessen (siehe die Diskussion über Prozesse des „*Othering*“ bei Said 1991 oder Bhabha 1994). Andererseits ist die Thematisierung des Migrationshintergrundes unumgänglich, um real existierende Ungleichheits- und Ausgrenzungsphänomene zu identifizieren. „Migrationshintergrund“ wird in dieser Studie daher als analytische Kategorie verwendet, um genau diese Benachteiligung und Ausgrenzung zu thematisieren und sichtbar zu machen – mit der gebotenen Vorsicht und Reflexivität, dabei gleichzeitig Prozesse des *Othering* zu vermeiden.

Die Ergebnisse in Tabelle 1 zeigen, dass der Anteil der Jugendlichen ohne Migrationshintergrund in den Wiener Jugendeinrichtungen mit rund 15% relativ niedrig ist. Knapp 38% der Befragten sind hingegen selbst zugewandert, also im Ausland geboren und erst später nach Österreich immigriert. In der Gesamtbevölkerung beträgt der Anteil selbstzugewanderter Jugendlicher 25%. Rund die Hälfte der befragten Jugendlichen (47%) gehört der zweiten Generation an. Sie sind also in Österreich geboren, haben aber mindestens ein Elternteil, das im Ausland geboren und nach Österreich zugewandert ist. Im Vergleich mit der Wiener Gesamtbevölkerung zeigt sich, dass Jugendliche mit Migrationshintergrund in den Wiener Jugendeinrichtungen deutlich überrepräsentiert sind. Während in Wien insgesamt gut die Hälfte der Jugendlichen dieser Altersgruppe einen Migrationshintergrund hat, sind es in den Jugendeinrichtungen rund 85%.³ Auch der Anteil der MigrantInnen erster Generation ist signifikant höher als in der Wiener Gesamtbevölkerung (vgl. Tabelle 1). Die Wiener Jugendeinrichtungen sind demnach vor allem Treffpunkt für Jugendliche mit Migrationshintergrund.

Die selbst zugewanderten Jugendlichen unter den Befragten sind durchschnittlich im Alter von sieben Jahren nach Österreich migriert, wobei die jüngste zugewanderte Person zum Zeitpunkt ihrer Ankunft drei Jahre, die älteste elf Jahre alt war. Durchschnittlich leben die selbst zugewanderten Jugendlichen seit neun Jahren in Österreich (vgl. Tabelle 1). Diese Zahlen zeigen,

² Die hier verwendete Definition von „Zweiter Generation“ lehnt sich an den Studien von Weiss (2007) und Crul et al. (2012) an. Trotz der Reduzierung auf mindestens ein Elternteil welches im Ausland geboren sein muss zeigen die vorliegenden Daten, dass interethnische Ehen in der Eltern generation kaum vorhanden sind. Nur einer von zehn Jugendlichen wächst in einer Familie auf, in der Vater und Mutter in unterschiedlichen Ländern geboren wurden (10%). Dabei besteht jede zweite dieser gemischten Ehen zwischen einem in Österreich und einem im Ausland geborenen Elternteil (6%).

³ Im Mikrozensus 2014 wurde „Migrationshintergrund“ definiert als „beide Eltern im Ausland geboren“. Damit kommt es zu leichten Verzerrungen in der Vergleichbarkeit der Daten in Tabelle 1, da in der vorliegenden Studie eine „weitere“ Definition von Migrationshintergrund vorliegt (nur ein Elternteil im Ausland geboren). Trotz dieser weiter gefassten Definition haben rund 90% der Jugendlichen Eltern, die beide im Ausland geboren wurden (Vgl. Fußnote 1), was die Verzerrung auf ein Minimum reduziert.

dass die Jugendeinrichtungen hauptsächlich von Jugendlichen besucht werden, die schon längere Zeit (seit mindestens fünf Jahren) in Österreich leben und bereits im Kindesalter zugewandert sind. Personen, die erst seit kurzem in Österreich sind, besuchen die Jugendeinrichtungen hingegen kaum.

Bezüglich der Herkunft der befragten Jugendlichen zeigt sich, dass insgesamt rund 15% der Befragten in Österreich geboren sind und Eltern haben, die ebenfalls beide in Österreich geboren sind. Dies sind die bereits erwähnten Jugendlichen ohne Migrationshintergrund. Von den 85% der Befragten mit Migrationshintergrund bilden Personen mit türkischen Wurzeln die größte Gruppe. Rund ein Drittel der befragten Jugendlichen ist entweder selbst aus der Türkei zugewandert oder hat Eltern, die aus der Türkei zugewandert sind. Die zweitgrößte Gruppe bilden mit rund 20% Jugendliche mit Migrationsbezug zu Ländern des ehemaligen Jugoslawiens. Mehr als die Hälfte der befragten Jugendlichen hat demnach in ihrer Migrationsgeschichte einen Bezug zur Türkei oder zu Ländern des ehemaligen Jugoslawiens (vgl. Abbildung 1). Circa 10% der befragten Jugendlichen haben einen Migrationsbezug zu Ländern aus den EU-27; um die 8% zu Tschetschenien. Weitere 16% der Jugendlichen aus den Wiener Jugendeinrichtungen sind entweder selbst aus anderen außereuropäischen Ländern zugewandert oder haben Eltern, die aus diesen Länder nach Österreich gekommen sind (z.B. Indien, Afghanistan, Pakistan).

Tabelle 1: Sozio-Demographie der Jugendlichen der Studie Jugend & Abwertung im Vergleich zum Mikrozensus 2014

	Jugendliche in Offener JA 14-24 Jahre	Jugendliche in Wien* 15-25 Jahre
Zahl der Befragten Jugendlichen	401	
Geschlecht:		
Männlich	(284) 70,8 %	51,1 %
Weiblich	(117) 29,2 %	49,9 %
Alter ⁴ :		
14-15 Jahre	(230) 57,4 %	
16-17 Jahre	(129) 32,2 %	
18-24 Jahre	(42) 10,5 %	
Durchschnittsalter (in Jahren)	16	
Zuwanderungsgeschichte:		
selbst zugewandert	(153) 38,2 %	25,4 %
zweite Generation	(189) 47,1 %	21,5 %
ohne Migrationsgeschichte	(59) 14,7 %	53,2 %
Durchschn. Alter der Jugendlichen bei Einwanderung nach Österreich (in Jahren)	7	
<i>0-3 Jahre</i>	(77) 19,2 %	
<i>4-6 Jahre</i>	(125) 31,1 %	
<i>7-10 Jahre</i>	(122) 30,5 %	
<i>10 Jahre oder älter</i>	(77) 19,2 %	
Durchschnittliche Aufenthaltsdauer der zugewanderten Jugendlichen (in Jahren)	9	

Quelle: Jugendliche in der offenen Jugendarbeit - Identitäten, Lebenslagen und abwertende Einstellungen; *Quelle: Mikrozensus 2014

Differenziert nach Migrationszeitpunkt ergibt sich hinsichtlich der Struktur der Herkunftsländer ein anderes Bild. Es zeigt sich für Jugendliche der zweiten Generation, die in Österreich geboren wurden, dass mit 45% fast die Hälfte dieser Gruppe Eltern hat, die aus der Türkei zugewandert sind. Die größte Gruppe innerhalb der zweiten Generation sind damit Nachkommen türkischer MigrantInnen. Die zweitgrößte Gruppe (29%) bilden Jugendliche deren Eltern aus Ländern des ehemaligen Jugoslawien zugewandert sind. 10% der befragten Jugendlichen haben Eltern, die aus Ländern der EU-27 zugewandert sind, rund 13% Eltern, die aus anderen außereuropäischen Länder zugewandert sind. Die kleinste Gruppe (2%) der Jugendlichen der zweiten Generation bilden Personen deren Eltern aus Tschetschenien nach Österreich migriert sind (vgl. Abbildung 2).

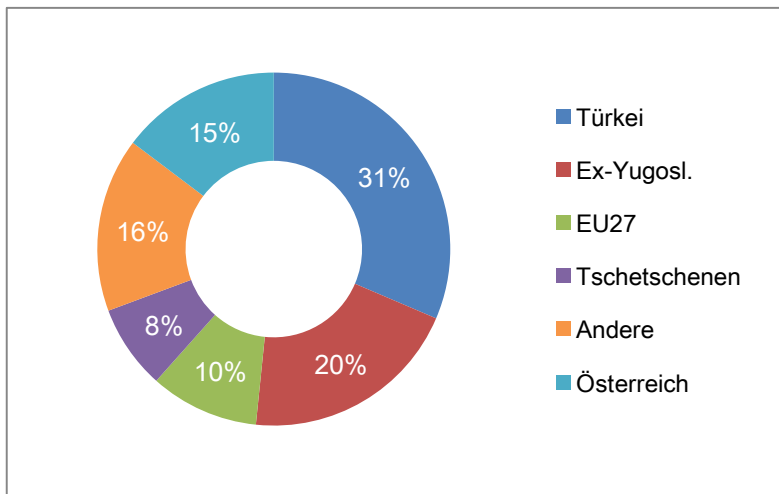
Für Jugendliche, die nicht in Österreich geboren sind und in jungen Jahren (zumeist mit ihren Eltern) nach Österreich migriert sind, ergibt sich ein anderes Bild. Im Vergleich zu Jugendlichen der zweiten Generation bleiben Jugendliche mit Migrationsbezug zur Türkei damit zwar die größte Gruppe, der Anteil verringert sich jedoch von rund 50% auf circa 26%. Personen, die aus Ländern des ehemaligen Jugoslawiens zugewandert sind, sind im Vergleich zu Jugendlichen der zweiten Generation mit rund 17% die zweitgrößte Gruppe. Weitaus stärker vertreten sind

⁴ Im Mikrozensus 2014 stehen die Altersangaben lediglich in den folgenden Kategorien zur Verfügung: 15-19 Jahre: 40,7 %; 20-24 Jahre: 59,3%.

unter den selbst zugewanderten Jugendlichen im Vergleich zu Jugendlichen der zweiten Generation Personen, die entweder aus Tschetschenien (18%) oder anderen außereuropäischen Ländern (25%) zugewandert sind. Die übrigen 10% sind aus Ländern der EU-27 zugewandert (vgl. Abbildung 3). Selbst zugewanderte Jugendliche aus der Türkei, Tschetschenien, EU-27 Staaten oder dem ehemaligen Jugoslawien migrierten vor dem Beginn der Volksschule nach Österreich (Durchschnittliches Einreisealter lag bei bis zu 6 Jahren). Die Ausnahme bilden Jugendliche aus anderen Herkunftsländern, wie beispielsweise dem Iran oder Irak, deren Alter bei der Zuwanderung durchschnittlich 9 Jahre betrug. Insgesamt besitzen rund 67% der Jugendlichen mit Migrationshintergrund die österreichische Staatsbürgerschaft – wobei der Anteil, der einen österreichischen Pass besitzt, unter der zweiten Generation deutlich höher ist (87%) als unter den selbst zugewanderten Jugendlichen (43%, N=65).

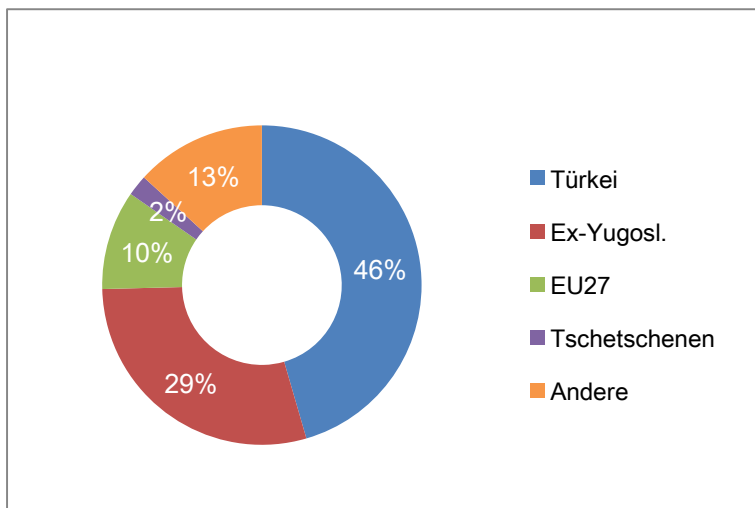
Die hier skizzierten Charakteristika der interviewten Jugendlichen spiegeln die österreichische Migrationsgeschichte beziehungsweise die veränderte globale Zuwanderungsgeschichte nach Wien wieder. Die hohen Anteile an Nachkommen von türkischen MigrantInnen und Zugewanderten aus Regionen des ehemaligen Jugoslawiens gehen auf die Anwerbepolitik Österreichs der 1960er Jahre und die anschließenden Familienzusammenführungen ab 1974 zurück (Fassmann/Münz 1996, Schnell 2014). Angeworben als günstige Arbeitskräfte aus primär ländlichen Regionen der Türkei und des ehemaligen Jugoslawiens bildeten diese beiden Herkunftsgruppen bis weit in die 1990er Jahre hinein die größten zugewanderten Gruppen in Österreich. Die Zuwanderung aus dem ehemaligen Jugoslawien nach Österreich erreichte ab 1994 und nach dem Fall des „Eisernen Vorhangs“ noch einmal einen Höhepunkt. Die Kinder dieser zugewanderten Elterngeneration aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien besuchen heute Österreichs Schulen und die lokalen Jugendeinrichtungen und betreten größtenteils bereits den Arbeitsmarkt. Die österreichische Hauptstadt Wien war neben Regionen in Vorarlberg und Städten mit hohem Industrieaufkommen (z.B. Linz) die Hauptdestination für ArbeitsmigrantInnen. Seit der EU-Erweiterung im Jahr 2004 hat die Zuwanderung nach Wien noch einmal deutlich zugenommen. Die Zahl der zugewanderten Menschen aus den neuen EU-Mitgliedsstaaten verdreifachte sich seit 2004 (Kohlbacher et al. 2014). Hinzu kam ab den späten 2000er Jahren eine zunehmende Einwanderung aus anderen EU Mitgliedstaaten – allen voran Deutschland – und ein Anstieg des Zuzugs von Drittstaatsangehörigen. Letzteres erklärt auch den relativ hohen Anteil an Jugendlichen, die aus Drittstaaten im jungen Alter (größtenteils wahrscheinlich mit ihren Eltern) nach Österreich eingewandert sind. Gegenwärtig haben in Wien rund 48% der Gesamtbevölkerung einen Migrationshintergrund (MA17 2014). Sie sind entweder selber nach Wien zugewandert oder als Kind von zugewanderten Eltern in Österreich geboren.

Abb.1: Jugendliche gesamt nach Herkunftsgruppe



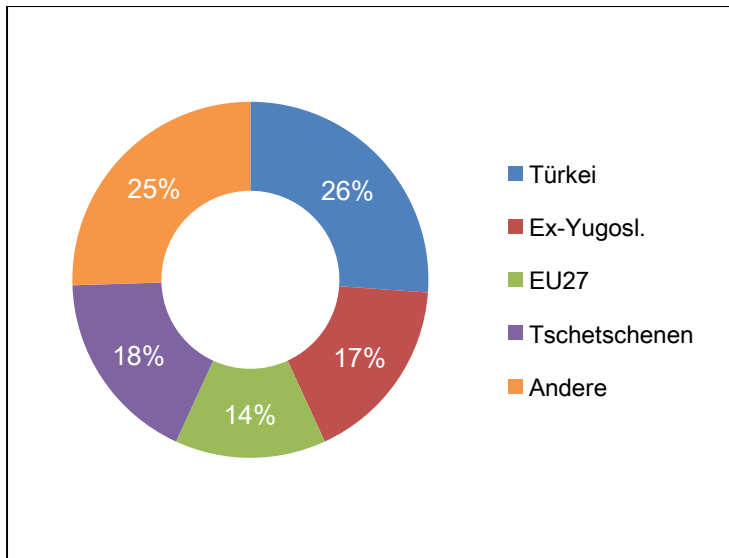
(N= 401)

Abb. 2 Jugendliche 2. Generation



(N=189)

Abb. 3: Herkunft Jugendliche selbst zugewandert

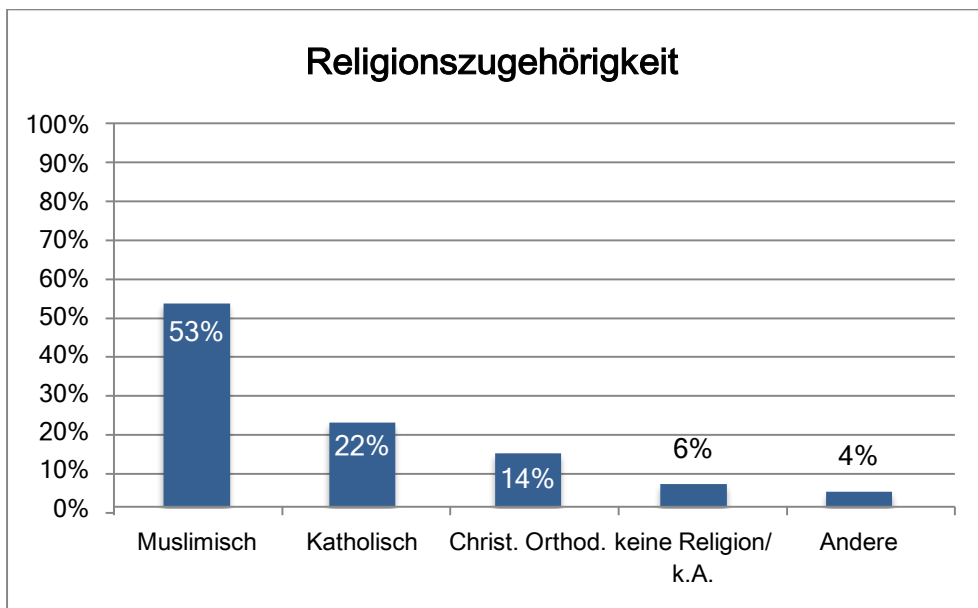


(N= 153)

1.1.3 Religionszugehörigkeit

Die Religionszugehörigkeit betreffend zeigen die Daten der eigenen Erhebung, dass ungefähr jede/r zweite (53%) der befragten Jugendlichen einen muslimischen Hintergrund hat. Sie sind demnach die mit Abstand größte Religionsgruppe in den Wiener Jugendeinrichtungen. Die zweitgrößte Gruppe bilden mit knapp 22% Jugendliche mit einem katholisch-christlichen Hintergrund, während Jugendliche mit christlich-orthodoxem Religionsbekenntnis die drittgrößte Gruppe bilden (14%). Nur rund 6% der befragten Jugendlichen haben kein Religionsbekenntnis oder machten keine Angabe (vgl. Abbildung 4).

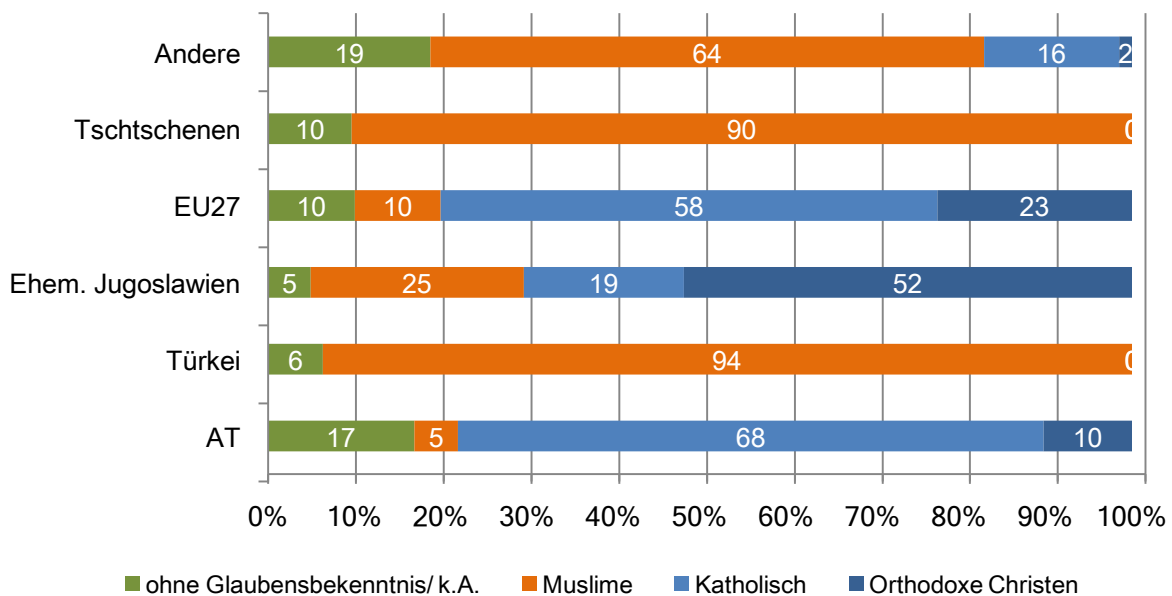
Abb. 4: Religionszugehörigkeit der Jugendlichen



(N=401)

Mehr als die Hälfte (56%) aller Jugendlichen mit muslimischem Religionsbekenntnis hat einen türkischen Migrationshintergrund. Weitere 20% hingegen haben einen Migrationsbezug zu anderen islamisch geprägten Ländern, wie beispielsweise Pakistan oder Afghanistan. Die restlichen 24% stammen aus Tschetschenien und muslimischen Teilen Ex-Jugoslawiens. Knapp drei Viertel der katholischen Jugendlichen kommen aus Österreich oder anderen Ländern der EU. Wird der Betrachtungsfokus auf die Herkunftsgruppen und deren Glaubensbekenntnis gelegt, so zeigt sich, dass türkeistämmige⁵ Jugendliche sowie Jugendliche aus Tschetschenien ausschließlich dem muslimischen Glauben angehören (vgl. Abbildung 5). Auch innerhalb der Gruppe der „Anderen Länder“ bilden MuslimInnen (beispielsweise aus dem Irak oder Afghanistan) die größte Glaubensgemeinschaft. Am heterogensten gestaltet sich die Gruppe der Jugendlichen, die selbst oder deren Eltern aus Regionen des ehemaligen Jugoslawiens nach Wien zugewandert sind. Rund 25% dieser Jugendlichen sind MuslimInnen (primär aus Bosnien), während mehr als die Hälfte (52%) dem orthodoxen Christentum angehören. Junge Erwachsene mit österreichischen Wurzeln oder mit Migrationsbezug zu EU-27 Staaten gehören mehrheitlich dem katholischen Glaubensbekenntnis an.

Abb. 5: Religionszugehörigkeit nach Herkunft



(N=401)

⁵ Statt dem gängigen Begriff „türkischstämmig“ wird in dieser Studie der Begriff „türkeistämmig“ verwendet. Dieser bezeichnet sämtliche Personen, die unabhängig von ihrer ethnischen und religiösen Identität oder eigenen Migrationserfahrungen ihre familiären Wurzeln in der Türkei haben.

1.2 Bildungs-, Berufs- und Sprachniveau

1.2.1 Bildungsniveau

Bildungs- und Berufsniveau sind in der Sozialstatistik etablierte Kategorien zur Abbildung des sozialen Status. In der Migrations- und Integrationsforschung werden sie oft herangezogen, um die gesellschaftliche Position von MigrantInnen im Vergleich zur Bevölkerung ohne Migrationsgeschichte darzustellen. Sprachkenntnisse gelten hingegen ergänzend als zentrale Voraussetzung für gesellschaftliche Teilhabe in verschiedensten Bereichen. In diesem Kapitel wird einerseits herausgearbeitet, welches Bildungs- und Berufsniveau Personen mit unterschiedlichen Migrationshintergründen (keiner, selbst zugewandert, zweite Generation) aufweisen, und andererseits, ob es Unterschiede zur Wiener Gesamtbevölkerung gibt.

Die Ergebnisse zeigen, dass die Jugendeinrichtungen zu einem überwiegenden Teil (80%) von Personen besucht werden, die sich derzeit noch in der Schule oder in der beruflichen Ausbildung befinden. Aufgrund dieses hohen Anteils und des niedrigen Durchschnittsalters wurde die derzeit besuchte Ausbildungsstätte als höchstes Schulniveau für die Jugendlichen gewertet, die sich noch im (Aus-)Bildungssystem befinden. Für alle Jugendlichen, die hingegen bereits die Schule verlassen haben, wurde der höchste Schulabschluss in Betracht gezogen.

Die Analyse des Bildungsniveaus zeigt, dass insgesamt rund ein Drittel (31%) aller Jugendlichen maximal einen Pflichtschulabschluss (Grundschule, Hauptschule oder Polytechnikum) und ein weiteres Drittel (ca. 32%) einen Lehrabschluss hat. Circa 12% haben oder besuchen eine berufsbildende mittlere Schule (BMS); circa 22% eine höhere Schule (AHS/BHS) (vgl. Tabelle 2). Der Anteil der Befragten mit einem Universitäts- oder Fachhochschulniveau ist mit einem Prozent verschwindend gering, was unter anderem auch mit der jungen Altersstruktur der befragten Jugendlichen zusammenhängt. Stattdessen besuchen sie mehrheitlich das Polytechnikum beziehungsweise machen eine Lehre. Rund vier Fünftel der befragten Jugendlichen haben damit maximal einen Lehrabschluss und treten den frühen Weg ins Berufsleben an. Der Großteil der befragten Jugendlichen ist zwischen 14 und 18 Jahre alt und mit rund 80% befinden sich die meisten zum Zeitpunkt des Interviews noch im Schul- oder Ausbildungssystem. Für viele der befragten Jugendlichen in den Wiener Jugendeinrichtungen ist damit der Bildungsverlauf noch nicht abgeschlossen. Gleichzeitig zeigen bisherige Studien für Österreich, dass die Chancen zur Aufwärtsmobilität für SchülerInnen mit Migrationshintergrund im Polytechnikum, der BMS und der Lehre, in denen sich die meisten Befragten gegenwärtig befinden, sehr gering sind (Schnell 2014).

Differenziert nach Migrationshintergrund zeigt sich, dass sich Jugendliche ohne Migrationshintergrund und Jugendliche der zweiten Generation kaum im Bildungsniveau unterscheiden. Rund ein Viertel aller Jugendlichen dieser zwei Gruppen besitzt maximal einen Pflichtschulabschluss. Knapp über 20% besuchen hingegen die AHS-Oberstufe oder eine BHS. Lediglich der Anteil der Jugendlichen in der berufsorientierten Ausbildung variiert: Die zweite Generation besucht häufiger (45% vs. 37%) eine Lehre, während Jugendliche ohne Migrationshintergrund öfter die BMS besuchen (10% vs. 6%). Innerhalb der Gruppe der selbst zugewanderten Jugendlichen besteht die größte Heterogenität. Mit rund 33% haben sie den größten Anteil an Jugendlichen mit Pflichtschulniveau während zugleich fast ein Drittel höhere Schulen erreicht hat.

Im Vergleich zur Wiener Gesamtbevölkerung zeigt sich jedoch, dass auch Jugendliche ohne Migrationshintergrund in unserer Befragung ein vergleichsweise niedrigeres Bildungsniveau aufwiesen. Während in Wien insgesamt fast 42% der Jugendlichen ohne Migrationshintergrund eine höhere Schule besuchen, tun dies nur circa 24,5% der Jugendlichen, die in den Wiener Jugendeinrichtungen anzutreffen sind. Im Gegensatz dazu haben rund 63% der Jugendlichen

ohne Migrationshintergrund aus den Jugendeinrichtungen maximal einen Lehrabschluss (im Vergleich zu 47% in der Wiener Gesamtbevölkerung).

Angehörige der zweiten Generation in den Wiener Jugendeinrichtungen weisen im Vergleich zu Gleichaltrigen in der Wiener Gesamtbevölkerung ein ähnliches Bildungsniveau auf. Fast 70% der Jugendlichen aus den Jugendeinrichtungen sowie der Wiener Gesamtbevölkerung (jeweils zweite Generation) haben maximal einen Lehrabschluss und wechseln nicht in eine höhere Schule. Auffallend hierbei ist, dass der Anteil der Jugendlichen mit Lehrabschluss bei den Jugendlichen aus den Jugendeinrichtungen um ein vielfaches höher ist als bei der Wiener Gesamtbevölkerung (44% zu 14%).

Tabelle 2: Bildungsniveau der befragten Jugendlichen

	Jugendliche in Wiener Jugendeinrichtungen				Jugendliche in Wien		
	Gesamt	Österr.	1. Gen	2. Gen	Österr.	1. Gen	2. Gen
	Inkl. 14	15-24	15-24	15-24	15-24	15-24	15-25
Pflichtschule	31,7 %	26,5 %	32,6 %	24,8 %	36,2%	36,0 %	53,6 %
<i>Grundschule</i>	1,3 %	2,0 %	0 %	1,9 %	-	-	-
<i>Hauptschule</i>	16,3 %	16,3 %	16,3 %	11,80 %	-	-	-
<i>Polytechnikum</i>	14,0 %	8,2 %	16,3 %	11,2 %	-	-	-
Lehre	32,2 %	36,7 %	29,5 %	44,7 %	10,9 %	8,9 %**	13,8 %
BMS	12,3 %	10,20 %	7,0 %	6,2 %	3,9 %	6,4 %**	5,3 %
Höhere Schule	22,6 %	24,5 %	30,2 %	22,4 %	41,4 %	39,0 %	25,5 %
<i>AHS</i>	18,1 %	14,3 %	24,8 %	18,6 %	26,8 %	31,70 %	17,3 %
<i>BHS</i>	4,5 %	10,20 %	5,4 %	3,7 %	14,6 %	7,4 %**	8,2 %
Uni / FH	1,0 %	2,0 %	0,8 %	1,2 %	7,6 %	8,7 %**	1,8 %
Gesamt	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %
					unter 25		
arbeitslos	15,6 %	20,8 %	20,0 %	17,8%	12,9***	-	-

Quelle: Jugendliche in der offenen Jugendarbeit - Identitäten, Lebenslagen & abwertende Einstellungen, *Quelle: Mikrozensus 2014; ** aufgrund von Stichprobenfehler (geringe Fallzahlen) nur bedingt interpretierbar; *** Quelle: AMS Info 320, Arbeitsmarkt und Bildung – Jahreswerte 2014

1.2.2 Beruflicher Status

Wie bereits festgehalten befinden sich rund 80% der Befragten derzeit noch in Ausbildung. Unter jenen 20% der Jugendlichen, die ihre Ausbildung bereits abgeschlossen haben, befinden sich an die 6% in einem Arbeitsverhältnis und circa 15% sind arbeitslos. Zieht man für den Vergleich nur die 15- bis 24-Jährigen heran, erhöht sich der Anteil der Arbeitslosen auf ca. 19%. Die Arbeitslosenzahlen unterscheiden sich zwischen den Jugendlichen mit und ohne Migrationshintergrund kaum. Auffallend ist, dass die Arbeitslosenrate im Vergleich zur Wiener Gesamtbevölkerung (13% für unter 25-jährige) sehr hoch ist. Die arbeitslosen Jugendlichen aus den Jugendeinrichtungen haben zu circa 80% einen sehr niedrigen Bildungs-

status und besitzen maximal einen Hauptschulabschluss. Auch diese Zahlen bestätigen den Trend, dass vermehrt Jugendliche mit niedrigem Bildungsniveau die Jugendeinrichtungen besuchen.

1.2.3 Deutsche Sprachkenntnisse

Die Sprachkenntnisse betreffend, zeigt sich, dass die meisten Jugendlichen ihre deutschen Sprachkenntnisse relativ gut einschätzen. Fast 90% der Jugendlichen geben an entweder „Gut“ oder „Sehr gut“ Deutsch zu sprechen; circa 88% schätzen ihr Lesevermögen mit „gut“ oder „Sehr gut“ ein. Nur 10% beziehungsweise 11% geben an, „mittelmäßig“ oder „schlecht“ sprechen oder lesen zu können. Etwas schlechter fällt die Selbsteinschätzung der Jugendlichen beim Schreiben aus, hier schätzen in etwa 72% der Jugendlichen ihre Schreibfähigkeit mit „gut“ oder „sehr gut“ ein, 20% mit „mittelmäßig oder schlecht“. Grundsätzlich schätzen die Jugendlichen ihre Sprachkenntnisse in allen drei Kategorien aber überwiegend „sehr gut“ oder „gut“ ein. Differenziert nach Migrationsgeschichte und Herkunft, verändert sich dieses Bild etwas. Es zeigt sich sowohl für Lesen, Sprechen als auch Schreiben eine signifikante Abstufung zwischen den Jugendlichen ohne Migrationshintergrund, Jugendlichen der zweiten Generation und selbst zugewanderten Jugendlichen. Wenig überraschend schätzen Jugendliche ohne Migrationshintergrund ihre Deutschkenntnisse in allen drei Kategorien am besten ein. Jugendliche der zweiten Generation schätzen sich selbst etwas schlechter ein, wobei der überwiegende Teil seine Kenntnisse in allen drei Kategorien mit „sehr gut“ oder „gut“ einschätzt. Am schlechtesten schätzen selbst zugewanderte Jugendliche ihre Lese-, Schreib- und Sprechfähigkeiten im Deutschen ein, wobei auch hier gilt, dass selbst zugewanderte Jugendlichen ihre Fähigkeiten zu einem überwiegenden Teil (immer über 80%) als „gut“ oder „sehr gut“ einschätzen. Trotz der eindeutigen Abstufung zeigt sich, dass das Sprachniveau unter den befragten Jugendlichen auf einem hohen Niveau ist.

Analysiert nach Herkunftsgruppen gibt es zwei Gruppen, die etwas abfallen. Dies sind sowohl Jugendliche mit Migrationsbezug zur Türkei als auch Jugendliche mit Migrationsbezug zu anderen außereuropäischen Ländern. Jugendliche aus anderen Herkunftsländern (Österreich, EU-27, Länder des ehemaligen Jugoslawien und Tschetschenien) schätzen ihre Deutschkenntnisse in allen drei Kategorien zu über 90% als „sehr gut“ oder „gut“ ein.

Die subjektive Selbsteinschätzung der deutschen Sprachkenntnisse durch die Jugendlichen deckt sich auch mit den Beobachtungen der InterviewerInnen. Rund 76% der zweiten Generation verstanden laut InterviewerInnen die gestellten Fragen „sehr gut“; weitere 15% „gut“. Deutlich schlechter fiel die Evaluierung durch die InterviewerInnen für zugewanderte Jugendliche aus. 58% und 24% verstanden die Interviewfragen „sehr gut“ oder „gut“ während jede/r fünfte zugewanderte NutzerIn der Jugendeinrichtung den gestellten Fragen aufgrund von unzureichenden Sprachkenntnissen nur „mäßig“ (16%) oder „schlecht“ (3%) folgen konnte.

Tabelle 3: Deutsche Sprachkenntnisse der Jugendlichen

	Sprechen	Lesen	Schreiben
Sehr gut	61 %	57 %	47 %
Gut	29 %	31 %	33 %
Mittelmäßig oder schlechter	10 %	11 %	20 %

1.3 Herkunftsfamilie

Der familiäre Hintergrund hat für Kinder und Jugendliche eine besondere Bedeutung. Aus zahlreichen Studien und Forschungsergebnissen ist bekannt, dass die Familienverhältnisse für den weiteren Lebensweg von Personen eine zentrale Rolle spielen. In Österreich sind zentrale Determinanten der Lebenschancen wie Bildung, Arbeit und Einkommen nicht zufällig verteilt. Es gibt Jugendliche, die sich hinsichtlich dieser Determinanten in vorteilhaften beziehungsweise benachteiligten Positionen befinden. Ungleiche Startbedingungen tragen besonders dazu bei, dass Bildungs- und Arbeitskarrieren noch immer unterschiedlich verlaufen. Kinder aus „besser gestellten“ Familien starten beispielsweise mit Vorteilen ins Schulleben, die im Laufe der Zeit von Gleichaltrigen aus finanziell schwächeren, sozial benachteiligten oder bildungsfernen Familien kaum mehr aufgeholt werden können. Gerade für diese Jugendlichen ist es schwierig, später eine gute berufliche Position zu erreichen.

Aus diesem Grund werden in diesem Unterkapitel hauptsächlich die Eltern der befragten Jugendlichen eine Rolle spielen. Im Fokus wird deren Bildungs- und Berufsstatus stehen. Beide Indikatoren geben Auskunft darüber, in welchen sozioökonomischen Verhältnissen die befragten Jugendlichen zu Hause aufwachsen.

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass die Familien der befragten Jugendlichen größtenteils als traditionelles ArbeiterInnenmilieu verstanden werden können. Das traditionelle ArbeiterInnenmilieu steht in der Tradition der sogenannten „Blue Collar ArbeiterInnen“, die nach materieller Sicherheit für sich und ihre Kinder streben und in der auch traditionell-kulturelle Werte eine gewisse Rolle spielen. Gemäß der sogenannten ‚Sinus Milieus‘ zeichnen sie sich mit einem niedrigem Einkommen und traditioneller Grundorientierung aus (vgl. Sinus-Sociovision, 2008).

Ebenfalls als relevant kann neben dem Bildungs- und Berufsstatus der Eltern die Familiengröße betrachtet werden. Die diesbezüglichen Ergebnisse zeigen, dass ungefähr 7% der Jugendlichen Einzelkinder sind. Knapp 18% haben eine Schwester oder einen Bruder, circa 29% haben zwei Geschwister, 23% drei Geschwister und um die 22% mehr als drei Geschwister. Auffallend ist, dass circa 74% der Befragten in Familien mit drei oder mehr Kindern leben. Dieser Wert ist im Vergleich zur Wiener Gesamtbevölkerung ein sehr hoher - hier sind es nur rund 12%⁶, die in Familien mit drei oder mehr Kindern leben (vgl. Statistik Austria 2014a). Differenziert nach Migrationshintergrund zeigen sich keine wesentlichen Unterschiede.

⁶ Die Statistik Austria zieht zur Berechnung dieses Wertes nur Kinder im Alter von unter 15 Jahren heran.

1.3.1 Bildungsstatus der Eltern

Für die Berechnung des Bildungsstatus der Eltern wurde jeweils der höchste vorhandene Bildungsabschluss in der Familie herangezogen. Hat beispielsweise der Vater einen Lehrabschluss und die Mutter hingegen einen Volksschulabschluss wurde der Abschluss des Vaters „gezählt“. Ist die Mutter Akademikerin und der Vater verfügt über einen niedrigeren Schulabschluss wurde das Bildungsniveau der Mutter berücksichtigt. In 27% der Fälle hat der Vater, in 27% der Fälle, die Mutter einen höheren Bildungsabschluss. In 45% der Fälle haben Vater und Mutter einen gleich hohen Bildungsabschluss. Die Bildungsabschlüsse sind innerhalb der Familien zwischen Müttern und Vätern also relativ gleich verteilt.

Die Ergebnisse in Tabelle 4 zeigen, dass knapp 7% der Jugendlichen aus Familien kommen, in welchen der höchste bei den Eltern vorhandene Formalbildungsgrad maximal ein Volksschulabschluss ist. Circa 21% der Befragten kommen aus Familien, in denen die Eltern als höchsten Bildungsgrad einen Hauptschulabschluss besitzen; weitere 25% der Eltern haben eine Lehre oder eine berufliche Ausbildung ohne höhere berufliche Qualifizierung absolviert. Insgesamt kommen damit mehr als die Hälfte (54%) der Jugendlichen aus Familien in welchen der höchste Bildungsabschluss der Eltern eine Lehre beziehungsweise eine berufliche Ausbildung ist. Damit kommt ein großer Teil der Jugendlichen aus Familien mit niedrigem Bildungsstatus beziehungsweise aus klassischen ArbeiterInnenfamilien. 22% der Befragten haben zumindest ein Elternteil mit abgeschlossener Matura, circa 14% mindestens ein Elternteil mit Universitätsabschluss (vgl. Tabelle 4).

Tabelle 4: Höchstes Bildungsniveau der Eltern

	%	N
Maximal Volksschule	7 %	29
Hauptschule	21 %	85
Lehre / Ausbildung	26 %	103
Matura	22,5 %	90
Universität	14 %	56
Keine Angabe	9,5 %	38

Innerhalb der zugewanderten Elterngeneration sind allerdings deutliche Unterschiede im Qualifikationsniveau entlang der Herkunftsländer erkennbar. Fast die Hälfte der zugewanderten Eltern aus der Türkei verfügt maximal über einen Pflichtschul- (20%) oder Hauptschulabschluss (30%). Dieser Anteil ist innerhalb der Elterngeneration aus dem ehemaligen Jugoslawien deutlich geringer (33%) und innerhalb zugewanderter Familien aus EU-27 Staaten mit 11% am niedrigsten.

Bezüglich der Bildungsabschlüsse der Eltern zeigen die Daten, dass viele Eltern ihren Bildungsabschluss im Ausland gemacht haben. Rund ein Drittel der Eltern hat seinen Bildungsabschluss in Österreich gemacht, rund zwei Drittel hingegen im Ausland. Es gibt hier keine wesentlichen Unterschiede zwischen Vätern und Müttern.

1.3.2 Deutsche Sprachkenntnisse der Eltern

In der Analyse der Sprachkenntnisse zeigt sich, dass bei den Vätern circa 53% der Jugendlichen angeben, dass ihr Vater „gut“ Deutsch spricht. Bei den Müttern sind die Werte ähnlich, hier geben um die 50% den Wert „gut“ an. „Einigermaßen gut“ Deutsch sprechen laut Angaben der Jugendlichen circa 26% der Väter und 24% der Mütter. „Ein wenig“ oder „gar nicht“ deutsch sprechen ca. 20% der Väter und 26% der Mütter. Insgesamt kommen demnach gut die Hälfte der Jugendlichen aus Familien in welchen die Eltern gut Deutsch sprechen, ein Viertel aus Familien, in denen die Eltern „einigermaßen“ gut Deutsch sprechen und ein Viertel aus Familien, in denen die Eltern „ein wenig“ oder „gar nicht“ Deutsch sprechen. Differenziert man die Angaben nach der Migrationsgeschichte der Jugendlichen zeigt sich wenig überraschend, dass die Eltern von selbst zugewanderten Jugendlichen deutlich schlechter Deutsch sprechen. Die selbst zugewanderten Jugendlichen geben zu knapp 31% (Väter) und 28% (Mütter) an, dass ihre Eltern „gut“ Deutsch sprechen. Bei Jugendlichen der zweiten Generation liegen die Werte bei 57% (Väter) und 53% (Mütter). „Einigermaßen gut“ Deutsch sprechen bei selbst Zugewanderten ca. 30% der Väter und Mütter, bei Jugendlichen der zweiten Generation ca. 30% der Väter und 28% der Mütter. Gravierende Unterschiede gibt es bei den Eltern, die „ein wenig“ oder „gar nicht“ Deutsch sprechen. Dies gilt für knapp 39% der Väter und 45% der Mütter von Jugendlichen, die selbst zu gewandert sind, bei Jugendlichen der zweiten Generation sind es hingegen nur 13% der Väter und 18% der Mütter. Es ist zu erkennen, dass Jugendliche, die selbst zugewandert sind, aus Familien kommen, in denen deutlich schlechter Deutsch gesprochen wird als in Familien der zweiten Generation.

1.3.3 Beruflicher Status der Eltern

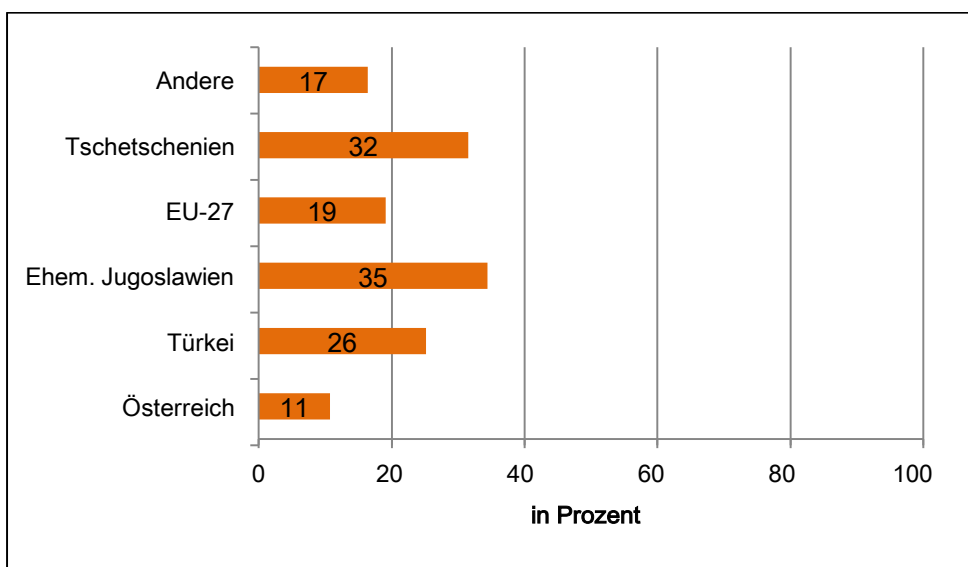
Neben dem Bildungsstand der Eltern ist auch deren berufliche Stellung als Ausdruck der sozioökonomischen Familienverhältnisse, in denen die Jugendlichen aufwachsen, von Bedeutung. In der Befragung wurden die Jugendlichen gebeten, den Beruf ihrer Eltern (Vater und Mutter getrennt) so genau wie möglich zu nennen oder zu beschreiben. Die genannten Antworten wurden anschließend in ein internationales Klassifikationssystem der Berufsgruppen, die *International Standard Classification of Occupations* (2008), eingeteilt. Ausgehend von dieser Klassifikation wurde in einem zweiten Schritt für die Berufsgruppen ein sozioökonomischer Index des beruflichen Status gebildet. Der sogenannte ISEI-Index nach Ganzeboom und Treimann (1996) bildet den beruflichen Status auf einer Skala von 16 (geringstes Prestige) bis 88 (höchstes Prestige) ab. Basierend auf den Indexwerten wurde anschließend der berufliche Status in drei Gruppen unterteilt: niedriger, mittlerer oder höherer Status. Um den höchsten beruflichen Status innerhalb einer Familie zu ermitteln, wurde erneut der höchste Status entweder des Vaters oder der Mutter gewertet (analog zur Klassifikation beim Bildungsniveau). Eltern, die zum Zeitpunkt des Interviews nicht am Erwerbsleben teilnahmen oder selbstständig waren, wurden gesondert erfasst. Die abschließende Einteilung des höchsten beruflichen Status der Eltern hat fünf Ausprägungen: nicht im Arbeitsleben, selbstständig sowie niedriger, mittlerer oder höherer beruflicher Status. Die Ergebnisse in Tabelle 5 zeigen, dass weniger als 8% der Jugendlichen in Familien aufwachsen, in denen beide Eltern arbeitslos sind. Fast ein Viertel der befragten Jugendlichen haben hingegen Eltern, von denen zumindest ein Elternteil einem höheren und prestigereicheren Beruf nachgeht. Der Großteil der Jugendlichen wächst allerdings in Familien auf, in denen die Eltern maximal über einen niedrigen (22%) oder mittleren beruflichen Status (33%) verfügen.

Tabelle 5: Höchster beruflicher Status der Eltern

	Prozent	N
nicht im Arbeitsleben	8 %	31
selbstständig	5 %	19
niedriger beruflicher Status	22 %	89
mittlerer beruflicher Status	33 %	134
hoher beruflicher Status	24,5 %	98
Keine Angabe	7,5 %	30

Vergleichbar mit den Unterschieden im Bildungsniveau der Elterngeneration zeigen sich auch im beruflichen Status signifikante Unterschiede zwischen Herkunftsgruppen (vgl. Abbildung 6).

Abb. 6: Eltern mit niedrigem beruflichem Status, nach Herkunft



(N=401)

Jugendliche, deren Eltern aus Tschetschenien, dem ehemaligen Jugoslawien und der Türkei nach Wien zugewandert sind wachsen deutlich häufiger in Familien auf, in denen die Eltern maximal über einen niedrigen beruflichen Status verfügen. Während beispielsweise fast jeder dritte Jugendliche mit tschetschenischen Wurzeln Eltern hat, die maximal über einen gering klassifizierten Beruf verfügen, betrifft dies nur jeden zehnten Jugendlichen mit österreichischen Eltern.

Mit dem beruflichen Status gehen oftmals Familieneinkommen und materielle Kapitalien, wie Wohnungsort, -Größe und -Ausstattung, einher. Ebenfalls bestimmen die berufliche Stellung und die damit einhergehenden finanziellen Mittel relevante Ressourcen, die auch für die schulische Laufbahn der Jugendlichen und das generelle Aufwachsen in Wien maßgeblich relevant sind.

Resümee

Die deskriptiven Ergebnisse zur Soziodemographie der befragten Jugendlichen zeigen erstens, dass die Wiener Jugendeinrichtungen ein Treffpunkt für sozioökonomisch marginalisierte Jugendliche sind. Im Vergleich zur Wiener Gesamtbevölkerung weisen die Jugendlichen aus den Wiener Jugendeinrichtungen ein relativ niedriges Bildungsniveau auf. Dies trifft sowohl für Jugendliche mit als auch für Jugendliche ohne Migrationshintergrund zu. Nur wenige der befragten Jugendlichen besuchen beispielsweise eine höhere Schule. Die Mehrheit wechselt direkt in die Arbeitswelt, besucht das Polytechnikum oder macht eine Lehre. Der überwiegende Teil der Jugendlichen befindet sich noch in Ausbildung. Zweitens zeigen die Ergebnisse, dass die Jugendeinrichtungen in den Wiener Grätzeln Anlaufstelle für selbst zugewanderte Jugendliche sind. Drittens sind sie Treffpunkt für eine immer diverser werdende Wiener Jugend. Zwar dominieren bestimmte Herkunftsgruppen sowie der Islam als mehrheitliche Religion, allerdings sind unter den 85% der Jugendlichen mit Migrationshintergrund weit über 50 verschiedene Herkunftsländer vertreten.

2. ABWERTENDE EINSTELLUNGEN

2.1. Wenn Abgewertete selber abwerten

Menschen, die einer Minderheit angehören, weil sie einen anderen ethnischen, kulturellen oder religiösen Hintergrund haben als die Mehrheitsgesellschaft, in der sie leben, sind häufiger Diskriminierungen und Stigmatisierungen ausgesetzt. Die NutzerInnen der Offenen Jugendarbeit machen zu einem Großteil sozial benachteiligte Jugendliche aus, die häufig aufgrund von äußeren Merkmalen („fremdes“ Aussehen, Sprache, religiöse Symbole) Vorurteilen ausgesetzt sind und offene sowie versteckte Diskriminierungen erfahren. So werden Zugewanderte und deren Nachkommen eher als Betroffene von Abwertung und Ausgrenzung wahrgenommen. In diesem Zusammenhang übernehmen die migrationsfreundlichen und aufgeschlossenen Teile der Gesellschaft eine anwaltschaftliche, protektive Rolle für die Minderheiten ein. Dadurch besteht die Gefahr, dass aus dieser verständlichen Schutz- und Solidarisierungshaltung heraus blinde Flecken entstehen. So wird in einem bemerkenswerten Ausmaße kategorisch übersehen, dass auch Minderheiten, die häufig von Diskriminierungen betroffen sind, selber diskriminieren und andere Gruppen abwerten können.

Die meisten Studien, die sich mit dem Phänomen der Abwertung beschäftigen, haben einen mehrheitsgesellschaftlichen Ansatz und fokussieren sich primär auf die Abwertung von Minderheiten. In dieser Studie wird eine solche Vorabentscheidung nicht vorgenommen. Der Fokus wird bewusst breiter gehalten, um somit die Einstellungen und Abwertungen aller Jugendlichen in der Jugendarbeit untersuchen zu können. Zentrale Frage ist, welche Abwertungen in welchem Ausmaß vorhanden sind und was die Ursachen dafür sein könnten.

Nichtsdestotrotz muss gerade im Hinblick auf das Thema religiöse Radikalisierung, welches Gegenstand von Kapitel 8 ist, im Auge behalten werden, dass auch bei ähnlicher oder gleicher Verteilung abwertender Einstellungen in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen sowohl Position als auch Wirkungsradius dieser Gruppen sich deutlich voneinander unterscheiden: Minderheiten agieren aus einer schwächeren sozialen Position und oftmals sogar aus der Defensive heraus. Zudem haben mögliche abwertende Haltungen gegenüber der Mehrheit deutlich weniger Ausdrucksmöglichkeiten als dies umgekehrt der Fall ist, denn Angehörige der autochthonen Mehrheit ‚kontrollieren‘ die Schaltstellen in Sozialem, Bildung, Verwaltung, Arbeitsmarkt und Politik; Zugänge und Ressourcen stehen ihnen in viel höherem Maße zur Verfügung. Die jüngsten Radikalisierungstendenzen junger Menschen mit muslimischem Hintergrund können in diesem Sinne auch als eine Art fehlgeleitetes „Empowerment der Unterdrückten“ interpretiert werden.

2.1.1 Abwertung im Jugendalter

Die Jugendphase zeichnet sich neben den körperlichen, vor allem durch Veränderungen der inneren Orientierungen aus. Es gilt, sich von alten Bezugspersonen (meist den Eltern) abzunabeln und eine eigenständige Identität zu entwickeln. Dabei kommt es zu einer verstärkten Orientierung nach Außen (Abels 2010: 282). Neue Bezugspersonen, etwa ein erweiterter Freundeskreis, aber auch Idole aus der Popkultur und Medienwelt kommen hinzu; die Jugendlichen werden sich mehr und mehr der Gesellschaft, in der sie leben, bewusst, und müssen sich als mündige TeilnehmerInnen dieser Gesellschaft etablieren. Werte, Ziele und Glaubenssätze der Kindheit oder der nächsten Bezugspersonen werden hinterfragt und mit den eigenen verglichen. Das kindliche Selbstbild wird einer Neubewertung unterzogen und muss mit den Erwar-

tungen der Außenwelt in Einklang gebracht werden (ebd.: 283). Der beziehungsweise die Jugendliche wird sich so laut Abels „seiner selbst im Spiegel neuer Anderer oft schmerzhaft bewusst“ (ebd.: 282). Die Phase der Adoleszenz wird von der Frage „Wer bin ich?“ und damit der gleichzeitigen Abgrenzung „Wer bin ich nicht?“ dominiert (Erikson 1991: 215).

„Die jugendliche Suche nach einer neuen und doch zuverlässigen Identität lässt sich vielleicht am besten in dem beständigen Bemühen beobachten, sich selbst und Andere in oft unbarmherzigem Vergleich zu definieren, zu überdefinieren und neu zu definieren; während sich die Suche nach zuverlässigen Ausrichtungen in der ruhelosen Erprobung neuester Möglichkeiten und ältester Werte verrät.“ (Erikson 1992: 83)

Somit ist die Neigung zu starken Abgrenzungen gegenüber anderen Gruppen und Einstellungen zu einem gewissen Grad ein natürlicher Teil der Jugendphase. Dies impliziert nicht, dass Abwertung eine Besonderheit der Adoleszenz wäre:

Wie Zick, Küpper und Hövermann (2011) in ihrer großangelegten europäischen Zustandsbeschreibung zu Intoleranz und Vorurteilen feststellen, ist gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Europa weit verbreitet. Männer und Frauen unterscheiden sich dabei in ihren Einstellungen kaum. Abwertung und Intoleranz nehmen mit dem Alter zu, und mit besserer Bildung und höherem Einkommen ab.

Gerade deshalb gilt es bei der Prävention bereits im Jugendalter anzusetzen, zum einen, da hier die „Weichen“ für die weitere Entwicklung (und damit auch der Abwertungsbiografie) gestellt werden (Abels 2010: 282), zum anderen aber auch, da Abgrenzungs- und Abwertungsprozesse in dieser Entwicklungsphase besonders intensiv, expressiv – zum Teil auch destruktiv – vonstattengehen.

2.1.2 Was ist gruppenbezogene Abwertung?

„Der Rassismus funktioniert als ein Spiegel, in dem die negativen Merkmale des Anderen als positive Merkmale des Selbst zurückgeworfen werden.“ (Miles 2000: 24)

Unter gruppenbezogener Abwertung, oft beschrieben unter dem Begriff „Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“, wird eine generalisierende Herabsetzung von anderen Gruppen verstanden, „die im Kern von einer Ideologie der Ungleichwertigkeit bestimmt ist“ (Zick/Küpper/Hövermann 2011: 43 basierend auf Heitmeyer 2002⁷). Die feindlichen Einstellungen beziehen sich dabei nicht auf einzelne Personen, sondern auf Gruppen, deren zugeschriebene „Verhaltensweisen oder Lebensstile (...) als ‚abweichend‘ von einer als beruhigend empfundenen Normalität interpretiert werden“ (Heitmeyer 2005: 6). Rassismus, Sexismus, Nationalismus und andere ausgrenzende Ideologien betreffen zwar unterschiedliche Gruppen von Menschen, haben aber allesamt gemein, dass sie gesellschaftliche Verhältnisse naturalisieren (vgl. Miles 1991). Heitmeyer spricht von einem „Syndrom“, da eine Abwertung in der Regel selten allein auftritt (Heitmeyer 2005: 6).

In regelmäßigen Abständen untersucht Heitmeyer den Zustand von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit in Deutschland und konzentriert sich dabei auf deren Ausprägungen Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Heterophobie (Abwertung von Homosexuellen, Obdachlosen, Menschen mit Behinderungen), Islamophobie, Verständnis eines Etabliertenvorrechts und Sexismus.

⁷ Wilhelm Heitmeyers Analysen zu Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit wurden im Jahr 2002 erstmals publiziert. Unter dem Titel „Deutsche Zustände“ sind 10 Folgen (die letzte 2010) erschienen.

Für diese Studie wurden – basierend auf der Vorerhebung unter den LeiterInnen der Jugendeinrichtungen – folgende Ausformungen gruppenbezogener Abwertung unter Jugendlichen untersucht:

1. Demokratiedistanz/Autoritarismus
2. Abwertung von Gleichstellung
3. Sexuelle Abwertung
4. Homophobie
5. Religiös begründete Abwertung
6. Antisemitismus
7. Ethnokulturelle Abwertung/Rassismus

Diese Kategorien, welche in Abschnitt 2.3. ausführlich behandelt werden, bilden zusammen einen Index, anhand dessen das Ausmaß der Abwertung der Jugendlichen gemessen wird. In den darauffolgenden Kapiteln wird den Ursachen für Abwertung nachgegangen, wobei die statistische Messung von Abwertung nur einen Teil der einzelnen Themenschwerpunkte ausmacht. Im Zentrum stehen die einzelnen Einstellungen zu verschiedensten Themenbereichen sowie die Kontexte, die Abwertungen in unterschiedlichem Ausmaße begünstigen oder verhindern können.

2.2 Ursache von Abwertungen

Es gibt unterschiedliche Erklärungsansätze für die Ursachen von gruppenbezogenen Vorurteilen und Abwertung. So zeigt Heitmeyer (2005: 16) in seinen regelmäßig geführten Studien zum Zustand der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit in Deutschland, dass Desintegrationserfahrungen, wie zum Beispiel das Gefühl politisches Engagement sei sinnlos, erheblichen Einfluss auf die Abwertung schwacher Gruppen haben können. Auch Angst und Unsicherheit werden als ein wesentlicher Trigger für gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit gewertet (Heitmeyer 2005:17).

Bedrohungsgefühle durch Zuwanderung sind innerhalb der Mehrheitsbevölkerung ein starker Auslöser für die Abwertung dieser Gruppe, zeigen Zick, Küpper und Hövermann (2011). Doch die Theorie, dass Bedrohungsgefühle Abwertungen generieren, trifft auch auf Minderheiten zu. In diesen Zusammenhang spielt die zunehmende Islamfeindlichkeit in westlichen Ländern eine Rolle, welche durchaus von manchen Menschen mit muslimischem Hintergrund als Bedrohung wahrgenommen wird und mitunter starke Gegenreaktionen provoziert. Ablehnung und Abwertung eines Elements der eigenen Identität – egal ob zugeschrieben oder vorhandenen – kann dazu führen, dass das, was von der Mehrheitsgesellschaft abgelehnt wird, von den Betroffenen versteckt und geleugnet oder aber noch stärker betont und selbstbewusst expressiv nach Außen getragen wird. Je marginalisierter ein Individuum jedoch ist, desto stärker muss es diese Aufwertung über die Abwertung des antagonistischen Gegenelements betreiben, da ihm die Ressourcen zu einer Selbstaufwertung auf anderem Wege fehlen.

Auch der Verlust der „Definitionsmacht über ‚richtig‘ und ‚falsch‘“, mit dem beispielsweise religiöse Menschen in unserer Gesellschaft konfrontiert sind, kann als Bedrohung erlebt werden. Das Gefühl, die Kontrolle zu verlieren, Orientierungslosigkeit und Normenverlust spielen bei gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit eine wesentliche Rolle (Zick/Küpper/Hövermann 2011: 166f.). Der Faktor Religiosität wird näher unter Punkt 2.2.5. besprochen.

Weitere Theorien bezüglich der Faktoren, welche das Bedürfnis nach Aufwertung der eigenen Gruppe durch Abwertung der „anderen“ Gruppe auslösen können, betreffen das Fehlen von richtigen Perspektiven zur Eingliederung in die erwachsene Gesellschaft durch Arbeit und Teil-

habe, selbst erfahrene Ausgrenzungen, Ungleichbehandlung und Diskriminierungen. Im folgenden Abschnitt sollen die für diese Erhebung relevanten – und daher keineswegs vollständigen – Erklärungstheorien zur Ursache von Abwertung näher beleuchtet werden.

2.2.1 Ökonomische Benachteiligung

Ressourcenknappheit, beispielsweise die Sorge um den Verlust von Arbeitsplätzen, wird in der Theorie häufig als Ursache für Konflikte zwischen Gruppen angegeben.

Zick, Küpper und Hövermann (2011), die gängige Theorien zu Ursachen für Vorurteile und Menschenfeindlichkeit untersuchten, konnten jedoch in ihrer großangelegten europäischen Befragung zu „Abwertung der Anderen“ keinen starken Einfluss ökonomischer Benachteiligung feststellen. „Finanzielle Zukunftssorgen sind für das Ausmaß Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit völlig unerheblich“ (ebd. 184).

Dabei wurde auch die sogenannte *Fraternal Relative Deprivation* erfasst, das heißt, das Gefühl, „dass die Eigengruppe im Vergleich zu einer Fremdgruppe schlechter gestellt sei“ (ebd. 177). Es zeigte sich, dass in Ländern mit hoher Einwanderungsquote dieser Faktor stärker relevant war, während in ärmeren Ländern die persönliche ökonomische Situation eher Einfluss hatte (ebd. 183f.). Während bei Zick et al. ausländische MitbürgerInnen die Fremdgruppe darstellten, stehen in der eigenen Erhebung jugendliche mit Migrationshintergrund im Fokus, welche im Vergleich zur Mehrheitsgesellschaft eindeutig stärker realer ökonomischer Benachteiligung ausgesetzt sind, beziehungsweise von struktureller Benachteiligung betroffen sind, welche sich negativ auf ihre berufliche Zukunft auswirken kann.

Wie Zick et al. jedoch darlegen, haben Untersuchungen zu Gefühlen von Benachteiligung wenig mit realer Deprivation zu tun, sondern basieren viel mehr auf „Benachteiligung im Vergleich zu anderen, zu den eigenen Erwartungen oder dem, was eine Person denkt, das ihr zusteht“ (ebd. 177). Es wird sich demnach als interessant erweisen, ob die benachteiligten jungen Menschen aus sozial-schwachen Milieus und vor allem jenen mit Migrationshintergrund hier ein anderes Muster aufweisen (siehe Kapitel 3).

Da es sich um Jugendliche handelt, die mehrheitlich noch bei ihren Familien leben, konzentriert sich die vorliegende Studie auf Zukunftserwartungen und Sorgen bezüglich jugendspezifischer Aufgaben (positiver Schulabschluss, Jobsuche) im Zusammenhang mit Abwertung.

2.2.2 Diskriminierungserfahrungen

„Als Antwort auf gemeinsame Diskriminierungserfahrungen versuchen Angehörige ethnischer Gruppen, durch wechselseitige Unterstützung und Belebung einer Gruppenkultur ihre Gruppe und ethnische Kultur zu stärken. Die Stärkung der ethnischen Gruppe wird Teil eines Widerstandes gegen Diskriminierung und Benachteiligungen.“ (Heckmann 1992: 32f.)

Viele Theorien zu Abwertung basieren auf der Annahme, dass erfahrene Benachteiligung dazu führen kann, selbst andere abzuwerten, um wieder ein positives Selbstbild zu erhalten. Indem Mehrheiten dazu neigen, Minderheiten anders oder schlechter zu behandeln beziehungsweise auszugrenzen und sie mittels diverser Stigmata zu markieren, regen sie auf Seiten der Minderheitengruppen einen Selbstverteidigungs- und Selbstbesinnungsprozess an, der identitätsstiftend wirken kann: „Anpassungs- und Assimilierungsdruck beziehungsweise offene Feindschaft gegenüber ethnischen Gruppen haben (...) häufig die Tendenz, deren Widerstand und ethnische Gruppenolidarität hervorzurufen beziehungsweise zu verstärken und somit auch von Seiten der ethnischen Mehrheiten zum Konstitutionsprozess ethnischer Minderheiten beizutragen“ (Heckmann 1992: 45). Jean-Paul Sartre (1945) hat in diesem Zusammenhang das Wort vom Antisemiten, der den Juden macht, geprägt, und damit überzeichnet, was sich weltweit ständig

wiederholt: Skepsis bis hin zu Feindschaft zwischen Gruppen stärkt innerhalb der jeweiligen *In-Group* den Zusammenhalt, lässt Intra-Gruppen-Gemeinsamkeiten übermäßig stark, Unterschiede zu anderen Gruppen bewusst und/oder unbewusst besonders groß empfinden beziehungsweise darstellen.

Die ethnische, religiöse, ethno-religiöse oder sonstige Minderheit muss ihre eigene Identität klar bestimmen, um sich gegen die Dominanz der Mehrheit abzugrenzen und ihren Mitgliedern Halt zu geben. Auf diese Weise trägt der Abgrenzungsvorgang dazu bei, den „Inhalt“ der eigenen Identität klar zu bestimmen und die Kultur einer Gruppe zu erhalten.

Das Stigma, das sich nicht ablegen lässt – beispielsweise die religiöse und teilweise auch ethnische Identität – wird in eine positive Eigenschaft der Gruppe umgedeutet: die Muslime und Musliminnen sind dann nicht mehr marginalisierte Opfer, sondern im Gegenteil Angehörige einer überlegenen Religion. So wird gewissermaßen aus der Not eine Tugend gemacht, was auch immer wieder Texte aus der Musik, vor allem der Rapkultur, illustrieren. Für das Individuum, das Teil der stigmatisierten Gruppe ist, ist eine solche Aufwertung und Umwertung durch und innerhalb seiner Gruppe wichtig, weil sie ihm Schutz und Loyalität bietet und die mangelnde Akzeptanz durch andere erträglicher macht (Goffman 1968: 52; zur Definition des Begriffs Stigmatisierung s. ebd., 19). Diese emanzipatorische Entwicklung verläuft jedoch in die falsche Richtung, wenn Aufwertung – aus Mangel anderer Optionen – nur über den Umweg der Abwertung Anderer geschehen kann.

Ob die Jugendlichen sich aufgrund unterschiedlicher Stigmata benachteiligt fühlen und ob dies mit eigenen Abwertungen gegenüber Anderen in Zusammenhang gebracht werden kann, wird in Kapitel 4 erläutert.

2.2.3 Soziale Beziehungen und Einbindungen

Sich zu einer Gruppe zugehörig fühlen und stabile, vertrauensvolle soziale Beziehungen zu haben (soziales Kapital) gilt als ein wichtiger Schutzfaktor vor Abwertung. Wie Zick, Küpper und Hövermann (2011) in ihrer großangelegten europaweiten Studie zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit zeigen, können Determinanten des sozialen Kapitals sehr unterschiedliche Einflüsse auf das Ausmaß der Abwertung haben: es kommt sehr auf die Art und Qualität der Kontakte an.

Niedrige Werte der Menschenfeindlichkeit hatten vor allem jene, die anderen Menschen ihr Vertrauen schenken können und angaben, dass auch heute noch „gute und stabile Freundschaften leicht“ aufzubauen seien (Zick/Küpper/Hövermann 2011: 160). Kontakt zu EinwandererInnen wirkte sich ebenfalls positiv auf weniger Fremdenfeindlichkeit aus, während viele Bekanntschaften in der Nachbarschaft einen negativen Einfluss hatten. Dies kann sich mitunter dadurch erklären lassen, dass soziale Beziehungen häufig sowohl ein verbindendes („bridging“) und ein abgrenzendes („bonding“) Element haben. Während innerhalb der Ingroup Unterschiede überbrückt werden, werden durch die starken Grenzziehungen gegenüber Außenstehenden neue Grenzen geschaffen (ebd.: 149). Organisationen und Vereine beispielsweise können eine demokratiefördernde Rolle haben, sie können aber auch stark exklusiv auftreten. Wie die AutorInnen vermuten, kann „die Zugehörigkeit zu Organisationen des exklusiven Typs (...) mit Abgrenzungsprozessen einhergehen“ (ebd.). Eventuell kann eine Nachbarschafts-Community ihren Zusammenhalt durch die Abwertung Auswärtiger stärken. Gruppen und Organisationen haben aber auch das Potenzial Abwertung zu verringern, wenn Toleranz und Offenheit in diesen Netzwerken gefördert werden. Hinzu kommt der positive Effekt sozialer Integration, die allgemein mit einer höheren Lebenszufriedenheit zusammenhängt – ein möglicher Schutzfaktor vor gruppenbezogener Abwertung und Menschenfeindlichkeit, allerdings keine Garantie dafür, frei von Vorurteilen zu sein (Napier/Thorisdottir/Jost 2010: 412). Eine Erkenntnis, welche auch die

vorliegende Studie stützt (siehe Kapitel 3). In der Abwertungs-Studie zeigt sich, dass die Einbindung in eine Organisation tendenziell die Neigung zu Abwertungen schwacher Gruppen etwas verringert.

Kapitel 5 dieses Berichts beschäftigt sich näher mit der Relevanz und dem Einfluss verschiedener Bezugsgruppen der Jugendlichen.

2.2.4 Identifikation mit räumlichen Einheiten & einer imaginären Gemeinschaft

Ähnlich wie mit der Einbindung in soziale Organisationen verhält es sich mit der Identifikation mit Nationalstaaten oder anderen räumlichen Kategorien: sie kann sich positiv oder negativ auf Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit auswirken. Prinzipiell spricht nichts dagegen, sich mit einem Herkunftsland, einer Staatengemeinschaft oder einer Dorfgemeinschaft zu identifizieren: positive Assoziationen mit nationaler Zugehörigkeit mögen Gefühle von Stolz, Heimat/Geborgenheit, Verwurzelung sein, die wichtig für den sozialen Zusammenhalt und das persönliche Wohlbefinden sein können. Allerdings gilt auch hier, dass In- und Exklusivität der jeweiligen Einheiten sich auf das Ausmaß der Abwertung Anderer auswirken. Während beispielsweise das klassische Konzept des Nationalstaats auf einer klaren (wenn auch nicht ohne Gewalt real durchsetzbaren), ethnischen und kulturellen Einheitlichkeit aller Mitglieder basiert, ist die Europäische Union ein viel offeneres gemeinschaftliches Gebilde, das unterschiedlichste Kulturen, Religionen, Sprachen, Traditionen etc. in sich vereinen will. So wird angenommen, dass die Identifikation mit einer Nation eher einen fördernden Effekt auf Abwertung hat, als das Gefühl „EuropäerIn“ zu sein, wie sich beispielsweise in der erwähnten Studie von Zick et al. so herausstellte.

Demgegenüber zeigt sich - neben dem zunehmenden Nationalismus der Mitgliedstaaten - in den letzten Jahren verstärkt, dass auch eine nach innen inklusiv wirkende Idee wie die der Europäischen Union starke Abgrenzungsvorgänge in Gang setzen kann. Den „Anderen“, so muss man wohl schließen, findet jede Gruppe für sich, die für sich selbst einen klaren Inhalt und ein ebensolches Profil definieren will, so also auch die EU mit ihrer zunehmend betonten Idee der „Wertegemeinschaft“. Bestimmte, deutlich wahrnehmbare Teile dieser Wertegemeinschaft, werden nicht müde zu betonen, dass die Nicht-EuropäerInnen andere, rückständige und keineswegs willkommene Werte besäßen.

Die Gefahr in der Identifikation mit einer Nation birgt deren zugrunde liegende Ideologie, der Nationalismus – „eine Form des politischen Denkens, die auf der Annahme beruht, daß soziale Bindung von kultureller Übereinstimmung abhängt“ (Gellner 1999: 17). Jede Form von Nationalismus beruht auf der starken, ungefragten Einbindung von Mitgliedern in die Nation sowie dem oft zwanghaften Ausschluss von „Nicht-Mitgliedern“, welcher auf unterschiedliche Weise gerechtfertigt werden muss (unter anderen auch durch Abwertung – z.B. Kriminalisierung von Nicht-Mitgliedern).

Es sei an dieser Stelle erwähnt, dass es sich dabei keineswegs um ein universelles oder notwendiges Konzept für alle Gesellschaften handelt, Nationen sind ein Konstrukt der Moderne (vgl. Gellner 1999).

Eine Nation stellt eine sogenannte „imagined community“ (Anderson 1988) dar, eine vorgestellte Gemeinschaft, so wie alle Gebilde, die als „Gemeinschaft“ verstanden werden, aber über die Möglichkeit, seine Mitglieder face-to-face kennenzulernen, hinausgehen.

Für jene, die durch den Zufall der Geburt (der eigenen oder der ihrer Eltern) Mitglieder sind, wird die Zugehörigkeit vorausgesetzt, sie müssen in der Regel keine Leistung erbringen. Zugewanderte haben im Gegensatz zu Einheimischen den Nachteil, dass ihre Loyalitäten in Frage gestellt werden, da sie nicht dieser vorgestellten Abstammungsgemeinschaft entstammen.

Die Identifikation mit einem Herkunftsland wird teilweise als Ausschlussgrund für die Identifikation mit dem Aufnahmeland verstanden, zumindest aber wird die Zugehörigkeit zum Aufnahmeland in Frage gestellt, da sie vom „Ideal fragloser Zugehörigkeit“ abweicht (Mecheril 2003: 297). Lange Zeit wurde daher angenommen, dass junge MigrantInnen, welche in zwei Kulturen aufwachsen, weder der Kultur ihrer Eltern, noch jener des Aufnahmelandes „richtig“ angehören würden. Zahlreiche jüngere Studien belegen jedoch, dass das „Zwischen-den-Stühlen-Sitzen“ der Jugendlichen mit Migrationsgeschichte jedenfalls in vielen Fällen eine Zuschreibung darstellt, die eher der Integrationsforderung als einem realen Gefühl oder Zustand der Jugendlichen geschuldet ist (Riegel/Geisen 2010: 43).

Es gibt Anlass zur Vermutung, dass neben der nationalen und der ethnischen Identifikation, das Gefühl heimatlos zu sein oder nirgendwo dazuzugehören, einen Einfluss auf Abwertung haben kann, da Orientierungslosigkeit und Desintegrationsgefühle als wesentliche Faktoren für abwertende/s Verhalten/Einstellung gesehen werden (Heitmeyer 2005). In Anbetracht der hohen Zahl an Jugendlichen mit Fluchtgeschichte unter den NutzerInnen der Offenen Jugendarbeit könnte dieser Aspekt möglicherweise relevant sein und wurde neben den Fragen nach Zugehörigkeit zu ihrem Grätzl, Wien, Österreich, dem Herkunftsland und Europa, abgefragt. In Anbetracht der Entwicklung hin zu zunehmender Relevanz überethnischer religiöser Zugehörigkeit im Vergleich zu nationalen und ethnischen Kategorien wurde die Frage nach Identifikationsangeboten um die Religionsgruppe erweitert.

2.2.5 Religiosität

Gleichsam wie bei Nationen, suggerieren die großen Welt-Religionen eine Einheitlichkeit und Gemeinschaft, welche imaginiert und idealisiert wird. Im Gegensatz zur Zugehörigkeit zum Nationalstaat ist es aber – zumindest im Christentum und im Islam – relativ einfach, Teil einer dieser Gemeinschaften zu werden.

Obwohl Religionen gerne als moralische Instanz für Fragen der Menschenwürde und als Anleitung für gutes Handeln präsentiert werden, scheint Religiosität Abwertungen eher zu verstärken als eine Schutzfunktion dagegen darzustellen, wie Zick, Küpper und Hövermann feststellten (2011: 166). In ihrer Studie kristallisierte sich heraus, dass das „Ausmaß an Sexismus und Homophobie mit zunehmender Religiosität deutlich ansteigt“ (ebd. 166). Dabei zeigte sich, dass auch ohne die Items zu Sexismus und Homophobie ein leicht positiver Zusammenhang zwischen Religiosität und Abwertung bestehen bleibt (ebd.). Hier ergeben sich verschiedene Erklärungsmuster, welche in Kapitel 7 erörtert werden. Ein wesentlicher Grund mag jedoch die Tatsache sein, dass die meisten Religionen, wie alle Ideologien, ein idealer Grundstein für abwertende Einstellungen sein können, da sie zu starken Dichotomien wie gut/böse, Himmel/Hölle, rein/unrein etc. neigen und damit ein simplifiziertes Weltbild mit niedriger Ambiguitätstoleranz vermitteln.

2.3 Dimensionen abwertender Einstellungen

Zur Analyse abwertender Einstellung bei den Befragten wurde mit Hilfe von sechs Dimensionen ein Abwertungsindex gebildet. Dabei wurden die Einstellungen zu Autoritarismus, geschlechtsbezogener Abwertung beziehungsweise Ablehnung von Gleichstellung, sexueller Abwertung, ethno-kultureller und rassistischer Abwertung und religiös-begründeter Abwertung erhoben. Im folgenden Teil soll auf die einzelnen Dimensionen abwertender Einstellungen der Jugendlichen sowie auf die Art der Erhebung eingegangen werden.

2.3.1. Autoritarismus beziehungsweise Demokratiedistanz

Autoritarismus ist ein Überbegriff für antidemokratische, auch faschistoide Einstellungen.

„Menschen mit autoritärem Charakter bewundern die Autorität und streben danach, sich ihr zu unterwerfen; gleichzeitig wollen sie selbst Autorität sein und andere sich gefügig machen“ (Erich Fromm 1941, netz-gegen-nazis.de).

Zur Bestimmung des Autoritarismusgrades wurden den Jugendlichen im Rahmen der standardisierten Erhebung vier Aussagen vorgelegt, die sie auf einer Skala mit vier Ausprägungen von „stimme nicht zu“, „unentschieden“, „stimme etwas zu“ bis „stimme ganz zu“ beantworten konnten:

- Jeder hat das Recht, seine Meinung frei zu sagen (+ = stimme nicht zu)
- Jeder hat das Recht, demonstrieren zu gehen (+ = stimme nicht zu)
- Wir brauchen keine Parteien, sondern einen starken Führer (+ = stimme etwas/ ganz zu)
- Alle Menschen sollten die gleichen Rechte haben (+ = stimme nicht zu)

Wenn alle Fragen wie oben in Klammer angegeben beantwortet wurden, wird der/die Befragte als stark in autoritären Denkmustern verhaftet eingeschätzt. Haben die Befragten auf 3 der 4 Items dergestalt geantwortet, wurde der Grad des Autoritarismus reduziert.

Jeder hat das Recht, seine Meinung frei zu sagen

Der Aussage „Jeder hat das Recht, seine Meinung frei zu sagen“ stimmten 89% der Befragten zu. 8% stimmten etwas zu, 2% waren unentschieden und weniger als 1% stimmte nicht zu. Unterschiede nach Religionszugehörigkeit konnten keine festgestellt werden.

Jeder hat das Recht, demonstrieren zu gehen

Der zweiten Aussage „Jeder hat das Recht, demonstrieren zu gehen, stimmten bereits deutlich weniger Jugendliche (63%) ganz zu. 20% stimmten etwas zu, 9% waren unentschieden und 8% stimmten nicht zu.

Wir brauchen keine Parteien, sondern einen starken Führer

Der Aussage „Wir brauchen keine Parteien, sondern einen starken Führer“ stimmten 13% ganz und 6% etwas zu, unentschieden waren 13% und 68% stimmten dieser Aussage nicht zu. Bei dieser Indexausprägung zeigt sich ein signifikanter Unterschied zwischen den Religionsgruppen: Jugendliche mit muslimischer Zugehörigkeit weisen eine signifikant höhere Zustimmung für „starken Führer“ auf.

Alle Menschen sollten die gleichen Rechte haben

Der vierten Aussage „alle Menschen sollten die gleichen Rechte haben“ stimmten 86% ganz und 6% etwas zu, 3% waren unentschieden und 5% stimmten nicht zu. Auch hier lässt sich ein signifikanter Unterschied zwischen den Religionsgruppen ausmachen: Jugendliche mit muslimischem Hintergrund stimmen dieser Aussage deutlich weniger oft zu als Jugendliche mit katholischem Hintergrund.

Zusammenfassung

Im Allgemeinen liegt der Autoritarismus auf niedrigem bis mittlerem Niveau: bei 71% der Jugendlichen konnte kein Autoritarismus festgestellt werden. Nur eine einzige Person (1+1+1+1) kann in dem Index zu der Gruppe der starken Demokratiedistanz gezählt werden, 3% gehören

in die mittlere Gruppe (1+1+0+0 oder 1+1+1+0). Zu der Gruppe des schwachen Autoritarismus hingegen gehören ein Viertel der Befragten (1+0+0+0).

Verglichen nach Religionszugehörigkeit zeigt sich ein signifikanter Unterschied zwischen katholischen und muslimischen Jugendlichen, allerdings auf sehr niedrigem Niveau: während bei der Gruppe der katholischen Jugendlichen niemand eine mittlere oder starke Demokratiedistanz aufweist, weisen muslimische Jugendliche zu 4% eine mittlere Demokratiedistanz und zu einem Prozent eine starke auf.

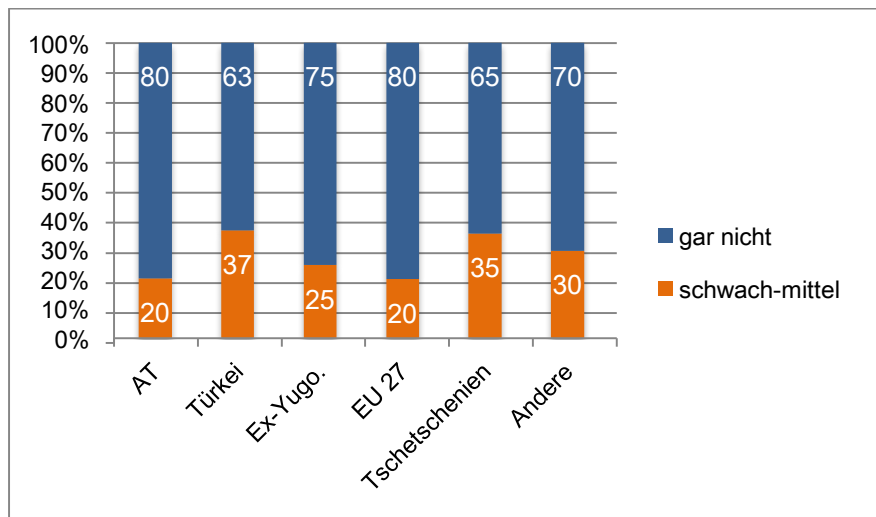
Aus der qualitativen Befragung geht zudem hervor, dass die Jugendlichen mit niedrigem Bildungsniveau sich nicht für politische Belange interessieren. Sie begrüßen es, wählen zu dürfen, richten ihr Wahlverhalten aber mehrheitlich nach den Eltern oder würden ihr Wahlrecht gar nicht in Anspruch nehmen.

Tabelle 6: Demokratiedistanz - Index

	%	N
stark	0,2	1
Schwach bis mittel	28,7	115
gar nicht	71,1	285

(N=401) Wenn auf 2 bis 3 der 4 Items so geantwortet: 1+1+0+0=mittel, etc.

Abb. 7: Demokratiedistanz nach Herkunft



(N=401)

2.3.2 Ablehnung von Gleichstellung der Geschlechter

Zur Erhebung der Einstellung zu geschlechtsbegründeter Abwertung wurden den Jugendlichen drei Aussagen vorgelesen, die auf die Ablehnung von Gleichstellung schließen lassen. Auf deren Basis wurde ein Index der Abwertung aufgrund des Geschlechts gebildet. Wenn ein Befragter oder eine Befragte der Aussage „Zu Hause sollten beide Eltern gleich viel zu sagen haben“ nicht zustimmt und den Aussagen „Für Frauen ist Bildung nicht so wichtig, weil sie eher zu Hause bleiben sollten“ und „In der Erziehung sollten Jungen mehr Wert sein als Mädchen“ etwas beziehungsweise ganz zustimmt, so gehört er/sie der Gruppe an, die sehr stark geschlechtsspezifisch abwertet.

Beantwortete der/die Befragte zwei oder drei der Items so, wurden sie der Kategorie der mittleren Abwertung beigeordnet, wenn keine der Aussagen wie oben beantwortet wurde, der Kategorie ‚gar keine Abwertung‘. Bloß zwei der Befragten, also 1%, müssen der Gruppe der starken Abwertung zugeordnet werden, während 17% mittlere Abwertung aufzeigen und 82% keine Abwertungstendenzen in diesem Bereich haben.

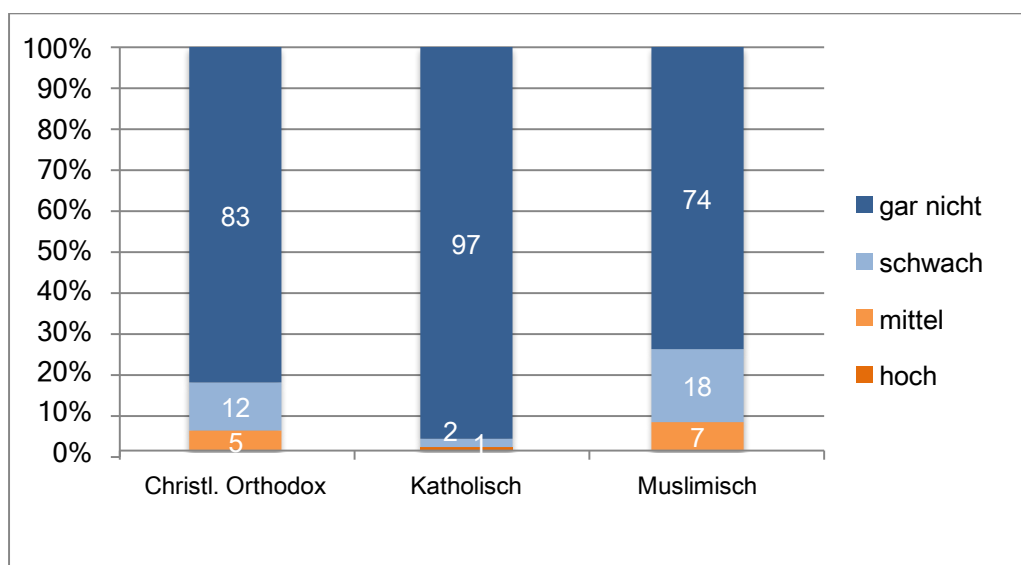
Tabelle 7: Abwertung von Gleichstellung - Index

	%	N
Starke Abwertung	0,5	2
Mittlere Abwertung	17	69
Keine Abwertung	82	330

(N=401) Wenn auf 2 der 3 Items so geantwortet: 1+1+0=mittel, etc.

Auch in dieser Dimension zeigt sich ein signifikanter Unterschied zwischen den Religionsgruppen: Jugendliche mit muslimischem Hintergrund werten öfter aufgrund von geschlechtsspezifischen Merkmalen ab als Jugendliche mit christlichem Hintergrund.

Abb. 8: Geschlechtsspezifische Abwertung nach Religionszugehörigkeit



(N= 360; 88 katholische, 58 christl. orthodoxe und 214 muslimische Jugendliche)

Qualitative Einbettung der Ergebnisse

„Der Vater ist der König des Hauses.“ (Kemal, 16 Jahre)

Das geringe Ausmaß an geschlechtsspezifischer Abwertung kann durch die Ergebnisse der qualitativen Interviews nicht bestätigt werden. Die Jugendlichen mögen auf konkrete Fragestellungen möglicherweise im Sinne einer sozialen Erwünschtheit antworten, während sich in den persönlichen Gesprächen, in denen die Jugendlichen mehr Raum haben, ihre Vorstellungen zur Gleichstellung zu erklären, zeigt, dass die Beziehung der Eltern zueinander und welche Rolle diese Zuhause einnehmen, die Sicht der Jugendlichen stark prägt. „Bei uns ist halt der Vater Herr im Haus“, erklärt der 17-Jährige Miro und ergänzt für sich selbst: „Also ich bin quasi der Chef, aber man darf jetzt aber nicht sagen so...also die Frau soll auch Freizeit haben“.

Besonders türkeistämmige Jugendliche wiesen ein klar traditionelles Rollenverständnis auf, in welchem der Mann das Familienoberhaupt und den Ernährer darstellt, während die Frau untergeordnet und für den Haushalt zuständig ist. Dies entspricht dem klassischen Familienbild in konservativ-traditionellen Kreisen (vgl. El-Mafaalani/Toprak 2011). Für einen Teil der Befragten ist die Vorstellung selbstverständlich, dass der Mann der Frau übergeordnet ist. Mahmud, 16, ist überzeugt: „Mann und Frau sind nicht gleich...Der Mann ist der Stärkere, die Frau sollte zuhause bleiben“.

Auch Kemal ist mit einem klassischen Rollenbild aufgewachsen und sieht keine Problematik in der klassischen Aufgabenteilung: „Also mein Vater sagt nie zu meiner Mutter: ‚Mach das, mach das‘, aber meine Mutter macht alles allein“.

Der 16-Jährige Omar hingegen möchte zwar eine gleichberechtigte Beziehung mit einer zukünftigen Partnerin führen, räumt aber zugleich ein, dass es zwar „okay“ wäre, wenn seine Frau mehr als er selber verdienen würde, es „aber im Hinterkopf das männliche Ego“ stören würde.

Veränderungen, auch die tiefergehende Bereitschaft zum Hinterfragen und Verändern, sind teilweise in Ansätzen erkennbar, wenn die Jugendlichen einräumen, den Haushalt teilen oder helfen zu wollen; dennoch besteht ein Selbstverständnis von normativen Geschlechterrollen. Die Jugendlichen nehmen wahr, dass auch andere Rollenbilder von Mann und Frau existieren, haben jedoch das Gefühl, dass dies nicht mit ihrer Kultur vereinbar sei.

„Ich weiß nicht, bei uns ist es halt so in unserer Kultur, die Frau bleibt zuhause, der Mann geht arbeiten“ (Miro, 17 Jahre).

2.3.3. Sexuelle Abwertung

Zur Erfassung von sexueller Abwertung wurden den Jugendlichen Fragen über Einstellungen zu Beziehungen und vorehelichem Sex bei Jungen und Mädchen gestellt. Dabei wurde untersucht, ob die Jugendlichen einen Unterschied machen, wenn es sich um einen Jungen oder ein Mädchen handelt.

Die möglichen Antwortkombinationen für den Index der Sexuellen Abwertung wurden wie folgt verwendet:

- Dass Mädchen einen festen Freund haben = nie ok + dass Jungen eine feste Freundin haben = manchmal oder immer ok
Bzw.
- Dass Jungen eine feste Freundin haben = nie ok + dass Mädchen einen festen Freund haben = manchmal oder immer ok *
und
- Dass Mädchen vor der Ehe Sex haben = nie ok + dass Jungen vor der Ehe Sex haben = manchmal oder immer ok
Bzw.

- Dass Jungen vor der Ehe Sex haben = nie ok + dass Mädchen vor der Ehe Sex haben = manchmal oder immer ok *

* Diese Antwortkombination kommt nur marginal vor

Ist es ok, dass man eine/n Partner/in hat?

Dass Mädchen einen festen Freund haben, finden 57% der Befragten immer ok. 32% finden es sei manchmal ok und 11% finden es nie ok. Dass Jungen eine feste Freundin haben, finden hingegen 68% immer und nur 6% nie ok.

Ist vorehelicher Sex ok?

In der quantitativen Befragung finden 27% der Befragten Geschlechtsverkehr vor der Ehe „manchmal“ und 28% „immer“ akzeptabel. In diesem Punkt unterscheiden sich die Jugendlichen mit muslimischer Prägung mit 62% gänzlicher Ablehnung von vorehelichem Geschlechtsverkehr deutlich von den Jugendlichen mit katholischem Hintergrund, von denen nur rund 21% diese Einstellung teilen. Nur 9% finden, dass vorehelicher Sex für Jungen immer ok ist, während das für Mädchen „nie“ gilt. Somit ist die Gruppe derer, die grundsätzlich sexuelle Abstinenz vor der Ehe befürworten, wesentlich größer als jene, die hier einen Unterschied zwischen Mann und Frau macht. Ahmad Mansour (2015: 130) verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass mit der zunehmenden Religiosität die Jungfräulichkeit bis zur Ehe sowohl von Frauen als auch von Männern gefordert wird. Dadurch wird das patriarchale Männlichkeitskonzept aufgebrochen, das den Männern sexuelle Freizügigkeit erlaubt, Frauen jedoch nicht. Mit zunehmender Religiosität findet eine egalitäre Unterwerfung in eine rigide Sexualmoral statt, in der Gleichheit der Geschlechter in dem Sinne gefördert wird, dass sie von beiden Teilen eine sexuelle Abstinenz verlangt. Dies erklärt mitunter, warum sich junge Frauen von einer strengen Auslegung des Islams gerade in salafistischen Kreisen zum Teil angezogen fühlen: ihnen erscheint die bedingungslose Enthaltensamkeit für beide Geschlechter fairer.

Auf den Einfluss auf Religiosität bezüglich sexueller Einstellungen wird in Kapitel 7 eingegangen.

Zusammenfassung

Der größte Teil der Befragten (88%) weist gar keine sexuelle Abwertung auf, knapp 10% haben eine mittlere abwertende Einstellung und 2% müssen als stark sexuell abwertend gesehen werden.

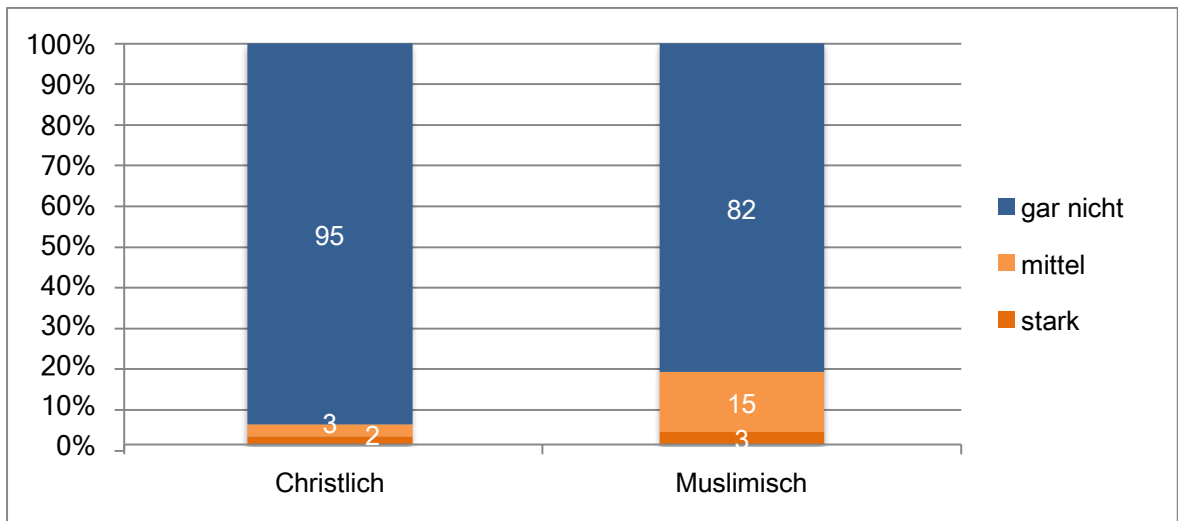
Tabelle 8: Sexuelle Abwertung

	%	N
Stark sexuelle Abwertung	2,5	10
mittel sexuelle Abwertung	9,7	39
Keine sexuelle Abwertung	87,8	352

(N=401) Wenn auf 1 Item so geantwortet: 1+0= mittel, 1+1= stark

Ein signifikanter Unterschied kann auch bei dieser Indexbildung zwischen Jugendlichen mit christlichen und Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund festgestellt werden.

Abb. 9: Vorhandensein von sexueller Abwertung nach Religionszugehörigkeit



(N= 360; 146 christliche und 214 muslimische Jugendliche)

Qualitative Einbettung

In den qualitativen Interviews haben wir die Jugendlichen allgemein gefragt, ob jeder Mensch, unabhängig von seinem Geschlecht, das Recht habe, frei zu entscheiden, wen er/sie lieben, welchen Lebensweg er oder sie wählen, wie er/sie sich anziehen möchte etc.

Dabei zeigte sich deutlich der Doppelstandard mit dem viele männliche Jugendliche auf Sexualität blicken: „Die Frau muss bis zur Hochzeit Jungfrau sein. – Und der Mann? – Ich weiß nicht, ich glaub Männer können das gar nicht aushalten.“ (Dejan, 16 Jahre)

Die Jugendlichen haben eine relativ genaue Vorstellung davon, wie sich eine potenzielle Partnerin, aber auch weibliche Familienmitglieder zu verhalten haben:

„Frauen haben auch Freizeit, aber sie dürfen halt nicht fortgehen wegen der Gefahr des Trinkens und Betrugens.“ (Miro, 17 Jahre)

„Die Frau soll nicht arbeiten, die soll zuhause Haushalt machen, nicht draußen wo tausende Männer sind.“ (Mahmud, 16 Jahre)

„Natürlich darf sie nicht alles machen was ich mache, zum Beispiel abends ab einer bestimmten Uhrzeit mit Freunden ausgehen... sie soll nicht so viel ausgehen, bei uns Türken ist das nicht erlaubt.“ (Attila, 19 Jahre)

Dabei ziehen sie eine deutliche Grenze zwischen Mädchen und Frauen „ihrer“ Kultur und jener der „Anderen“.

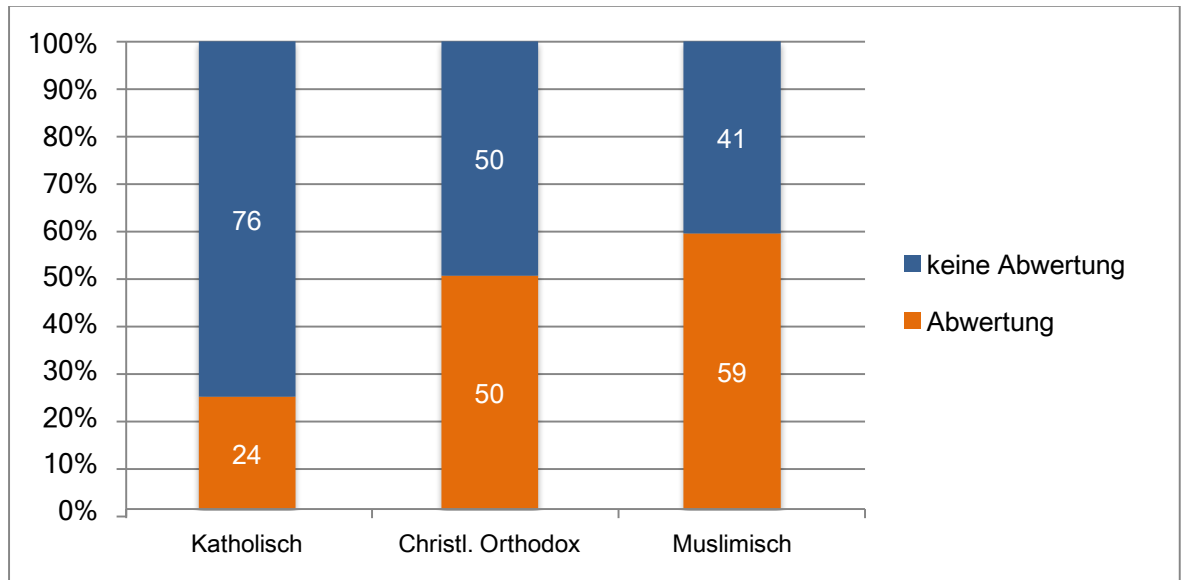
2.3.4 Homosexualität

Im Weiteren wurde erhoben wie die Jugendlichen zu Homosexualität stehen. Dabei wurde gefragt, ob Homosexualität immer, manchmal oder nie ok sei.

Daraus wurden zwei Typen erstellt: jene die abwerten (Homosexualität = nie ok), und jene die nicht abwerten beziehungsweise unentschieden sind (Homosexualität = manchmal oder immer ok). Der Anteil jener Jugendlicher, die Homosexualität abwerten, ist vergleichsweise hoch: fast

die Hälfte der Befragten wertet aufgrund der sexuellen Orientierung ab (46%). Dabei werten Jugendliche mit muslimischem Hintergrund Homosexualität mehr als zweimal so oft ab, wie Jugendliche mit katholischem Hintergrund. Auch unter den orthodoxen Jugendlichen liegt der Anteil mit homophoben Einstellungen bei 50% (29 von N 58).

Abb. 10: Vorhandensein von Abwertung von Homosexualität nach Religionszugehörigkeit



(N= 360; 88 katholische, 58 christl. orthodoxe und 214 muslimische Jugendliche)

Ablehnung von Homosexualität sehr hoch

Aus den qualitativen Interviews zeigte sich sehr deutlich, dass Homosexualität von vielen jungen Männern abgelehnt und abgewertet wird, die Ausprägungen dieser allesamt abwertenden Einstellungen jedoch sehr unterschiedlich sind. Das Spektrum reicht von einer tolerierenden Haltung, solange die „abnorme Neigung“ versteckt bleibe, bis zu hochgradiger Aggressivität und dem Wunsch dieses Fehlverhalten zu sanktionieren.

Omar (16 Jahre) zählt zu jenen, die Homosexualität tolerieren, solange sie nicht nach außen getragen wird: *„Ich hab nichts gegen Homosexuelle oder Transsexuelle aber die sollen ihre Sexualität lieber daheim lassen“*. *„Ich hab jetzt nichts dagegen, ich würde es jetzt aber nicht sehr schön finden, wenn sich da zwei Schwule küssen würden“*, erklärt der gleichaltrige Dejan im selben Tenor. *„Schwule provozieren“* damit, glaubt er.

„Homosexuelle Paare sollen sich nicht in der Öffentlichkeit küssen, das ist abstoßend... Wir erfüllen ihnen den Wunsch, homosexuell sein zu dürfen, darum sollen sie uns den Wunsch erfüllen, es nicht zu zeigen“, meint Ilyas (18 Jahre).

Dabei zeigt sich eine sehr geringe Ambiguitätstoleranz bei manchen Jugendlichen: Die mediale Präsenz von Transsexuellen wie der Sängerin Conchita Wurst, kommt dem sich sonst sehr offen gebenden Omar wie ein Sittenverfall vor: *„Früher, als ich klein war mit sechs Jahren – ich hab einen kleinen Bruder, der ist jetzt sechs – da hab ich Cartoons geguckt, aber da waren keine transsexuellen Frauen, ich meine Hallo, das verstört die neue Generation“*.

„Ich habe nichts dagegen, aber...“ waren demnach die häufigsten Kommentare zum Thema und weichen damit wohl kaum stark von der Meinung der Mehrheitsbevölkerung ab. Kemal und Mahmud (beide 16 Jahre) hingegen stehen mit ihren Reaktionen am anderen Ende des Spektrums: *„Wenn ein Freund oder Bruder schwul wäre, würde ich ihn umbringen“*. Auf Nachhaken rela-

tiviert Kemal diese radikale Aussage, den Kontakt würde er dennoch abbrechen. Nicht so Mahmud, er beharrt darauf, dass er sogar seinen besten Freund „schlagen und einsperren“ würde, wenn dieser sich als homosexuell outen würde.

Als Ursache für ihre Ablehnung geben die Jugendlichen vornehmlich an, dass dies „gegen die Natur“ und von Gott so nicht vorgesehen sei. Die Jugendlichen weisen zum Teil starken Ekel, aber auch Besorgnis über gesellschaftlichen Werteverfall und „Ansteckungsgefahr“ auf. Viele äußerten Ängste, dass ein homosexueller Bruder oder Freund ihre eigene „Männlichkeit“ – die auf Heterosexualität beruht – in den Augen Anderer in Frage stellen könnte.

So teilten viele der Befragten die Bedenken des 22-Jährigen Andreas: „Man hat einfach Angst, dass einer dich angreift, dir zu nahe kommt“, da man dann ebenfalls für schwul gehalten werden könne. Dabei wird auch starker Druck innerhalb der Peergroups aufgebaut bei diffamierenden Aussagen über Homosexuelle und Witzen mitzumachen. Zu „weibliches“ Verhalten wird mit der Bezeichnung „schwul“ bestraft. Für jene Jugendlichen, die selber homosexuell sind, ist es in solchen Milieus fast unmöglich sich zu ihrer Sexualität zu bekennen.

„Muslimische Jungen werden zu körperlicher und geistiger Stärke, Dominanz und selbstbewussten Auftreten, insbesondere in Hinblick auf die Übernahme von männlichen Rollenmustern, erzogen“, schreiben El-Mafaalani und Toprak (2011: 81). Wie El-Mafaalani und Toprak erläutern, ist nach diesem strikten Rollenverständnis, in dem jede Schwäche mit „Frau-Sein“ assoziiert wird, selbst eine platonische Freundschaft zu einem homosexuellen Mann nicht geduldet, da dies eine Frauenrolle darstellt (ebd.). Dass dies natürlich nicht nur für muslimische Jugendliche gilt, zeigen neben zahlreichen Genderstudien unsere Interviews, in denen auch Jugendliche mit anderen Religionshintergründen dieses Männerbild verinnerlicht haben.

Es zeigte sich zudem dass große Unwissenheit zu dem Thema herrscht: „*Wird man schwul geboren oder passiert das einfach, das habe ich mich schon immer gefragt*“, so Dejan.

„Ich dachte früher, es gibt nur in Österreich Schwule, in Serbien gibt es sowas nicht“, erzählt Miro.

Der afghanische Flüchtling Amer hingegen ist über dieses Ausmaß an Homophobie in Österreich überrascht, er dachte, nur in Afghanistan sei man homophob. Er selber gehört zu den wenigen, die keine Vorurteile gegenüber Homosexuellen und Transgender-Personen haben, so wie jene wenigen Jugendlichen, die über Freundschaften mit einer Person homosexueller Orientierung berichten.

Aufklärung und Kontakte zu anderen Jugendlichen und Bezugspersonen, die offen homosexuell sind oder homophobe Vorurteile nicht teilen und ihnen widersprechen, könnten bei jenen Jugendlichen, die eher aus Unsicherheit und Unwissen homophobe Aussagen tätigen, Wirkung zeigen.

2.3.5 Ethnokulturelle-rassistische Abwertungen

Zur Bildung eines Index zur Messung ethnokultureller beziehungsweise rassistischer Abwertung wurde die Einstellung gegenüber gemischt nationalen Ehen und zu anderen ethnischen Gruppen erhoben.

- Gemischt nationale Ehen = nie ok = abwertend.
- Einstellungen zu ethnischen Gruppen (Österreichern, Türken, Ex-Jugoslawen, Tschetschenen, Russen, Kurden, Arabern, Roma/Sinti und schwarzen Menschen) = sehr negativ und etwas negativ= abwertend.

Die Skala der Antworten beinhaltet 10 Items, der Index wird also von Null bis einschließlich zehn gebildet. Das Antwortverhalten der Befragten wurde entlang von Perzentilen unterteilt, woraus sich

fünf Gruppen der ethnokulturellen-rassistischen Abwertung ergeben (von „gar nicht“ bis „sehr stark“).

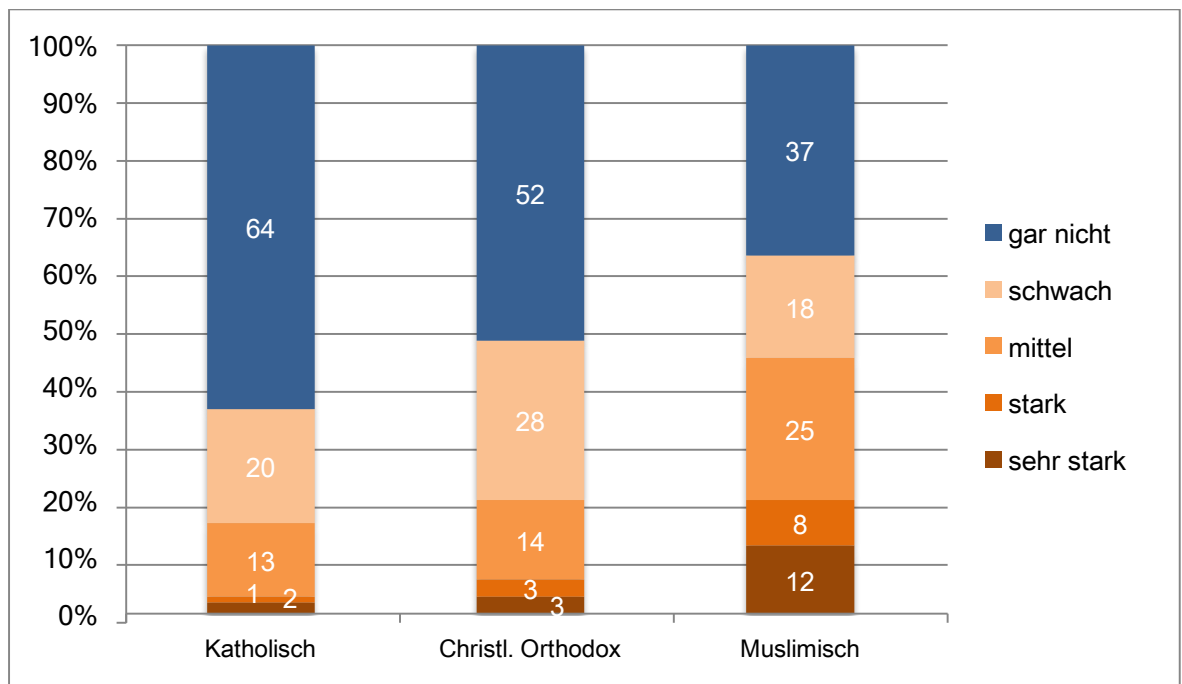
Gesamt gesehen wertet fast die Hälfte der Befragten gar nicht ab, schwache und mittlere Abwertung trifft auf jeweils rund 20% zu und die Gruppen starker und sehr starker Abwertung ergeben gemeinsam ca. 15%. Einen deutlichen Unterschied gibt es auch hier wieder zwischen den Religionsgruppen: während 2% der Jugendlichen mit katholischem Glaubensbekenntnis und 3% jener mit orthodoxem sehr stark abwerten, tun dies bei den Jugendlichen mit muslimischer Religionszugehörigkeit 12%. Stark werten 1% der katholischen Jugendlichen, 3% der orthodoxen und 8% der muslimischen Jugendlichen ab, und eine mittlere Abwertung liegt bei den katholischen Jugendlichen bei 13%, bei orthodoxen bei 14% und bei den muslimischen Jugendlichen bei 25%.

Tabelle 9: Ethnokulturelle/Rassistische Abwertung Index

	%	N
sehr stark	8	33
stark	6	22
mittel	20	82
schwach	20	78
gar nicht	46	186

(N=401) Wenn auf 2 bis 3 der 4 Items so geantwortet: 1+1+0+0=mittel, etc.,

Abb.11: Ausmaß ethnokultureller/rassistischer Abwertung nach Religionszugehörigkeit



(N= 360; 88 katholische, 58 christl. orthodoxe und 214 muslimische Jugendliche)

Qualitative Einbettung

„Zigeuner mag ich nicht, sie sind ekelhaft, stinken.“ (Mahmud, 16 Jahre)

„Ich kenne Zigeuner, die klauen.“ – „Aber deine Freunde klauen doch auch.“ – „Ja, aber die klauen anders, Zigeuner lügen und so.“ (Miroslav, 16 Jahre)

In den qualitativen Interviews waren kaum rassistische Abwertungen nachweisbar. Im Gegenteil: die Jugendlichen haben häufig einen ethnisch sehr vielfältigen Freundeskreis und bekannte Konflikte, wie beispielsweise zwischen den MigrantInnen aus den jeweiligen BKS-Staaten, spielten zumindest in unserem Sample für die Beziehungen der Jugendlichen keine Rolle. Dennoch sind die Jugendlichen keineswegs frei von Vorurteilen, die teils auf persönliche Erlebnisse und Einzelfälle, teils auf die Meinung anderer zurückgehen.

Besonders die Frage, wie die Jugendlichen über die Bevölkerungsgruppe der Roma und Sinti, mit der Bezeichnung „ZigeunerInnen“ erläutert, denken, brachte eine Riege an Vorurteilen hervor. Sie seien Sozialschmarotzer und hätten ein „Ganoven-Gen“, sie würden sich „wie Karnickel“ (Ilyas, 18 Jahre) vermehren. Vornehmlich werden sie als Bettler wahrgenommen und im nächsten Schritt mit der berüchtigten „Bettlermafia“⁸ in Verbindung gebracht. „Bettlermafia ist ein Thema bei uns in der FPÖ...es gibt diese gefakten Rollstuhlfahrer, die echten Bettlern schaden“, erklärt Helmut (19 Jahre). Und Ilyas meint, dass ihm „echte Bettler“ leid täten: „die betteln ja nicht ohne Grund, die sind ja arm“.

2.3.6 Religionsbegründete Abwertungen: Abwertung Religiöser Gruppen

„Alle meine Freunde hassen Juden.“ (Seyidbeg, 16 Jahre)

Zur Erfassung religiös bedingter Abwertung wurde die Einstellung der Jugendlichen zu drei verschiedenen Religionsgruppen (ChristInnen, MuslimInnen, Juden und Jüdinnen) erfragt.

Folgende Items wurden verwendet: wenn die Einstellungen gegenüber ChristInnen, MuslimInnen und Juden und Jüdinnen sehr negativ oder etwas negativ sind, werden sie als abwertend eingestuft.

Hohe Wertschätzung zwischen MuslimInnen und ChristInnen

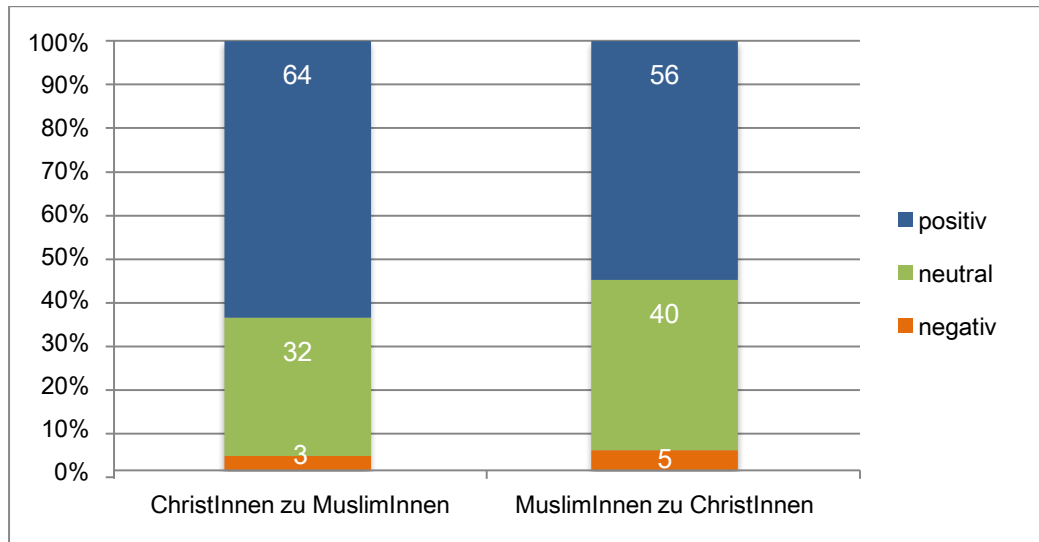
Zieht man die Zahlen christlicher Jugendlicher zu religiös motivierter Abwertung heran, zeigt sich, dass im Gegensatz zur generellen Islamfeindlichkeit beziehungsweise Islamfeindlichkeit der Gesellschaft die Abwertung von Einzelpersonen sehr niedrig ist. Die Einstellung der Jugendlichen mit katholischem Hintergrund gegenüber MuslimInnen ist mit einer überwiegenden Mehrheit sehr positiv bis neutral. Nur 6% haben etwas negative Gefühle. Bei den Jugendlichen mit christlich-orthodoxem Hintergrund ist die Wertschätzung sogar noch stärker: keiner dieser Jugendlichen äußerte negative Gefühle gegenüber MuslimInnen, die Mehrheit (48%) gab ihre Einstellung als „sehr positiv“ an. Auch Jugendliche mit muslimischem Hintergrund hegen bis auf 4% keinerlei Abwertung gegenüber ChristInnen oder Christlich-Orthodoxen.

Eine mögliche Erklärung für diese gegenseitige Wertschätzung liegt möglicherweise in den gemischten Bekanntschaften. Im Gegensatz zur Gesamtgesellschaft haben die Jugendlichen in den Jugendeinrichtungen häufig gemischte Kontakte und Freundeskreise. Nach der Kontakt-

⁸ Stephan Benedik, Historiker und Kulturwissenschaftler an der Universität Graz, und Mitautor des Buchs „Die imaginierte „Bettlerflut“. Transnationale Migrationen von Roma/Romanija: Konstrukte und Positionen“ meint im Interview mit derStandard (9. April 2014) zum Thema: „Die Debatten sind ganz stark von Rassismus geprägt. Bettler werden pauschal als Roma wahrgenommen, unabhängig davon, ob sie sich selbst als solche verstehen. Die Unterstellung, dass es sich um eine einzige Gruppe handelt, vermittelt den Eindruck, dass es einen großen Clan gibt, eine Familie mit einem „Boss“, der alles kontrolliert. So entsteht das Bild der ‚Bettlermafia‘“.

theorie reduzieren positive Kontakte gegenseitige Vorurteile und Abwertungen. Da scheint die Jugendeinrichtung in der sich die Jugendlichen gut aufgehoben fühlen (siehe Kapitel 9) einen guten Rahmen zu bieten.

Abb. 12: Abwertung ChristInnen und MuslimInnen

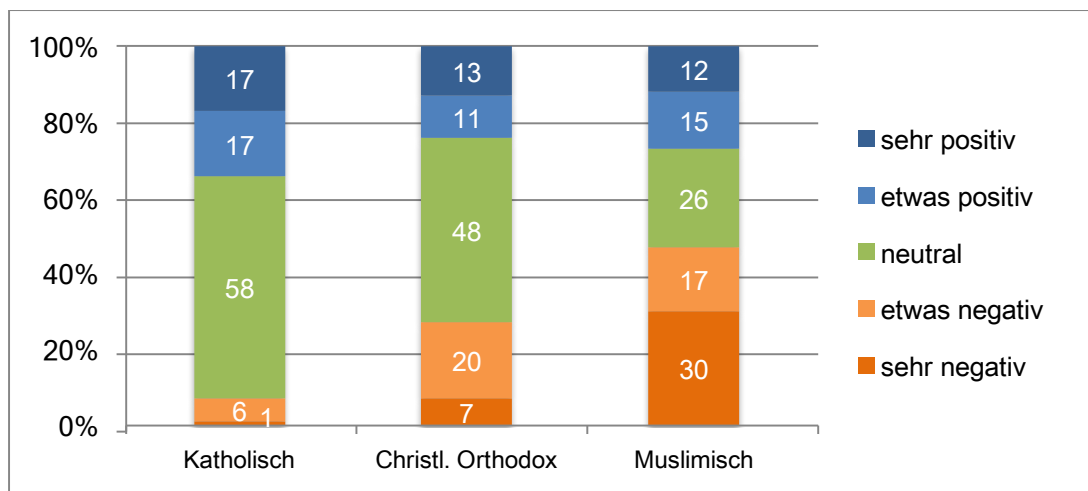


(N=360; 146 ChristInnen und 214 MuslimInnen)

Hoher Antisemitismus bei muslimischen Jugendlichen

33% aller Jugendlichen haben eine etwas oder sehr negative Einstellung zu Menschen, die der jüdischen Religion angehören. Bei muslimischen Jugendlichen ist der Antisemitismus signifikant stärker zu beobachten als bei Jugendlichen mit christlichen Hintergrund. Wobei bei den orthodoxen Jugendlichen die antisemitischen Einstellungen stärker vertreten sind als bei katholischen Jugendlichen. Allerdings ist hier die Fallzahl geringer. Fast die Hälfte der Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund (47%) wertet Juden und Jüdinnen sehr stark oder stark ab. 27% (N=15!) der Jugendlichen mit christlich-orthodoxem Hintergrund haben antisemitische Einstellungen. Einzig bei Jugendlichen mit katholischer Religionszugehörigkeit ist dieser Wert relativ niedrig bei 7%.

Abb. 13: Antisemitismus nach Religionszugehörigkeit



(N= 353; 86 katholische, 54 christl. orthodoxe und 213 muslimische Jugendliche)

Der Wert bei den Jugendlichen mit christlichem Hintergrund ist auch im Vergleich zu dem Antisemitismus in der Mehrheitsbevölkerung sehr niedrig: Laut der Studie des Kommunikationswissenschaftlers Maximilian Gottschlich (2012) hat jede/r zweite ÖsterreicherIn antisemitische Vorurteile. Wie die qualitativen Ergebnisse zeigen, sind Vorurteile und Stereotype über Juden unter den Jugendlichen stark verbreitet:

„Ich kenne ein paar Juden die okay sind, wenn man nicht wüsste dass sie Juden sind...sind auch Menschen und haben ein Recht zu leben“, sagt Helmut, der Mitglied der FPÖ ist.

Miroslav glaubt, dass Juden „*sehr kluge Menschen*“ sind, die „*viel Geld*“ haben.

Einige wussten nicht genau, warum sie jüdische Menschen nicht leiden können:

„Problem? Christ, naja, aber Juden, ich mag sie nicht. ...kenne keine, aber ich mag sie nicht, weiß selber nicht warum. ... ich denke, dass kommt von den Freunden, nicht von der Familie, die sagen mir nicht, wen ich mögen soll“, meint Mahmud (16 Jahre). Der Hass gegenüber Juden ist für viele Jugendliche ganz normal, als wäre es etwas, dass dazugehört:

"Alle von meiner Generation, ich kenne ur viele Leute, hab ich Ihnen eh gesagt, ich kenne fast ganz Wien, alle hassen Juden, alle“, ist Kemal überzeugt.

„Und man kann Witze über Juden machen, ich mach auch gern Witze über Juden und hör mir gerne Witze über Juden an, insofern habe ich nichts wirklich gegen sie, ich toleriere ihre Religion, aber die Gründung von Israel wird immer ein Grund sein, über den man sich streiten kann.“ (Ilyas, 18 Jahre)

Die Ablehnung seitens der muslimischen Jugendlichen speist sich besonders durch den Nahost-Konflikt und die Solidarisierung mit der palästinensischen Bevölkerung. Der 16-jährige Kemal begründet seinen Antisemitismus mit dem Nahost-Konflikt: *"Juden sind meine Feinde. Alle Juden. - Warum? ... Sie töten kleine Kinder, also Gaza, Sie wissen das eh, oder?"*. Wie die qualitativen Interviews zeigten, steht dabei jedoch wenig informierte Kritik an der Politik des Staates Israel dahinter, viel mehr speisen die Jugendlichen ihren Hass aus Propagandavideos aus dem Netz oder aus Verschwörungstheorien, ohne die Quellen der Videos und den Hintergrund des tatsächlichen Konfliktes zu kennen. Der 19-jährige Attila sagt dies explizit: *"Es gibt Videos auf youtube...Soldaten, die sagen: ‚Ja mir gefällt, wenn die Palästinenser sterben‘, und überhaupt eine Politikerin, die sagt, man sollte alle palästinensischen Frauen töten, damit sie keine palästinensischen Babys bekommen"*.

Eren sagt: „Ich kenne keine Juden, aber ich hasse Israel. Dieses Land dürfte nach dem 2. Weltkrieg keinen Krieg führen, sie müssten wissen wie schlimm das ist, tu nicht was du nicht selber willst ... ich hasse Amerika und Israel.“

Diese Jugendlichen haben offenbar das Gefühl, dass derartige „Meinungen“ allgemein anerkannt und akzeptabel sind, während die Mehrheitsbevölkerung tendenziell vorsichtiger dabei ist, antisemitische Äußerungen zu tätigen. In vielerlei Hinsicht zeigt sich zudem, dass Kritik an Israel und die Solidarität mit den PalästinenserInnen teilweise zu einem regelrechten Ventil für Aggression und Hass degeneriert.

Bei der Bewertung jugendlicher Einstellungen ist allerdings unbedingt mitzubedenken, dass Tabus und Sagbarkeiten in unterschiedlichen Milieus, Kulturen und Altersgruppen unterschiedlich sind: So ist aus Studien unter Jugendlichen in Deutschland bekannt, dass außerhalb Deutschlands aufgewachsene Jugendliche, zum Beispiel Russlanddeutsche, viel bereitwilliger und offener ihre antisemitischen Haltungen kundtun als dies bei in Deutschland sozialisierten Jugendlichen der Fall ist, wobei es unter diesen auch wieder Milieuunterschiede gibt: Wer in einem mus-

limisch geprägten Umfeld aufwächst ist mit dem Narrativ konfrontiert, dass der Antizionismus und die anti-israelischen Einstellungen vieler Muslime und Musliminnen vor Antisemitismus geübt seien, basierend auf der falschen Behauptung, dass es Antisemitismus in der islamischen Welt vor dessen Import aus Europa nicht gegeben habe.

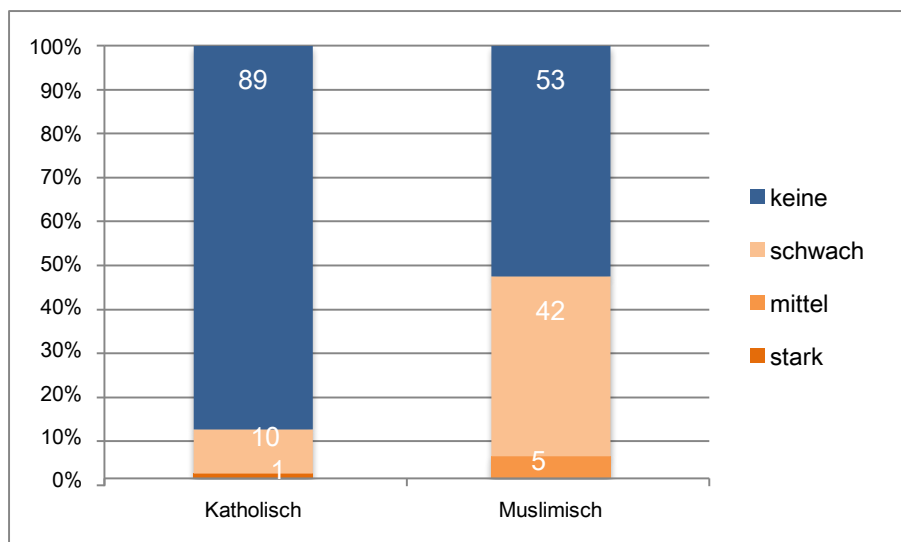
Zusammenfassung

Hinsichtlich der Abwertungen religiöser Gruppen zeigt sich, dass das große Ausmaß religiöser Abwertung hauptsächlich von der Ablehnung von Juden und Jüdinnen herrührt, während sich muslimische und christliche Jugendliche gegenseitig neutral bis sehr positiv wahrnehmen. Vor allem Jugendliche mit einem muslimischen Hintergrund haben massive Vorurteile gegenüber Juden und Jüdinnen.

Abb. 14: Religiöse Abwertung gesamt

	%	N
sehr stark	1	4
stark	3	12
etwas	29	116
keine	67	269
Gesamt	100	401

Abb. 15: Ausmaß religiös-bedingter Abwertung nach Religionszugehörigkeit



(N= 302; 88 katholische und 214 muslimische Jugendliche)

2.4 Abwertende Einstellungen: Zusammenfassende Muster

Im vorherigen Abschnitt wurden die theoretisch definierten und empirisch klassifizierten Dimensionen von abwertenden Einstellungen einzeln dargestellt. Die deskriptiven Ergebnisse zeigen bereits erste Tendenzen abwertender Werteinstellungen der Jugendlichen in den Wiener Jugendeinrichtungen. Im folgenden Schritt wird – basierend auf den Abwertungsdimensionen – eine Typologie abwertender Einstellungen erstellt. Ziel dieses empirischen Vorgehens ist es, Muster in den abwertenden Einstellungen zu identifizieren. *Lassen sich Jugendliche in den Wiener Jugendeinrichtungen entlang ihrer Einstellungen in Gruppen unterteilen, die durch den Grad der abwertenden Einstellungen charakterisiert werden können?*

Zur Identifikation von unterschiedlichen Einstellungsmustern wurde eine Clusteranalyse durchgeführt. Es handelt sich dabei um ein exploratives Verfahren, mit dem Jugendliche nach dem Kriterium der Ähnlichkeit ihres Antwortverhaltens in den im letzten Abschnitt beschriebenen Dimensionen so in Gruppen eingeteilt werden, dass die Unterschiede zwischen diesen Gruppen (beziehungsweise Clustern) möglichst maximal und innerhalb der Gruppen möglichst minimal sind. Personen in einer durch die Clusteranalyse bestimmte Gruppe haben damit ähnliche Einstellungen. Folgende Dimensionen wurden in diesem Verfahren berücksichtigt: Autoritarismus Index, geschlechtsbezogene Abwertung, Sexuelle Abwertung, Abwertung von Homosexualität, Ethnokulturelle Abwertung und Abwertung religiöser Gruppen. Die Clusteranalyse erbrachte eine gut interpretierbare Lösung mit drei klar voneinander unterscheidbaren Gruppen (Clustern)⁹. Die (nicht standardisierten) Mittelwerte der verwendeten Variablen innerhalb dieser drei identifizierten Gruppen sind in Tabelle 10 schematisch dargestellt.

Tabelle 10: Charakterisierung der Muster abwertender Einstellung, schematische Darstellung

	Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3
	<i>gering</i>	<i>mittel</i>	<i>stark</i>
Autoritarismus /Demokratiedistanz	-	o	+
Geschlechts begründete Abwertung	-	o	o
Sexuelle Abwertung	-	o	+
Homophobie	-	o	++
Ethnokulturelle Abwertungen	-	o	++
Abwertung religiöser Gruppen	-	o	+
N	223	92	86
	56%	23%	21%

Anmerkungen: Alle Jugendliche (N=401). Darstellung basiert auf Mittelwertvergleichen der Variablen, die in die Cluster Analyse eingegangen sind. ++=sehr starke Ausprägung; += starke Ausprägung; o=mittlere/durchschnittliche Ausprägung; -= geringe Ausprägung.

⁹ 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).

Allgemein zeigt sich in der Studie, dass über die Hälfte (56%) der Jugendlichen kaum Abwertung aufzeigen, 23% zeigen mittlere Abwertung und 21% starke Abwertung. Zieht man die Daten dieser drei Abwertungstypen nach ausgewählten Kontrollvariablen heran, lassen sich Unterschiede innerhalb verschiedener Merkmalkategorien feststellen.

2.4.1 Herkunftsgruppen

Die zwei Herkunftsgruppen mit kaum vorhandenen Abwertungen sind Österreich (73%) und die EU-27 (78%), gefolgt von der Gruppe mit „anderer“ Herkunft (66%) und den Jugendlichen aus Ex-Jugoslawien (63%). Nur 35% der türkeistämmigen Jugendlichen hingegen weisen kaum Abwertungen auf, während 40% aller türkeistämmigen Jugendlichen starke Abwertungstendenzen haben. Vergleichsweise hoch ist der Wert auch bei den Jugendlichen mit ex-jugoslawischem Hintergrund, mit 17% liegt dieser jedoch deutlich unter dem der türkeistämmigen Jugendlichen. Gering fällt dieser Wert für Jugendliche aus den EU-27 (3%), Österreich (8%) und anderen Herkunftsländern (9%) aus.

2.4.2 MuslimInnen / Nicht-MuslimInnen

Bei der Unterscheidung der Religionsgruppen weisen Jugendliche mit muslimischem Hintergrund signifikant öfter stark abwertende Einstellungen auf, als Jugendliche mit katholischem Hintergrund (33% vs. 5%). Während 42% der Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund ins Cluster 1 "geringe Abwertungen" fallen, ist dieser Wert bei Jugendlichen mit katholischem Hintergrund fast doppelt so hoch (81%).

2.4.3 Alter / Geschlecht / Bildung

Bei einer Unterscheidung zwischen Geschlecht, Alter und Bildung zeigt sich, dass Männer häufiger abwerten als Frauen, höhere Bildung tendenziell zu weniger Abwertung führt und es keinen ersichtlichen Zusammenhang mit dem Alter der Befragten gibt. Auffallend ist vor allem erstgenanntes Merkmal: männliche Jugendliche werten im Vergleich zu weiblichen Jugendlichen rund dreimal so häufig stark ab (26% vs. 9%).

Dies lässt sich mitunter darauf zurückführen, dass emanzipierte Mädchen bzw. Mädchen aus liberaleren Familienverhältnissen eher die Jugendeinrichtungen frequentieren, als Mädchen, die in traditionelleren Haushalten aufwachsen bzw. selbst ein konservativeres Frauenbild vertreten. Ihre Freizeit verbringen diese Mädchen eher in einer häuslichen, familiären Umgebung, zudem sind sie mit zunehmendem Alter stärker in die Hausarbeit eingebunden. Für männliche Jugendliche hingegen widerspricht eine traditionelle Sozialisation einem Freizeitverhalten, bei dem sie fernab von elterlicher/familiärer Kontrolle mit Gleichaltrigen öffentliche Plätze und Einrichtungen besuchen, nicht.

2.5 ABWERTUNGS-TYPEN

Auf Basis der präsentierten quantitativen Daten wurden drei verschiedene Typen erstellt, welche einen Überblick über das Ausmaß der Abwertung der Jugendlichen geben sollen: Typ 1 mit geringen Abwertungseinstellungen, Typ 2 mit mittleren Abwertungseinstellungen und Typ 3 mit starken Abwertungseinstellungen.

Diese Reduktion in drei Cluster dient einer besseren Veranschaulichung der Daten. Im Folgenden werden mit Hilfe der qualitativen Daten jeweils zwei Profile diesen drei unterschiedlichen Typen der Abwertung zugeordnet um die individuelle Dimension hinter den Zahlen hervorzuheben. Die „Steckbriefe“ stehen exemplarisch für die unterschiedlichsten Charaktere, Lebenslagen und Voraussetzungen. Namen, Berufsbezeichnungen oder andere persönliche Informationen, die eine Identifizierung der Jugendlichen ermöglichen könnten, wurden geändert.

Typ 1: Geringe Abwertungseinstellungen

Die erste identifizierte Gruppierung (Cluster 1 in Tabelle 10) enthält Jugendliche, welche im Durchschnitt die geringsten Werte entlang der unterschiedlichen Dimensionen von abwertenden Einstellungen aufweisen. So artikulieren Jugendliche innerhalb dieser Gruppe beispielsweise kaum Abwertungen gegenüber anderen religiösen oder ethnokulturellen Gruppen. Gleichzeitig begrüßt diese Gruppe demokratische Werte, die Gleichstellung zwischen Frauen und Männern und zeigt sich grundsätzlich offen gegenüber Homosexualität. Diese Gruppe wird im Folgenden aufgrund ihres niedrigen Grades der Abwertung als „gering/kaum abwertend“ bezeichnet und umfasst 56 Prozent der befragten Jugendlichen (N=223). Amer und Semih, zwei Jugendliche die in den Tiefeninterviews befragt wurden, können aufgrund ihrer geringen Abwertungseinstellungen exemplarisch für die Gruppe der „geringen Abwertung“ herangezogen werden.

Amer, heute 20 Jahre alt, ist im Alter von sechs Jahren mit seinem Vater aus Afghanistan vor den Taliban geflüchtet und landete in Traiskirchen in der Nähe von Wien. Seine Mutter starb kurz vor der Flucht. Amer musste nach Abschluss der Mittelschule ein Jahr auf seine Arbeitserlaubnis warten. Im Herbst 2015 wurde er offiziell als Flüchtling anerkannt und konnte eine Lehre als Elektriker beginnen. 14 Jahre lang hatte Amer Angst vor der Abschiebung, dennoch merkt man keine Verbitterung. Er sei immer gut behandelt worden, obwohl er auf Nachfrage von Mobbing und „Taliban“-Beschimpfungen in der Schule berichtet. Auch dass sein Vater in Österreich bis heute keine Arbeit finden konnte, führt er auf dessen Herkunft zurück. Der junge Mann ist dennoch zufrieden mit seinem Leben und hofft, dass er für seinen Vater und für sich selbst ein besseres Leben aufbauen kann, sobald er selbst Geld verdienen kann. Amer ist Muslim, bezeichnet sich aber als „nicht sehr gläubig“, obwohl er durchaus fastet und betet. Gerechtigkeit und Toleranz sind ihm wichtig. Weder versteht er die Ablehnung innerhalb der Gesellschaft gegenüber Roma und Sinti noch kann er Homophobie nachvollziehen. Antisemitismus komme weder bei ihm noch in seinem – sehr gemischten – Freundeskreis vor. Amer ist strikt gegen Gewalt, denn davon hat er nach eigenen Aussagen in seiner alten Heimat genug erfahren. Die Vielfalt und Offenheit für unterschiedliche Lebensweisen in Österreich weiß Amer sehr zu schätzen. Besonders die Tatsache, dass Frauen in Österreich das Recht haben, Männern Grenzen zu zeigen, sich scheiden zu lassen und weiterzubilden, würdigt er sehr. Auch das offene Ausleben von Homosexualität – insbesondere im Vergleich zu seinem Herkunftsland Afghanistan – findet er gut. So sieht Amer die Vorzüge einer offenen, multikulturellen Gesellschaft. Dieser Eindruck überwiegt die Erfahrungen von Benachteiligung und Ablehnung, die er als Flüchtling in Österreich erfahren hat.

Semih bezeichnet sich als „türkischer Österreicher“. Der 16-Jährige ist in Österreich geboren und gehört der sogenannten 3. Generation an. Seine Großeltern sind in den späten 1960er Jahren als GastarbeiterInnen nach Österreich eingewandert. Obwohl er von Fällen klarer Diskriminierung berichtet, fühlt sich Semih nicht abgelehnt in Österreich, sondern schätzt sein Leben hier sehr. Er habe schon viel "scheiße gebaut", erklärt er, aber das sei jetzt vorbei. Semih hat die Mittelschule abgeschlossen und träumt davon, Installateur zu werden. Allerdings sieht seine Realität momentan anders aus, denn seit September 2014 ist er beim AMS gemeldet. Die Lehrstellensuche findet er sehr frustrierend und langweilig, sein Vater macht ihm Druck endlich finanziell unabhängig zu werden und er bereut bereits, eine Lehrstelle abgebrochen zu haben, weil ihm die Anreise zu weit war und weil er das Gefühl vermittelt bekam, als „Ausländer“ nicht dazuzugehören. Obwohl er sich als Optimist bezeichnet, leidet sein Selbstbewusstsein unter der Arbeitslosigkeit und er weiß, dass sein Status als „arbeitsloser 16-Jähriger Türke“ in der Gesellschaft niedrig ist. Es würde seinem Ego auch zu schaffen machen, so Semih, wenn er eine Freundin hätte, die mehr verdient als er, auch wenn er sie natürlich in ihrer Karriere unterstützen würde – leicht fiel es ihm nicht, die klassischen Rollenbilder umzudrehen. Halt gibt ihm sein Freundeskreis, der aus Jugendlichen mit unterschiedlichen Migrationshintergründen besteht, auch Studierende sind dabei. Außerdem hat er einen schwulen Freund und mit Leuten, die etwas gegen Homosexuelle haben, gebe er sich nicht ab. Religionszugehörigkeiten sind ihm egal, auch wenn sein Vater sehr gläubig ist. Der junge Mann zeigt politisches Interesse und soziales Engagement, ist viel unterwegs und versteht sich „eigentlich mit jedem“. Er wertet keine andere religiöse oder ethnische Gruppe, andere Sexualitäten oder Geschlechter ab. Semih ist gläubiger Muslim, allerdings hält er sich nicht sehr streng an die Regeln. Die Religion gibt ihm Halt und ein gutes Gefühl, erzählt er.

Typ 2: Mittlerer Grad abwertender Einstellungen

Die zweite Gruppierung (Cluster 2, mittlere Spalte in Tabelle 10) umfasst Jugendliche, welche sich durch moderate Einstellungen gegenüber den Abwertungsdimensionen auszeichnen. Die schematischen Angaben in Tabelle 10 zeigen, dass die insgesamt 92 Jugendlichen dieser Gruppe (23 Prozent aller Befragten) durchschnittlich über den Angaben der „gering Abwertenden“ und unter der „stark abwertenden“ Gruppe liegen. Personen dieses Clusters werden fortan als „mittelmäßig abwertend“ beschrieben.

Attila kann exemplarisch dieser Gruppe zugeordnet werden. Er besuchte die 2. Klasse Volksschule in der Türkei, als seine Eltern beschlossen nach Österreich zu gehen. Dort musste er von vorne beginnen, was ihm aufgrund der fehlenden Deutschkenntnisse zuerst nicht leicht fiel. Doch bereits in der 4. Klasse Mittelschule hatte er den besten Notendurchschnitt. Heute besucht er die letzte Klasse der Handelsschule und möchte Steuerberater werden und eventuell sogar studieren, um sich selbstständig zu machen. Attila ist dankbar dafür, dass er in Österreich leben kann, wo „für einen gesorgt“ werde. Diskriminiert fühle er sich kaum, dass er „nicht ganz gleich“ behandelt werde wie ein „Österreicher“ sei ihm bewusst, aber das akzeptiere er. Der 19-Jährige identifiziert sich stark mit der traditionellen türkischen Kultur und muslimischen Werten. Er sagt oft „bei uns ist das so“ und erklärt seine Kultur mit einer Selbstverständlichkeit als wäre sie bei allen türkeistämmigen WienerInnen die gleiche. Seine Frau müsse Muslimin sein und zur Kultur passen. Auf Partys gehen und Minirock tragen sei bei anderen Frauen ok, aber „bei uns Türken ist das nicht erlaubt“. Schon gar nicht bei seiner zukünftigen Frau, denn ihm ist es wichtig, was die Leute denken. Etwa wenn er in sein ehemaliges Heimatdorf in der Türkei auf Urlaub fahre. Würde er eine „Deutsche“ heiraten, müsste sie sich an seine Kultur anpassen. Seine Einstellungen zur Rollenverteilung von Mann und Frau sind für ihn so selbstverständlich, dass er

gar nicht auf den Gedanken kommt, dass dies Frauen gegenüber abwertend sein könnte. So meinte er, dass seine Frau natürlich nicht alles machen dürfe, was er darf, z.B. ab einer bestimmten Uhrzeit draußen mit Freunden spazieren gehen. Auch die Aufgabenverteilung ist für ihn klar: die Frau könne zwar arbeiten, aber auf die Kinder aufpassen sei auch ihre Aufgabe; andernfalls kämen die Kinder eben zu seiner Mutter. Er ist stolz darauf, Türke und Muslim zu sein, das sei ja normal, erklärt er: *„jeder ist stolz auf sein Land“*. Ebenso selbstverständlich ist es für Attila, dass Türken eine andere Kultur haben, ohne dass er selbst andere Lebensentwürfe abwertet. Andere Religionen – auch das Judentum – sind für ihn kein Problem, ebenso Areligiosität. Auch ethnische Unterschiede sind ihm egal. Einzig Homosexualität findet er nicht ok. Wäre ein Freund von ihm schwul, würde er sagen: *„Ok, das bleibt unter uns, aber halt Abstand, Bruder!“*. Hier kommt seine Grundeinstellung, dass jeder nach seinen Vorstellungen leben sollte, mit seinen anerzogenen Moralvorstellungen in Konflikt, deshalb lautet seine Lösung, Homosexualität in der Öffentlichkeit zu verstecken.

Auch der 16 Jährige, arbeitslose **Dejan**, Sohn serbischer Eltern, die zum Arbeiten nach Österreich kamen, gehört der Gruppe der „mittleren Abwertungseinstellungen“ an. Dejan ist in Wien geboren, hat aber noch immer die serbische Staatsbürgerschaft. Er erläutert zwar zunächst: „Ich bin Österreicher, mir fehlt nur die Staatsbürgerschaft“, im Gespräch spricht er von sich und seiner Gruppe aber immer als "Ausländer" und grenzt sich von "Österreichern" klar ab. "Ausländer leben besser als Österreicher", weil sie "fleißiger" sind, meint er. Einen Job zu finden ist für Dejan das wichtigste neben der Familie. Zurzeit gebe es wegen seiner Arbeitslosigkeit auch nichts, auf das er stolz sein könne. Obwohl er so unzufrieden mit seiner Situation ist, glaubt er, dass er selber nichts tun könne, da er eben nie gut in der Schule war und gar nicht wisse, wie man sich richtig bewerbe. Er hat vor allem serbische Freunde, aber das sei Zufall meint er und habe mit den Interessen zu tun. Auch seine zukünftige Frau sollte Serbin sein, da dies alles einfacher mache - z.B. müsse man sich nicht streiten in welches Heimatland man auf Urlaub fahre. *„Jugo geht auch, oder Rumänien, das ist nahe“*, relativiert er. Nationalstolz empfindet Dejan trotzdem nicht. Er ist froh in Österreich zu leben, denn in Serbien sei die Situation noch schlechter und *„es gibt auch kein AMS“*. Streitigkeiten zwischen Serben und anderen Nationalitäten der Balkanländer interessieren ihn nicht. Dejan ist orthodox und gläubig aber seine Religion hat wenig Einfluss auf sein Leben. Andere Religion oder Atheismus sind ihm egal. Bei den Muslimen beobachte er jedoch, dass jeder zweite ein „Obergläubiger“ sei. Dies stimme ihn manchmal fassungslos, etwa wenn manche freiwillig fasten. Die Jihad-Faszination, die unter manchen Jugendlichen kursiere, nimmt er jedoch nicht ernst: *„Mann, wir sind Jugendliche, wir sind Kinder, wir kennen uns eh nicht aus!“* Dejan findet es unfair, dass Frauen nicht gleich viel verdienen, meint aber, dass die Frau bei der Hochzeit noch Jungfrau sein müsse. Den Haushalt würde er aber dann schon teilen. Viele seiner Aussagen wirken widersprüchlich, scheinen das Ergebnis aus den gängigen Diskursen in der Peergroup und im Elternhaus, die anscheinend viele Abwertungen und ein konservatives Frauenbild enthalten, einerseits, und seiner eigentlichen Offenheit gegenüber anderen Gruppen, seinen Wertvorstellungen und seinem Respekt gegenüber Frauen andererseits, zu sein. Er erklärt: "Ich habe nichts gegen niemanden", außer FPÖ Wähler, lenkt er ein. Auch Tschetschenen mag er nicht, denn er habe noch nie einen netten Tschetschenen getroffen, die seien immer "mega-aggressiv". Gegen Homosexualität habe er nichts, aber er würde nicht sehen wollen, wenn sich zwei Männer küssen. So etwas findet er provokant und es macht ihm Angst. Wenn einer seiner Freunde schwul wäre, könnte er damit umgehen, *„solange er sich nicht in mich verliebt oder mich angreift“*, stellt er klar. Eigentlich hat Dejan aber viele Fragen zu dem Thema, er würde gern wissen ob man einfach so schwul werden kann, oder ob man so geboren wird.

BettlerInnen stören ihn. Er glaubt, dass alle Bettler organisiert sind und findet "alle Leute die betteln gehören in den Knast". Da könne ja ein Reicher sitzen, man wisse es nicht, erklärt er, sieht dann aber doch ein, dass reiche Menschen wohl kaum zum Spaß betteln würden. Auf politische Themen angesprochen gibt Dejan zu, dass er eigentlich überhaupt keine Ahnung habe. Politik interessiert ihn nicht und Nachrichten konsumiert er kaum. Seine Abwertungen beschränken sich auf oberflächliche Stehsätze und Situationen, wirklich überzeugt ist Dejan von seinen abwertenden Äußerungen aber nicht.

Typ 3: Starke Abwertungseinstellungen

Den stärksten Kontrast zu der Gruppe der Jugendlichen mit geringen/ kaum abwertenden Einstellungen bilden jene Befragte in Cluster 3, welches sich mit der Bezeichnung „stark abwertend“ umschreiben lässt (N=86; 21,5%). Eine genauere Betrachtung der in die Clusteranalyse eingehenden Dimensionen verdeutlicht, dass Jugendliche in dieser Gruppe im Durchschnitt häufig demokratische Werte ablehnen und andere religiösen Gruppen abwerten. Auffallend sind eine höhere Ablehnung von Einstellungen zur Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen sowie vor allem besonders starke Abwertungstendenzen gegenüber anderen ethnokulturellen Gruppen und gleichgeschlechtlichen Beziehungen. Diese Tendenzen der starken Abwertung kommen auch in den qualitativen Tiefeninterviews bei manchen Jugendlichen zum Ausdruck – wie beispielsweise bei Kemal und Mahmud.

Kemal, 16 Jahre, dessen Eltern aus der Türkei kommen, sieht sich als halber Österreicher, „schließlich sei er hier geboren und alle seine Freunde leben hier“. Für andere jedoch – das sei klar – werde er immer der Türke bleiben. Gleichzeitig erklärt er, dass er selbstverständlich stolz auf seine Heimat Türkei sei. Sein gesamter Freundeskreis besteht aus männlichen Türken. Manchmal treffe er auch Tschetschenen, aber „man versteht sich besser mit den eigenen Leuten“. Die Freunde sind ihm sehr wichtig. Er habe aber leider auch „schlechte Freunde“, die ihn dazu verleiten, die Schule zu schwänzen und zu viel zu rauchen. Das sei schlecht, vor allem weil er dies als gläubiger Muslim nicht tun sollte, meint Kemal. Deswegen habe er auch viel Stress mit seinen Eltern. Er müsse sich eigentlich von diesen Freunden trennen, aber das falle ihm sehr schwer. Viele seiner Meinungen sind von seinen Freunden geprägt, denn ihnen glaube er was sie sagen. Juden sind seine „Feinde“. Warum das so ist, kann er nicht erklären, das sei einfach so. „Die töten kleine Kinder“, wiederholt er Standardsätze, die er irgendwo in seinem Umfeld wohl oft gehört hat. *„Alle von meiner Generation, ich kenne ur viele Leute, habe ich ihnen ja gesagt, ich kenne fast ganz Wien, alle hassen Juden, alle“*. Viel Wissen, zum einen über die Hintergründe zur Geschichte der Juden in Europa oder zum anderen über die Situation in Israel und Palästina habe er nicht und es interessiere ihn auch nicht, erklärt er. Generell kann er mit Politik und Geschichte wenig anfangen. Weder weiß er etwas mit dem Begriff Demokratie anzufangen, noch kann er irgendetwas über das Weltgeschehen sagen. Auch Homosexualität findet er ekelhaft. So behauptet er zuerst, er würde sogar seinen Bruder umbringen, wenn dieser schwul wäre, schränkt dann aber doch ein, dass er auf jeden Fall den Kontakt abbrechen würde, weil er Angst hätte, dass dann alle denken würden, er wäre auch schwul geworden. Was die Aufgabenverteilung zwischen Mann und Frau betrifft, so ist der Vater *„König von Wohnung“*. Die konservativen Rollenbilder von Mann und Frau hört er oft in seinem Freundeskreis und hat diese auch von Zuhause mitbekommen. Männer gehen arbeiten, die Frauen bleiben zuhause, alles andere wäre verkehrt. Bei seinen Eltern war das schließlich auch so. Schwäche zeigen, lehnt er ab: er habe keine Sorgen, und Ängste sowieso nicht. Der junge Mann erzählt von seinem Aggressionsproblem und dass er manchmal einfach zuschlagen müsse, auch wenn es ihm nachher leid tue. Er beschreibt sich jedoch als hilfsbereit und nett, dass mache für ihn

einen guten Muslim aus. Seine abwertenden Einstellungen und sein konservatives Rollenverständnis machen ihn zum vollwertigen Teil seiner Peergruppe. Gleichzeitig helfen ihm diese vorgegebenen Haltungen, da ihm viele Themen zu komplex sind, um sie zu verstehen.

Der Einzelhandel-Lehrling **Mahmud**, 16 Jahre alt, ist zwar in Österreich geboren und aufgewachsen, doch heimisch fühlt er sich hier nicht. Er möchte irgendwann in „sein Land“ zurückkehren, aus dem seine Eltern in die Türkei geflüchtet sind, da sie der türkischen Minderheit dieses Landes angehörten und unterdrückt wurden. Mahmud idealisiert dieses Land seiner Eltern, obwohl er kaum etwas darüber weiß und die Sprache nicht spricht. Seine Eltern kamen als Arbeitsmigranten nach Wien und Mahmud verehrt seinen Vater dafür, dass er durch harte Arbeit („von drei Uhr früh bis abends“) die Familie ernähren kann. Mit seiner eigenen Lehre ist er unzufrieden, er wollte eigentlich KFZ-Mechaniker werden, aber sein Vater entschied anders. Nun überlegt er, „alles hinzuschmeißen“ und als Hilfsarbeiter auf dem Bau anzuheuern. Auch in der Schule gefiel es ihm nicht, die LehrerInnen hätten seine Religion, den Islam, nicht respektiert. Seine Schullaufbahn ist durch Devianz gekennzeichnet: Schwänzen, Vorstrafen wegen Diebstahls, Sachbeschädigung und Körperverletzung, mehrfache Suspendierungen. Mahmud findet die Gesetze in Österreich „blöd“. Dafür findet er das Vorgehen des Islamischen Staats gut und richtig. Dass die Terrororganisation Islamischer Staat (IS) auch MuslimInnen tötet hält er für eine Lüge. Selbst als er im Gespräch damit konfrontiert wird, dass er in einem Staat in dem die Scharia das Gesetz wäre, für seinen Diebstahl keine Vorstrafe erhalten, sondern seine Hand verlieren würde, meint er nur: „*Wenn es so gehört, soll es so sein*“. Als streng gläubiger Muslim glaubt er, dass er in der „anderen Welt“ für schlechte Taten ewig büßen werde, hingegen für alles Gute ewig „genießen“ dürfe. Deshalb sei im Islam das Jenseits wichtiger als „*hier kurz Spaß haben und dort ewig brennen*“. Ebenso glaubt er, dass die gesamte westliche Gesellschaft schlecht über Muslime und Musliminnen denkt, was ihn sehr beschäftigt. Die Religiosität kommt nicht von den Eltern, denen der Islam nicht wirklich wichtig sei, erklärt er. Alle seine Freunde sind Muslime: Türken, Albaner, Mazedonier. Nicht-Muslime können für ihn nur Bekanntschaften sein und Serben sowie andere „Balkan-Leute“ könne er nicht ausstehen, die findet er „ur-arrogant“. Auch gegenüber anderen Gruppen empfindet Mahmud viel Ablehnung: ZigeunerInnen seien „ekelhaft“, an keinen Gott zu glauben sei „einfach dumm“. Mahmud mag keine Juden, weiß aber nicht warum, in seinem Freundeskreis möge man sie eben nicht. Homosexualität sei gegen die Natur. Wenn sein Bruder oder Sohn schwul wären, würde er ihn schlagen und einsperren. Auch auf Nachhaken revidiert Mahmud seine Meinung nicht. Er ist unzufrieden und voller Ressentiments und sehnt sich nach einem „besseren“ Ort: das Land seiner Eltern - eine vermeintliche Heimat, die er nie kennengelernt hat oder eben nach einem Staat in dem die Gesetze des Islams herrschen, von denen er nicht viel mehr weiß, als über seine eigenen Wurzeln.

3. ZUKUNFTSPERSPEKTIVEN: WELCHE ERWARTUNGEN UND SORGEN HABEN JUGENDLICHE?

In Kapitel 1 wurde dargelegt, dass die Mehrheit der NutzerInnen der Offenen Wiener Jugendarbeit aus sozio-ökonomischen schwächer gestellten Familien und Milieus stammt und mehrheitlich Schulen mit eingeschränkter Aufwärtsmobilität besucht. Die niedrigen Bildungsqualifikationen und die damit verbundenen schlechteren Jobaussichten schlugen sich auch in den qualitativen Interviews nieder.

Auch wenn die Ergebnisse der qualitativen Interviews nicht quantitativ bewertet werden können, gilt es zu erwähnen, dass von den 20 zufällig ausgewählten Jugendlichen, neun trotz ihres jungen Alters arbeitsuchend waren und sich in verschiedenen (AMS-)Schulungen befanden. Bis auf drei Ausnahmen zeigten die Bildungsbiographien der in Tiefeninterviews Befragten starke Friktionen: Schulabbruch oder -Wechsel in eine einfachere Schulform, Lernschwierigkeiten sowie Phasen der Devianz, welche Probleme mit dem Gesetz nach sich zogen.

Ausgehend von der Annahme, dass solche Jugendliche verstärkt von prekären und schwierigen Lebensverhältnissen bedroht sind, wird in diesem Kapitel den Fragen nachgegangen, welche Erwartungshaltungen die Jugendlichen an ihre Zukunft haben, welche Chancen sie sich in Österreich für die Erfüllung ihrer Ziele ausrechnen und welche Sorgen bezüglich Erfolg und Misserfolg bei naheliegenden Herausforderungen sie belasten. In einem weiteren Schritt werden die Zusammenhänge zwischen Lebensperspektiven, Chancen und Sorgen und dem jeweiligen Grad der Abwertung Anderer analysiert.

Im nun folgenden Abschnitt werden die zugrunde liegenden Konzepte und Maßstäbe der Jugendlichen durch die qualitativen Tiefeninterviews sichtbar gemacht um den Erklärungsrahmen für die quantitativen Daten zu bieten.

3.1 Lebensentwürfe und Chancen

3.1.1 Milieu-spezifische Erwartungen und Prioritäten

Wie sich in den Tiefeninterviews zeigte, haben die Jugendlichen ein starkes Arbeitsethos verinnerlicht, das sie von den Eltern übernommen haben. Danach gefragt, was ihre Ziele sind, antworteten die meisten Jugendlichen „einen guten Job haben“ beziehungsweise eine Lehrstelle finden. Unter „guter“ Arbeit verstehen die Jugendlichen einen Job, der ihnen finanzielle Sicherheit bietet und es ihnen ermöglicht, nach dem Vorbild ihrer Eltern (meist Väter) ihre Familie zu ernähren. Selbstverwirklichungskonzepte, das Verfolgen persönlicher Interessen oder andere Aspekte, die einen Beruf erstrebenswert machen, sind für viele Jugendliche nachrangig.

Die Meisten orientierten sich am Lebensstandard der Eltern beziehungsweise dem Milieu, in dem sie aufgewachsen sind. Einige, deren Eltern Hilfsarbeiterjobs hatten oder besonders anstrengende Tätigkeiten ausübten (beispielsweise LKW-Fahrer), strebten einen "besseren Job" an, viele der Jugendlichen wären jedoch froh, überhaupt einen Job zu finden.

3.1.2 Chancen: Österreich im Vergleich mit dem Herkunftsland

Auf die allgemein gestellte Frage in den Tiefeninterviews, wie die Jugendlichen ihre Chancen einschätzen, in Österreich ihre Ziele zu erreichen, zeigte sich die Mehrheit zuversichtlich. Dabei befanden die Jugendlichen, dass es vor allem auf die eigenen Anstrengungen ankäme, ohne auf mögliche externe benachteiligende Faktoren einzugehen beziehungsweise zu externalisieren.

Auffallend ist, dass die Jugendlichen als Bewertungsmaßstab für ihre Chancen oder aber ihre Zufriedenheit stets auch den Vergleich zu ihren Herkunfts- beziehungsweise Ursprungsländern zogen. Österreich schneidet im Vergleich mit den Herkunftsländern der Eltern in Bezug auf Berufschancen, Arbeitssicherheit, Arbeitslosenversorgung und Weiterbildungsmöglichkeiten deutlich besser ab.

„Hier ist es viel besser wegen Arbeiten und so (...) in der Türkei gibt es weniger Sicherheit für Arbeiter.“ (Burhan, 19 Jahre)

„In Bulgarien [ist das] niemals so, hier finden sie Arbeit für dich, du hast alle Chancen.“ (Sheref, 16 Jahre)

Selbst Jugendliche, die bereits seit einiger Zeit arbeitslos oder mit ihrer schulischen beziehungsweise beruflichen Situation unzufrieden waren, zeigten sich optimistisch "irgendwie" ihre Ziele zu erreichen.

"Irgendwas finde ich sicher, ob es mir gefällt ist die Frage", erklärte der türkeistämmige Österreicher Semih, der gerne Installateur werden möchte, nüchtern.

In den Gesprächen schwankten sie zwischen Resignation und Hoffnung, fühlten sich aber nicht existenziell bedroht. Der ebenfalls 16-Jährige Dejan antwortete auf die Frage, ob er denke bald eine Lehrstelle zu finden: *„Ich bin einer von Tausenden“*. Obwohl der Jugendliche bereits deutliche Anzeichen von beeinträchtigtem Selbstwert aufgrund der Arbeitslosigkeit zeigte, gab er sich im Gespräch insgesamt optimistisch. Diese Gelassenheit lässt sich einerseits durch das junge Alter der Befragten erklären andererseits durch ihre milieu-bezogenen Erwartungen, aber auch dadurch, dass die Jugendlichen sich entweder familiär oder durch staatliche Strukturen unterstützt und abgesichert fühlen.

3.1.3 Zwischen „allen Chancen“ und „legitimer“ Benachteiligung

Bedenken, dass sie aufgrund ihrer sozialen Stellung oder ihres Migrationshintergrundes Benachteiligungen erwarten könnten, hatten die wenigsten. Die Mehrheit meinte, prinzipiell die gleichen Chancen wie jede/r andere zu haben.

"Der Staat behandelt uns gerecht [...] Ich habe die gleichen Chancen wie ein Österreicher." (Erkan, 17 Jahre)

Obwohl die Jugendlichen für sich selbst keine Benachteiligungen im Verfolgen ihrer beruflichen und privaten Ziele erwarten, räumen sie dennoch ein, dass allgemein gesehen "ÖsterreicherInnen" gegenüber Nicht-ÖsterreicherInnen teilweise bevorzugt werden.

Interviewerin: Glaubst du, dass du die gleichen Chancen wie ein Österreicher hast? – *„Schon gleich, aber die Österreicher ein bisschen mehr.“* – Interviewerin: Warum? – *„Weil sie Österreicher sind und wir Ausländer“* (Attila 17 Jahre).

Wie bei dem 17-Jährigen Attila zeigten sich bei den meisten solche Widersprüche: während sie in einem Satz die österreichische Chancengleichheit lobten, änderte sich diese Meinung häufig, wenn sie auf konkrete Beispiele befragt wurden. Die Wahrnehmung von Chancengleichheit und Diskriminierung ist eine Mischung aus eindeutigen Informationen über Ungleichbehandlung aus dem öffentlichen Diskurs (z.B. schlechtere Bezahlung für Frauen) und den alltäglichen Erfahrungen aus der eigenen Lebensrealität. Dort sind die Jugendlichen oft von anderen umgeben, denen es ähnlich ergeht. Sie schätzen ihre Chancen besser ein als die ihrer Eltern, die mehrheitlich im Niedriglohnsektor tätig sind. Gleichzeitig gehört es zu ihrer Lebensrealität, immer wieder offenen und versteckten Diskriminierungen sowie Anfeindungen im öffentlichen Raum ausgesetzt zu sein.

Interessant war zudem, dass die Jugendlichen in den Gesprächen wenig mit erfahrenen oder möglichen Ungleichbehandlungen haderten. Für manche schien es eine nicht allzu dramatische Selbstverständlichkeit zu sein, dass autochthone ÖsterreicherInnen bevorzugt werden. Einerseits kann hier von einer internalisierten Benachteiligung gesprochen werden, in der die Jugendlichen ihren Status und damit einhergehende Lebenschancen in ihre Erwartungen integriert haben, andererseits werden die Chancen offenbar stärker als die Benachteiligungen wahrgenommen.

3.1.4 Einschätzung der Chancen versus reale Chancen

Doch die Einschätzung, "alle Chancen" zu haben, dürfte – zumindest für einen großen Teil – nicht der Realität entsprechen. Jugendliche aus bildungsfernen Familien und Milieus sind von sogenannter "struktureller" und "institutioneller" Benachteiligung durch gesellschaftliche, rechtliche, ökonomische und/oder politische Strukturen betroffen. Hinzu kommen organisationspezifische Erwartungshaltungen, die sich auf Akteure, die über weniger notwendige Ressourcen (bspw. Sprachkenntnisse, finanzielle Mittel, Insiderwissen etc.) verfügen, negativ auswirken können, ohne dass zwingend eine benachteiligende Absicht vorliegt (Hormel 2007: 15). Ein Beispiel dafür ist das österreichische Schulsystem, in dem Jugendliche mit Migrationshintergrund sowie jene mit Eltern ohne Matura-Abschluss aufgrund verschiedener institutioneller Strukturen, Logiken und Entscheidungsprozesse, bedeutend niedrigere Bildungschancen haben als österreichische Jugendliche und Jugendliche aus akademischen oder bildungsaffinen Familien, wie von zahlreichen AutorInnen belegt (Hormel 2007, Fassmann 2006, Becker/Lauterbach 2007, Knapp/Lauerermann 2007, Gomolla/Radke 2007, Auernheimer 2013, Knapp 2007, Crul/Schnell/Herzog-Punzenberger u.a. 2012)¹⁰.

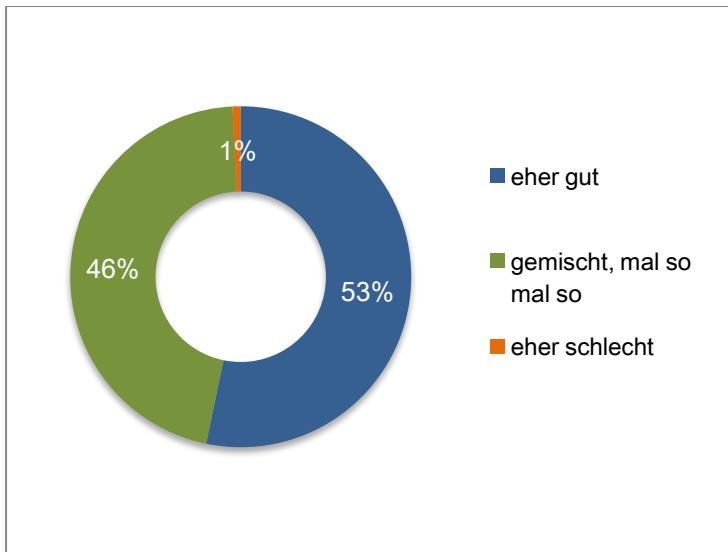
Diese institutionellen Barrieren können sich beträchtlich auf sämtliche Lebenschancen auswirken: Bildung beeinflusst die Chancen am Arbeitsmarkt und in weiterer Folge die materielle und soziale Situation sowie die Möglichkeit zur kulturellen Partizipation (Becker/Lauterbach 2007:10). Jugendliche mit Migrationshintergrund haben ein höheres Risiko nur die Pflichtschule abzuschließen sowie die Schule früh abzubrechen und sind damit stärker gefährdet unfreiwillig in die NEET (Not in Education, Employment or Training) Kategorie zu fallen (Bacher et al. 2014: 1246). Ob Jugendliche in Österreich eine höhere Schule besuchen werden, oder eine Hauptbeziehungsweise Neue Mittelschule besuchen, hat weniger mit ihrer intellektuellen Eignung als mit ihrem sozialen Kapital beziehungsweise ihren familiären Ressourcen zu tun (Fassmann 2006: 14).

3.2 Zukunftserwartungen und Sorgen

Die quantitative Befragung bestätigt, dass die Jugendlichen insgesamt optimistisch in die Zukunft blicken. Nicht einmal 1% der befragten Jugendlichen befürchtet eine „schlechte Zukunft“, die Mehrheit erwartet, dass ihre Zukunft „eher gut“ wird und 46% glauben „mal so, mal so“. Dabei gibt es keinen Unterschied zwischen weiblichen und männlichen Jugendlichen sowie zwischen den verschiedenen Bildungsgruppen.

¹⁰ Einige der hier genannten AutorInnen beziehen sich auf Deutschland, doch lassen die dort erzielten Erkenntnisse auch auf Österreich schließen, da die in den Studien kritisierten Aspekte des Bildungssystems (v.a. die frühe Differenzierung von SchülerInnen in verschiedene Schulformen, Beharren auf Ein-sprachigkeit, wenig Förderung für Kinder aus benachteiligten Familien etc.) auch auf Österreich zutreffen (Knapp 2007: 157).

Abb. 16: Was glaubst du wie deine Zukunft wird?



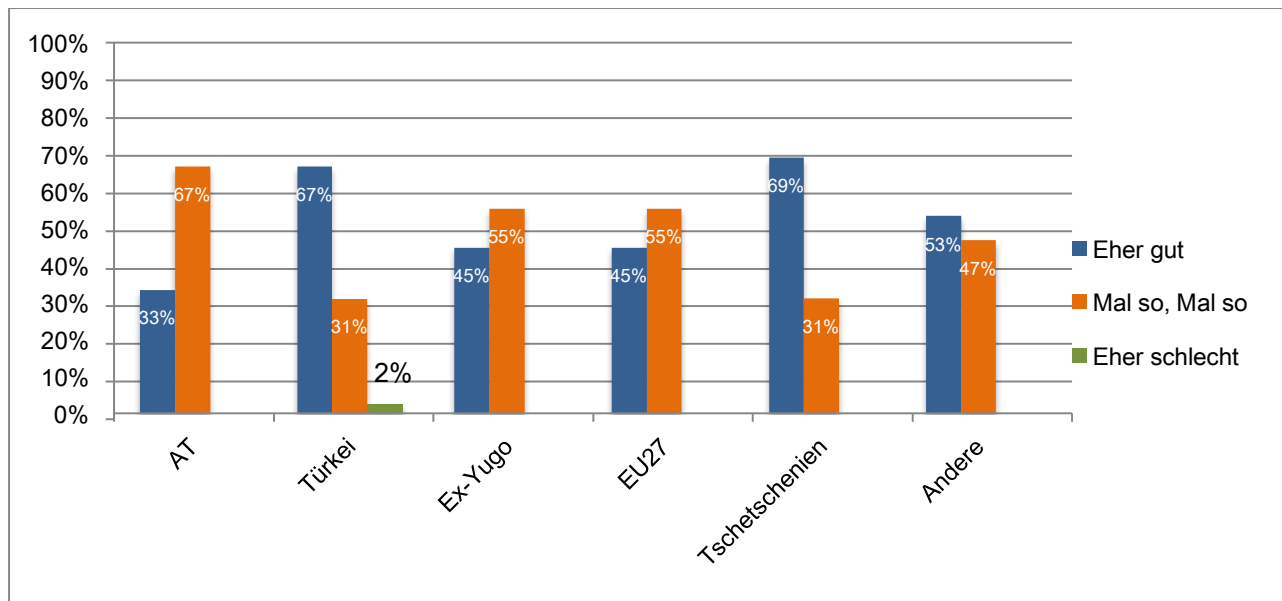
(N=385)

Sieht man sich jedoch die Migrationshintergründe der Jugendlichen an, fällt auf, dass besonders Türkei- und Tschetschenienstämmige positiv in die Zukunft blicken. Das ist insofern erstaunlich, da diese zwei Herkunftsgruppen auch die größten Sorgen äußern, wenn es darum geht, die Schule zu schaffen oder eine Stelle zu finden; diese Gruppen machen sich auch am meisten Sorgen über die Ablehnung ihrer Religion und Herkunft (siehe unten).

Im Vergleich waren Jugendliche ohne Migrationshintergrund am wenigsten zuversichtlich, dass ihre Zukunft „eher gut“ wird: 66,7% der autochthonen ÖsterreicherInnen haben gemischte Erwartungen und das, obwohl sie im Vergleich zu Jugendlichen mit tschetschenischem, türkischem oder ex-Jugoslawischem Hintergrund geringere Sorgen haben, wie im Folgenden erläutert wird.

Die realen Sorgen und Lebenslagen der Jugendlichen scheinen geringe Auswirkungen auf die allgemeinen Zukunftserwartungen der Jugendlichen zu haben. Gründe dafür können ein kulturell geprägter Optimismus beziehungsweise – im Fall der europäisch-stämmigen Jugendlichen – Skeptizismus sein oder die schlichte Verdrängung der Sorgen und Probleme. Auch beruhen die Lebensziele und die Bewertung der Lebensqualität möglicherweise auf anderen Faktoren als einer materiell erfolgreichen Zukunft oder gesellschaftlicher Akzeptanz (beispielsweise eine intakte Familie haben). Hinzu kommt, dass gerade männliche Jugendliche aus patriarchalen Familienstrukturen dazu neigen, Zweifel oder Sorgen als Zeichen von Schwächen zu interpretieren und eher nicht einzugestehen.

Abb. 17: Zukunftseinschätzung nach Herkunft

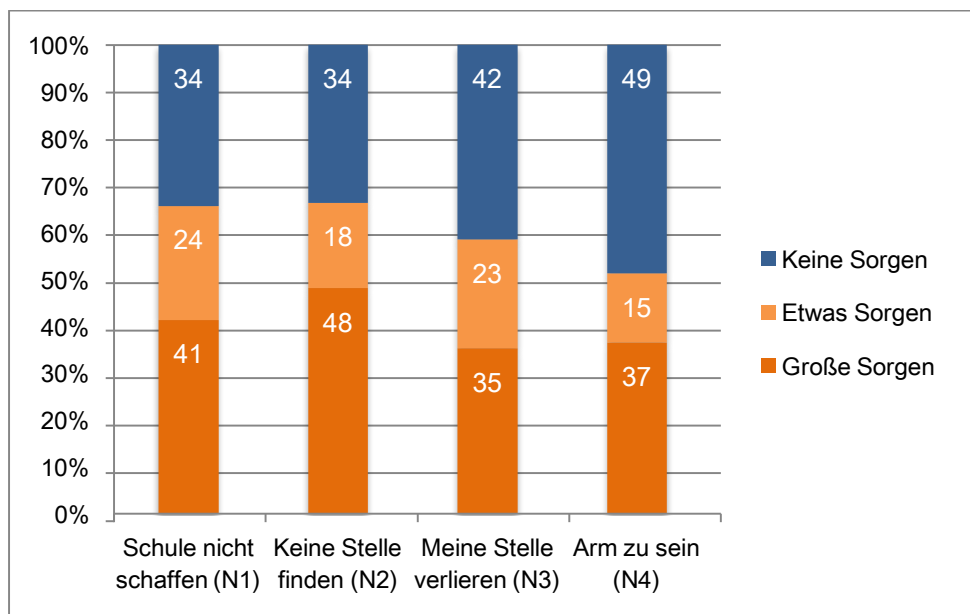


(N=385)

3.2.1 Besorgte Optimisten

Auch wenn sich die Jugendlichen optimistisch zeigen, plagen doch rund 40% große Sorgen um ihre materielle Zukunft. Nur insgesamt 14% gaben an, sich überhaupt keine Sorgen zu machen. 8% der Befragten gaben sogar an, in allen Bereichen (inklusive Sorgen um Ablehnung der Herkunft und der Religion) große Sorgen zu haben.

Abb. 18: Sorgen der Jugendlichen



(N1 = 305 (nur SchülerInnen), N2 = 253 (62 Arbeitssuchende + 191 SchülerInnen), N3 = 142 (Lehrlinge + Arbeitende), N4 = 401)

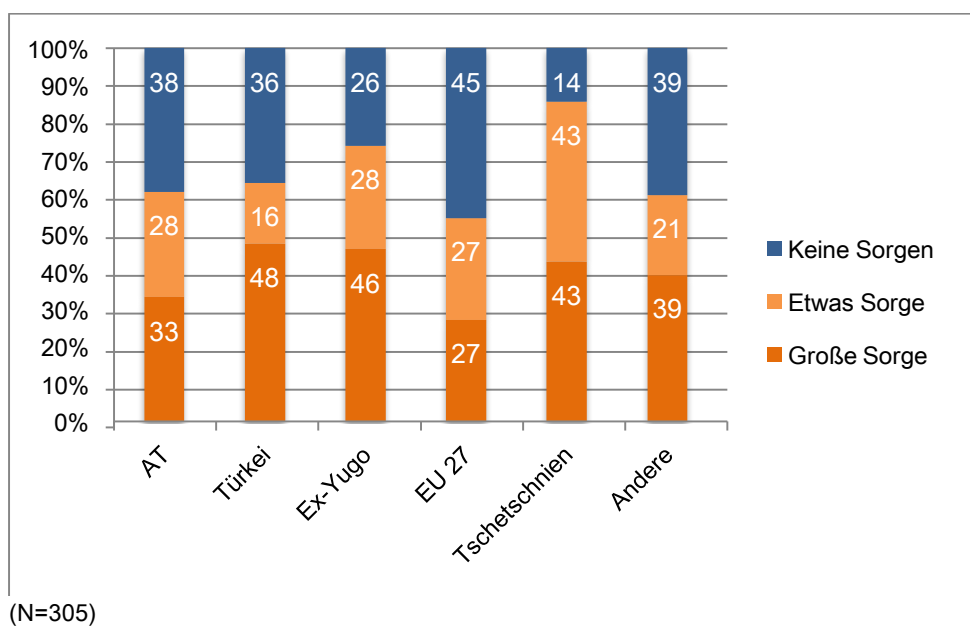
3.2.2 Sorge, die Schule nicht zu schaffen

Die Schule beziehungsweise der Abschluss dieser, bereitet der Hälfte aller SchülerInnen und Lehrlinge große Sorgen. Nur ein Viertel der Schülerschaft macht sich darüber überhaupt keine Sorgen. Auf die Schultypen verteilt zeigt sich, dass jene die ein höheres Bildungsniveau haben, am meisten Sorgen haben: 57% der BHS und AHS SchülerInnen und 54% der BMS SchülerInnen antworteten, dass sie große Sorgen haben, die Schule nicht zu schaffen. Bei jenen, die eine Pflichtschule besuchen, antworteten 39% ebenso, und 27% hatten "etwas" Sorgen.

Diese sehr hohen Zahlen für die höheren Schultypen lassen unterschiedlichste Interpretationen zu: Zum einem kann davon ausgegangen werden, dass der Leistungsdruck in diesen Schulen höher ist als in einer Hauptschule beziehungsweise in einer Neuen Mittelschule. Zum anderen könnten diese Jugendlichen auch stärker für die Wichtigkeit eines Schulabschlusses sensibilisiert sein. Die Hälfte der Lehrlinge hat überhaupt keine Sorgen, die Schule nicht zu schaffen, je rund ein Viertel hat etwas beziehungsweise große Sorgen.

Zudem zeigt sich, dass Jugendliche mit türkischem oder ex-jugoslawischem Hintergrund mehr Sorgen haben als Jugendliche aus dem europäischen Raum, inklusive der als österreichisch kategorisierten Jugendliche. Diese Unterschiede sind jedoch statistisch nicht signifikant.

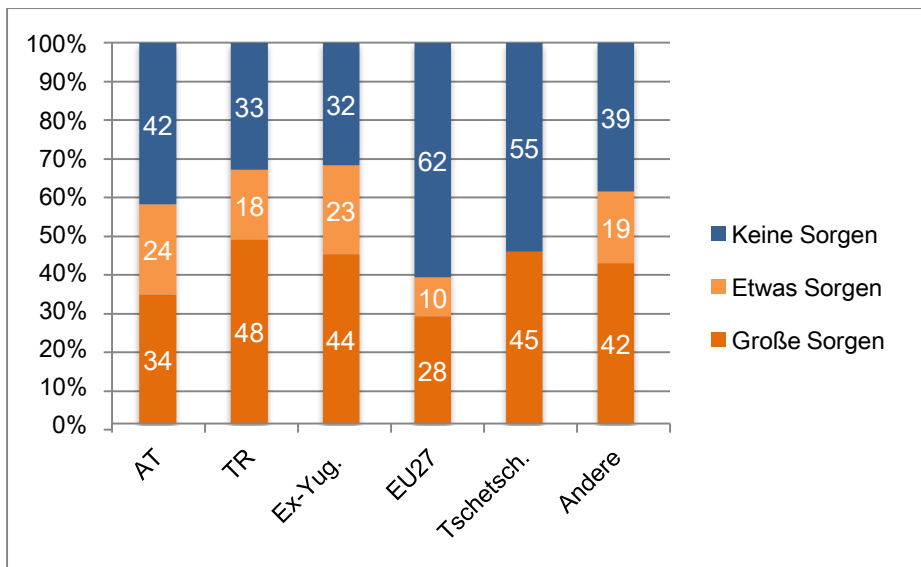
Abb. 19: Sorgen, die Schule nicht zu schaffen, nach Herkunft



3.2.3 Sorge, keine Stelle zu finden

Ebenfalls sehr große Sorgen bereitet den Jugendlichen die Möglichkeit, keine Stelle zu finden. 48% der Befragten, die noch keinen Job bzw. keine Lehrstelle haben, machen sich „große“ Sorgen, 18% „etwas“ Sorgen. Jugendliche, die selbst beziehungsweise deren Eltern aus Ex-Jugoslawien, der Türkei, Tschetschenien oder anderen nicht-europäischen Ländern stammen, äußerten signifikant öfter große Sorgen, keine Stelle zu finden, als Jugendliche mit Eltern aus Österreich oder den EU-27 Ländern.

Abb. 20: Sorgen, keine Stelle zu finden, nach Herkunft

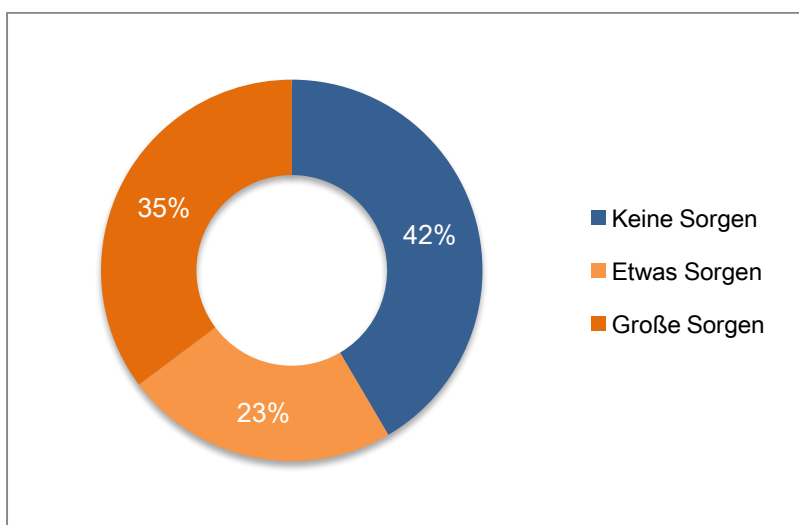


(N=401, um Fallzahlen für einzelne Herkunftsgruppen zu erhöhen, wurden auch bereits Berufstätige hier inkludiert)

Die Gruppe der PflichtschülerInnen teilte sich in eine optimistische und eine sehr besorgte Hälfte. Bei den BMS, AHS und BHS SchülerInnen hatte ebenfalls rund die Hälfte große Sorgen und rund 20% etwas Sorgen, keine Stelle nach dem Schulabschluss zu finden. Demnach sind auch hier die Jugendlichen, die weiterführende Schulen besuchen insgesamt von stärkeren Sorgen betroffen, obwohl sie im Gegensatz zu Jugendlichen, die keinen oder nur einen Pflichtschulabschluss haben („early school-leavers“), ein weitaus geringeres Risiko haben, langzeitarbeitslos zu werden (Bacher/Tamesberger 2014: 1246).

Von jenen Befragten, die bereits ins Berufsleben integriert waren, machten sich 35% große und 23% etwas Sorgen, ihre Stelle zu verlieren.

Abb. 21: Sorgen, die Stelle zu verlieren



(N=142, Berufstätige und Lehrlinge)

3.2.4 Sorge, arm zu sein

Ange­sichts der Tatsache, dass die Jugendlichen Arbeitslosigkeit als eine ihrer größten Sorgen nannten, ist es wenig er­stau­lich, dass 37% der Jugendlichen „große“ und noch einmal rund 15% „etwas“ Sorge haben, arm zu sein. Signifikante Unterschiede zwischen Geschlecht, Religion, Herkunft oder Bildungsmilieu konnten keine festgestellt werden. Die Sorge vor Armut ist mit der Sorge um Arbeitslosigkeit eng verknüpft und rührt nicht von den derzeitigen finanziellen Verhältnissen der Jugendlichen her: die Mehrheit der Jugendlichen ist mit dem Geld, das ihnen zur Verfügung steht, zufrieden, was mit der Tatsache zu erklären ist, dass fast alle Befragten noch bei ihren Eltern leben. Nur 6% befanden, dass sie mit dem Geld, das ihnen zur Verfügung steht, überhaupt nicht über die Runden kommen.

3.3 Berechtigte Sorgen

Die Sorgen der Jugendlichen spiegeln die reale Situation am Arbeitsmarkt wieder. Für Jugendliche aus bildungsnahen und privilegierten Familien gestaltet sich der Übergang in die Berufswelt nach der weiterführenden Ausbildung oder dem Studium immer aufwändiger und langwieriger. Der Leistungsdruck ist daher bereits in den Schulen enorm hoch. Berufliche Ziele werden zwar meist nur über Umwege und unbezahlte Arbeit erreicht, dennoch sind diese Jugendlichen selten von Langzeitarbeitslosigkeit gefährdet. Für Jugendliche aus bildungsfernen und finanziell schwächeren Schichten sieht die Situation hingegen weitaus riskanter aus: „Die Aussicht auf lebenslange körperliche Arbeit, welche die Kinder der älteren Arbeitermilieus nach dem Absolvieren der Pflichtschulzeit erwartete, ist einer noch deprimierenderen Aussicht auf bestenfalls diskontinuierliche und prekäre Erwerbsarbeit gewichen“ (Grundmann et. al. 2004: 54).

Diese Jugendlichen sind einem erhöhten Risiko ausgesetzt, für eine längere Zeit beziehungsweise permanent arbeitslos zu sein und sind damit auch von sozialem Ausschluss und prekären Lebensumständen bedroht. Dennoch scheinen gerade jene Jugendliche, die am meisten Sorgen haben ihre Zukunft positiv zu beschreiben.

Das Thema Arbeitslosigkeit ist für die NutzerInnen der Wiener Jugendeinrichtungen sehr präsent, wie auch die Tiefeninterviews bestätigen. Auch hier zeigte sich zwar, dass die meisten von Arbeitslosigkeit betroffenen Jugendlichen trotz vieler Sorgen ihre Zuversicht bewahrten, dennoch stellte diese Situation eine erhebliche psychische Belastung dar. Die Jugendlichen wiesen zudem einen geringen Selbstwert auf, hatten Schwierigkeiten eigene Leistungen zu nennen, auf die sie stolz sein könnten und bereuen ehemalige Entscheidungen oder Verhaltensweisen, auf die sie ihre jetzige Situation zurückführten (etwa die Schule geschwänzt oder die Lehrstelle abgebrochen zu haben). Viele haben oder hatten Schwierigkeiten eine anstrengende, herausfordernde Aufgabe zu übernehmen und zweifelten daher stark an ihren Fähigkeiten.

Jenen Jugendlichen, die sich noch in der Schul- oder Berufsausbildung befanden beziehungsweise bereits im Arbeitsleben verankert waren, fiel es deutlich leichter, eine eigene Leistung zu nennen, auf die sie stolz waren. Ebenso jenen Jugendlichen, die eine zweite Chance erhalten hatten und die nun motiviert waren, diesmal eine angefangene Ausbildung abzuschließen.

3.4 Wichtigkeit der zweiten Chance

Viele Jugendliche durchlaufen Phasen der Devianz, die nicht immer von äußeren Faktoren (Elternhaus, Schule, andere Bezugspersonen) abgefangen werden können und so die Zu-

kunftperspektiven junger Menschen schon sehr früh einschränken – etwa durch schlechten Schulerfolg oder Schulabbruch, aber auch durch Konflikte mit dem Gesetz. Für diese Jugendlichen ist die Möglichkeit, eine „zweite Chance“ zu erhalten, zentral, um nicht in einen Kreislauf aus Resignation und Problemverhalten abzurutschen.

In den Gesprächen zeigte sich, dass die Interviewpartner trotz ihres jungen Alters die rebellischste Phase – zumindest kognitiv – schon hinter sich gebracht hatten. Die arbeitslosen Jugendlichen drückten ein starkes Bedürfnis nach Struktur und Anleitung aus, sei es durch einen Job, eine Weiterbildung oder durch Dienst im Bundesheer. In den Gesprächen bereuten sie gewisse Entscheidungen und zeigten Bereitschaft zu Verbesserung und eigener Anstrengung, die Lehre trotz etwaiger Widrigkeiten abzuschließen und von „falschen Freunden“ fern zu bleiben. Man könnte sie als „geläuterte“ Jugendliche bezeichnen, die ihre zweite Chance auf jeden Fall nutzen würden. Die Jugendlichen, die von solchen Programmen bereits profitiert hatten, wirkten hoch motiviert und äußerten viele ehrgeizige Pläne für ihre Zukunft.

Schule schwänzen, „Blödsinn machen“, Schulabbruch, Vorstrafen, Lehrabbruch, Arbeitslosigkeit – der 19-Jährige Omar hat das alles hinter sich. Mithilfe eines Jugendarbeiters, der ihn nicht aufgeben wollte, schaffte es Omar seinen Schulabschluss nachzuholen und war nun hochmotiviert, im Abendgymnasium die Matura zu absolvieren um später studieren zu können. Eine neue Lehrstelle ist in Aussicht. Auch von Plänen, ein eigenes Restaurant zu eröffnen, erzählte der begeisterte Koch, dem seine Zukunft früher egal war.

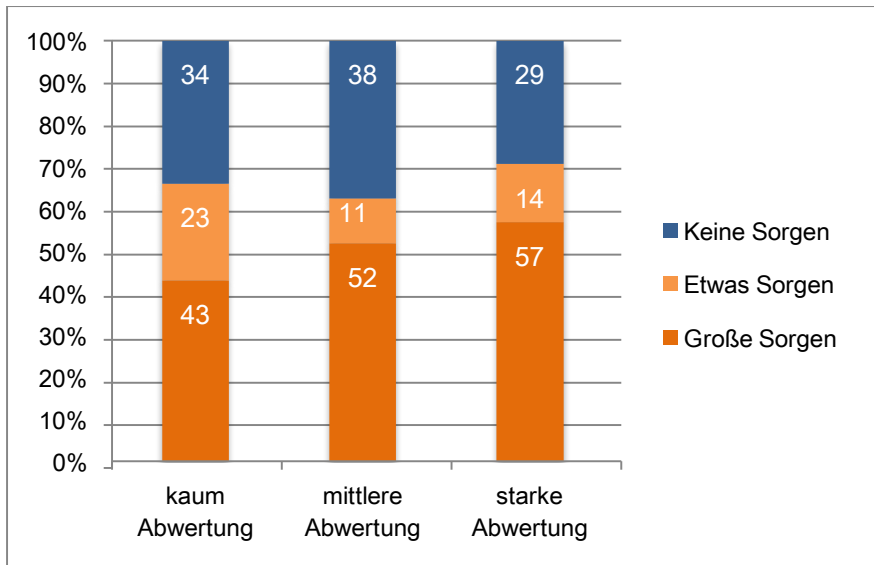
"Wo ich jetzt gerade im Leben stehe? Perfekt. Ich hab einen Plan. Ich bin positiv drauf, ich weiß was ich tu, ich weiß was ich nicht tu." (Omar, 19-Jahre)

In diesem Sinne darf die Rolle und Wirkung von Weiterbildungs- und Förderungsprogramme nicht unterschätzt werden. Gerade Jugendliche, die zur Zielgruppe der Wiener Jugendarbeit gehören, sind auf Programme angewiesen, die ihnen eine zweite Chance bieten. Langfristig gesehen setzen diese Initiativen jedoch zu spät ein und können der Effizienz einer besseren Schulbildung für *alle* Jugendlichen nicht entsprechen.

3.5 Zusammenhang zwischen Sorgen und Abwertungen

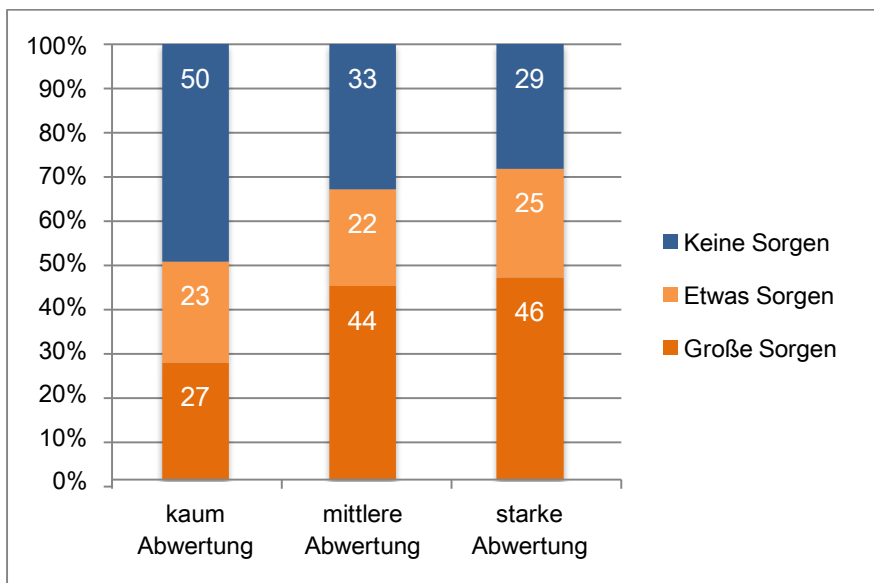
Im Gegensatz zu den Ergebnissen der Studie der Autoren Zick, Küpper und Hövermann über Abwertung der Anderen scheinen ökonomische Sorgen nicht „völlig unerheblich“ zu sein (2011: 185). Wie die Ergebnisse dieser Studie zeigen, gibt es einen signifikanten Zusammenhang zwischen Sorgen und dem Ausmaß gruppenbezogener Abwertung unter den Jugendlichen. Jugendliche, die größere Sorgen über ihre schulische und berufliche Zukunft haben, werten tendenziell stärker ab.

Abb. 22: Sorgen, keine Stelle zu finden nach Abwertungstypen



(N = 253)

Abb. 23: Sorge, die Stelle zu verlieren nach Abwertungstypen



(N=142)

Resümee

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Jugendlichen, die Wiens Jugendeinrichtungen besuchen, sich weder benachteiligt fühlen noch als eine abgehängte „No-future“-Generation verstehen, sondern im Gegenteil, trotz konkreter Sorgen über ihre berufliche und finanzielle Situation, vorsichtig optimistisch in die Zukunft blicken. Entscheidend ist zudem, dass entgegen vielzitiertter Annahmen zur Verweigerungshaltung vieler Jugendlicher die befragten Jugendlichen nach gesellschaftlicher Partizipation durch ein „konformes“ Leben und Erwerbsarbeit streben. Ihre Erwartungen an die Zukunft und ihre Maßstäbe bezüglich Chancengleichheit orientieren sich an den klassischen Zielen des ArbeiterInnen-Milieus. Viele männliche Jugendliche streben das Ideal des "Versorgers" an. Gleichzeitig haben es diese Jugendlichen angesichts der aktuellen Arbeitsmarktsituation schwerer als ihre Eltern, am Arbeitsmarkt Fuß zu

fassen, und das, obwohl sie in der Regel die deutsche Sprache besser beherrschen und eine höhere Schulbildung haben. Die Jugendlichen rechnen sich relativ gute Chancen für ihre Zukunft aus, welche gemessen an der realen Arbeitsmarktsituation und ihren teils atypischen oder niedrigen Bildungswegen möglicherweise überschätzt werden. Dies kann zu einer erheblichen Erwartungsenttäuschung sowie mangelndem Selbstwert durch fehlende Anerkennung führen, was innerfamiliäres aber auch gesellschaftliches Konfliktpotenzial birgt.

Während Zick, Küpper und Hövermann (2011) in ihrer europaweiten Studie zur Abwertung der Anderen feststellten, dass ökonomische Sorgen eher eine geringe Rolle für das Ausmaß der Abwertung („Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“) der Gesamtgesellschaft spielen, zeigen die Zahlen der Studie Jugend & Abwertung, dass es einen statistischen Zusammenhang zwischen Sorgen um berufliche Perspektiven und dem Ausmaß von Abwertung gibt. Offenbar hat die reale Bedrohung von ökonomischen Benachteiligungen, wie sie die Zielgruppe dieser Studie betreffen, durchaus Relevanz.

Als weitere Frage stellt sich, ob erfahrene Diskriminierung einen Effekt auf das Ausmaß an gruppenbezogener Abwertung hat. Darauf, sowie auf die Wahrnehmung von Diskriminierung und die Einschätzung solcher Erfahrungen wird im folgenden Kapitel eingegangen.

4. DISKRIMINIERUNGSERFAHRUNGEN UND WAHRNEHMUNG DER JUGENDLICHEN

4.1 Verständnis und Definition von Diskriminierung

„Diskriminierung sind Vorurteile oder zu denken, wenn jemand einen türkischen Namen hat, dass die Person dann nicht hier her gehört.“ (Kübra, 18 Jahre)

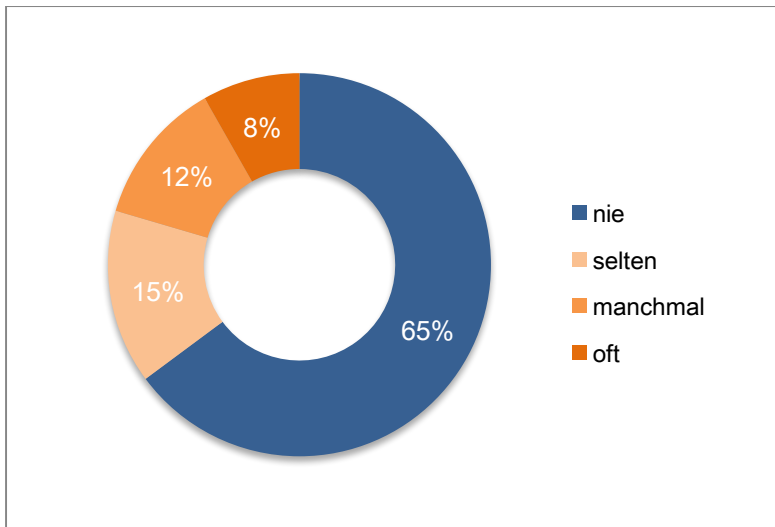
Unter Diskriminierung werden alle benachteiligenden Handlungen oder Abwertungen von Individuen oder Gruppen aufgrund gruppenspezifischer Merkmale, egal ob sie bewusst oder unbewusst, direkt oder indirekt, zwischenmenschlich oder über Strukturen und Institutionen verlaufen, verstanden. Offen stand die Frage, was die Jugendlichen selbst als Diskriminierung empfinden. Wie auch Lessard-Phillips, Fibbi und Wanner (2012: 190) zeigen, wird die wahrgenommene Diskriminierung von persönlichen Erfahrungen, den in der Familie und Gemeinschaft tradierten Narrativen und dem öffentlichen Diskurs geformt. Persönliche Diskriminierung, also feindliche oder unfaire Behandlung aufgrund der Herkunft, des Migrationshintergrundes oder der Religion wird von den Jugendlichen erkannt, doch die "versteckten" Benachteiligungen, welche sie durch strukturelle Diskriminierungen erfahren, scheinen ihnen verborgen zu bleiben. Es zeigte sich, dass sich für die Jugendlichen das Verständnis von Diskriminierung eher auf direkte, starke und persönliche Angriffe in Form von Blicken oder Beschimpfungen sowie Ausländerfeindlichkeit, Islamphobie, Vorurteile oder eine allgemein negative Darstellung von Minderheiten bezieht und schwächere, subtilere, strukturelle und damit grundsätzliche Formen von Benachteiligung nicht wahrgenommen beziehungsweise nicht hinzugeordnet werden. Zudem haben die Jugendlichen das Gefühl, dass häufig mit zweierlei Maß gemessen wird, wenn sich z.B. „ausländisch aussehende“ Jugendliche oder Kinder laut im öffentlichen Raum verhalten im Gegensatz zu „österreichisch aussehenden“.

„Was mir nicht gefällt, sie tun die Ausländer halt sofort schimpfen, wenn sie zu laut sind.“ (Miro, 17 Jahre)

4.2. Wahrnehmung von Diskriminierung

Studien zu Diskriminierungswahrnehmung in Österreich zeigten immer wieder, dass MigrantInnen sich hier sehr stark benachteiligt und nicht akzeptiert fühlen (Lessard-Phillips, Fibbi u. Wanner 2012: 189). Dieser Befund ließ sich aus der Sicht der Jugendlichen in dieser Studie nicht bestätigen: So gaben 65% der befragten Jugendlichen an, dass sie sich noch nie aufgrund ihrer Herkunft, Religion, Sprache, Kultur, Hautfarbe, ihres Geschlechts etc. ungerecht behandelt gefühlt haben. Hingegen fühlten sich 20% der Jugendlichen „manchmal“ oder „oft“ und 15% „selten“ unfair behandelt. Somit haben 35% der Jugendlichen schon einmal eine Diskriminierungserfahrung aufgrund ihrer Herkunft, Sprache, Hautfarbe, Religion oder ihres Geschlecht gemacht. Ein Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Befragten konnte nicht festgestellt werden. Es gilt zu berücksichtigen, dass es sich hier um subjektive Wahrnehmung handelt, daher können diese Daten nur begrenzt Aufschluss über die reale Benachteiligung junger Menschen aus bildungsfernen und migrantischen Milieus geben.

Abb. 24: Häufigkeit von Diskriminierungserfahrung



(N=401) Anm.: Fragestellung: Wurdest du schon einmal wegen deiner Sprache, Hautfarbe, Religion etc. ungerecht behandelt?

4.2.1 Jugendliche mit Migrationshintergrund werden häufiger diskriminiert

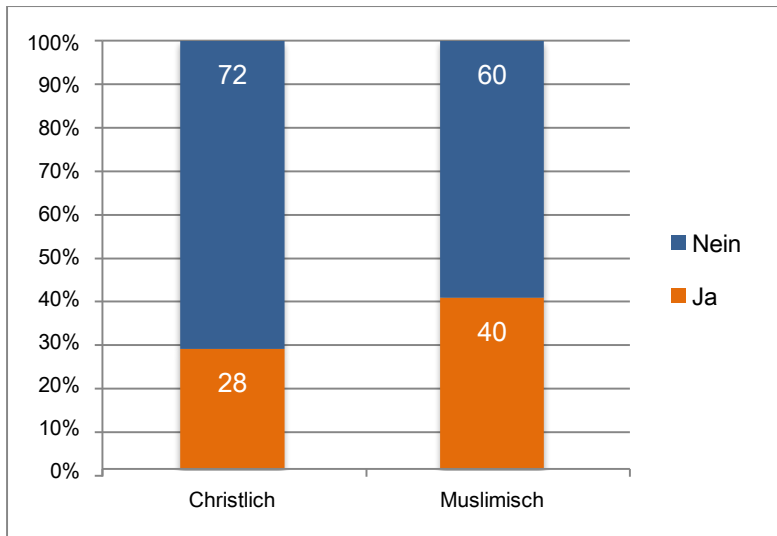
Von jenen Jugendlichen, die eine Diskriminierungserfahrung angegeben haben, ist der Anteil der Jugendlichen mit Migrationshintergrund signifikant höher, wobei Jugendliche aus den EU-27 eine Ausnahme darstellen.

Auffallend ist, dass im Ausland geborene Jugendliche sich mit 28% am häufigsten („manchmal“ und „oft“) diskriminiert fühlen. 17% der MigrantInnen der 2. Generation verspüren „manchmal“ oder „oft“ ungerechte Behandlung wegen ihrer Sprache, Herkunft etc. Im Vergleich fühlen sich rund 10% der Jugendlichen mit österreichischen Eltern „manchmal“ und rund 2% „oft“ diskriminiert.

In einer Extra-Auswertung der Daten aus der sogenannten TIES Studie (The Integration of the European second generation compared, Crul et al. 2012) für Wien zeigte sich für die Frage, wie oft die Befragten in Österreich aufgrund ihrer Herkunft Diskriminierung erfahren hatten, dass dies für 46% der befragten Türkeistämmigen zweiter Generation und sogar für 65% der 2. Generation ex-jugoslawischer ZuwanderInnen gilt, im Vergleich zu 13% der autochthonen StudienteilnehmerInnen. Dieser Unterschied zu unseren Daten dürfte vor allem auf den Altersunterschied der Befragten zurückzuführen sein, da die für TIES befragte Altersgruppe der 18 bis 35-Jährigen befragt sicherlich um einige Lebenserfahrungen reicher ist, zum Beispiel was die Situation am Arbeits- und Berufsmarkt betrifft.

Die Ergebnisse der hier vorliegenden Studie zu Jugend & Abwertung zeigen, dass Jugendliche mit muslimischem Hintergrund deutlich stärker diskriminiert werden: 40% berichten von Diskriminierungserfahrungen, während bei jenen mit christlichen Hintergrund vergleichsweise nur 28% davon berichten.

Abb. 25: Diskriminierungserfahrung MuslimInnen und ChristInnen

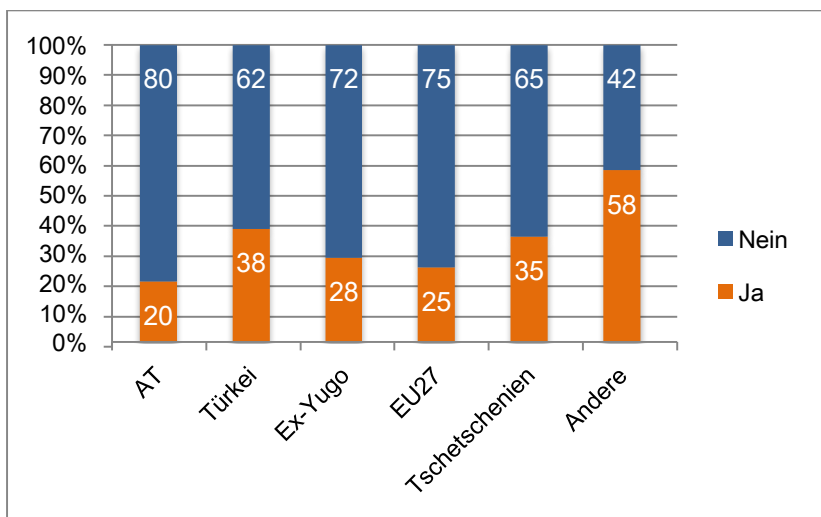


(N= 360; 146 christliche und 214 muslimische Jugendliche)

Vor allem Jugendliche, die aus afrikanischen bzw. muslimisch geprägten Ländern wie Ägypten, Somalia, Iran oder Afghanistan stammen, berichten von Diskriminierungen (58%).

Von den türkeistämmigen Befragten gaben 38% an, Diskriminierungserfahrung zu haben, gefolgt von 36% der tschetschenischen Jugendlichen. Bei der ethnisch und religiös durchmischten Gruppe Jugendlicher mit ex-jugoslawischer Herkunft sind es bereits deutlich weniger – 28% – die eine Diskriminierungserfahrung haben, gefolgt von Jugendlichen aus den EU-27 (25%). Von den ÖsterreicherInnen berichten 20% von solchen Erlebnissen.

Abb. 26: Diskriminierungserfahrung nach Herkunft

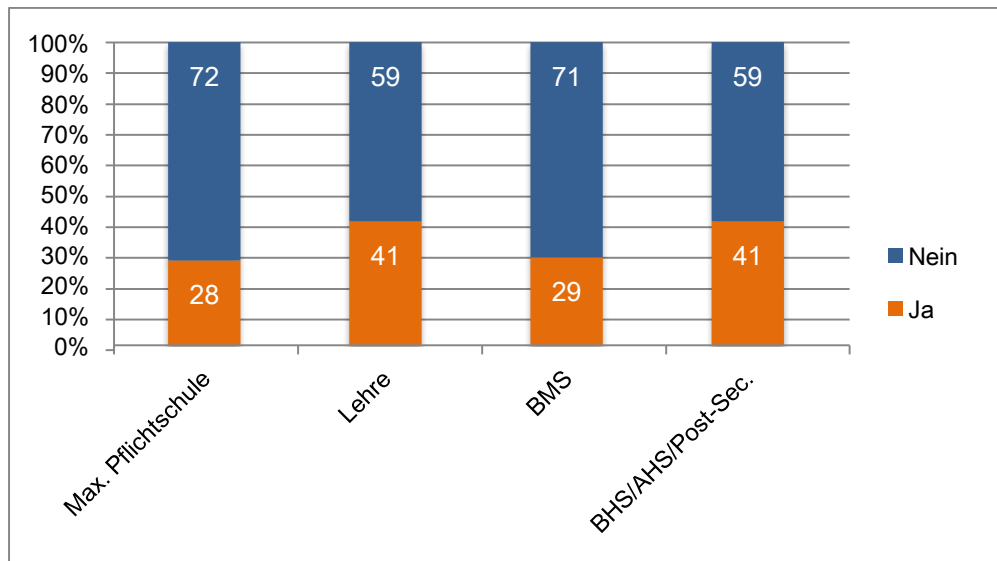


(N=401)

Sieht man sich die Häufigkeit von Diskriminierungserfahrungen im Hinblick auf das Bildungsniveau an, zeigt sich, dass rund 40% der Lehrlinge sowie SchülerInnen, die eine höhere Schule oder eine Universität besuchen, anteilmäßig am häufigsten von Diskriminierungserfahrungen berichten. Im Vergleich dazu geben nur ein Viertel der Jugendlichen, die maximal einen Pflichtschulabschluss haben beziehungsweise sich noch in einer Hauptschule oder dem Polytechni-

schen Lehrgang befinden sowie jene die eine Berufsbildende Mittlere Schule gehen, an, Erfahrungen mit Benachteiligung und Abwertung gemacht zu haben.

Abb. 27: Diskriminierungserfahrung nach Bildungsniveau



(N=401)

Eine mögliche Erklärung für die vergleichsweise niedrigen Werte bei Haupt- und BMS-SchülerInnen könnte die zunehmende „Homogenisierung“ dieser Schulformen sein, welche von Solga und Wagner (2007) beschrieben wird. Da für die meisten Familien aus der Mittel- und Oberschicht die Hauptschule für ihre Kinder grundsätzlich nicht in Betracht ziehen, kommt es zu einer fehlenden sozialen – und besonders in städtischen Gebieten – zu einer fehlenden ethnischen Durchmischung. Diese Dynamik bewirkt, dass viele sozial benachteiligte Jugendliche hauptsächlich von sozial ähnlich gestellten Jugendlichen umgeben sind und somit Diskriminierungen schwieriger wahrnehmen.

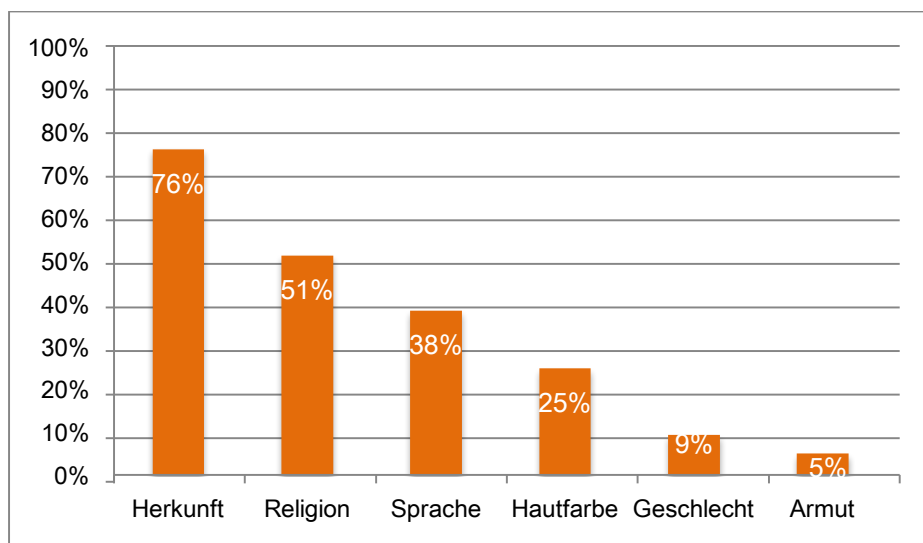
"Die meisten Schüler aus meiner Klasse sind ja halt Ausländer, das ist ja normal, die machen Abschluss, also das ist kein Problem, mit Arbeiten weiß ich nicht, kann sein, dass man auf die Herkunft achtet...", erklärt Attila, 19 Jahre, der eine Handelsschule besucht.

4.3 Wahrgenommene Ursachen für Diskriminierung

"Wenn ich sage wie ich heiße, wissen die halt schon woher ich komme." (Miro, 17 Jahre)

Für die Untersuchung der Gründe der wahrgenommenen Diskriminierung wurden nur jene Jugendlichen befragt, die angaben, diskriminiert worden zu sein. Dafür wurden die Jugendlichen gefragt, ob sie sich schon einmal aufgrund ihrer Sprache, Hautfarbe, Religion etc. ungerecht behandelt gefühlt haben und wenn ja, wie häufig. All jene, die sich selten, manchmal oder oft ungerecht behandelt gefühlt hatten, wurden auch gefragt, an welchen Orten dies wie häufig vorkam. Ebenso wurde nach den von den Jugendlichen wahrgenommenen Ursachen für diese Diskriminierung gefragt. In beiden Fällen waren Mehrfachantworten möglich. Dabei fällt auf, dass sich die meisten Jugendlichen aufgrund ihrer Herkunft diskriminiert gefühlt hatten.

Abb. 28: Diskriminierungserfahrung aufgrund diverser Merkmale



(N=141)

In den Tiefeninterviews zeigte sich, dass sich keine/r der Jugendlichen mit Migrationsgeschichte vollständig als ÖsterreicherIn akzeptiert fühlte. Hier dürfte Sichtbarkeit eine wichtige Rolle spielen: eine dunklere Haut- oder Haarfarbe, aber auch die Sprache/ der Akzent oder der schwer auszusprechende Name markieren die Jugendlichen als angebliche Nicht-ÖsterreicherInnen. Selbst jene, die durch keinen dieser Marker als "nicht-zugehörig" gekennzeichnet waren, empfanden diese Ausnahmestellung als diskriminierend.

"Erst merken sie nicht, dass ich Türke bin, dann sagen sie: 'du bist so gut integriert'. Das nervt mich, das heißt eigentlich 'Behinderung aufgeben', sie sehen mich nicht als Mensch." (Eren, 19 Jahre)

Die Jugendlichen waren daher auch der Ansicht, dass jene, die „europäisch“ oder „sterreichisch/deutsch“ aussehen, mit weniger Vorurteilen konfrontiert werden.

"Ich glaub schon, dass es etwas anderes ist, wann man dir nicht offensichtlich ansieht, dass du nicht von hier bist." (Caroline, 18 Jahre)

Diskriminierung aufgrund von Herkunft oder Kultur

Wie auf Abbildung 28 ersichtlich, fühlen sich die meisten Jugendlichen aufgrund ihrer Herkunft oder ihres kulturellen Hintergrunds diskriminiert: 76% der Jugendlichen, die schon einmal diskriminiert worden waren, gaben diese Ursache an. Dabei gibt es kaum Abweichungen zwischen männlichen und weiblichen Befragten. Betrachtet man die Unterschiede zwischen den einzel-

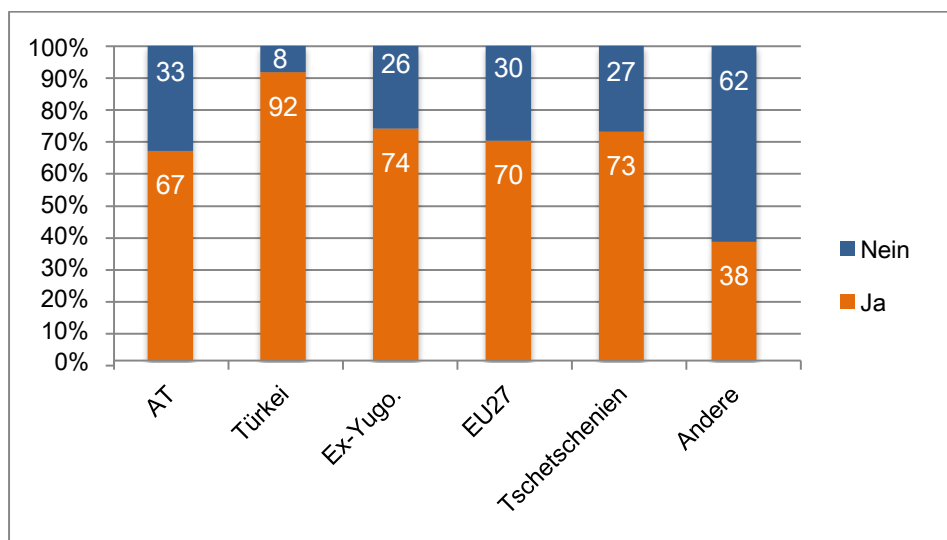
nen Herkunftsgruppen, so zeigt sich ein signifikanter Unterschied, allerdings bei teilweise sehr kleinen Fallzahlen: 92% der türkeistämmigen Jugendlichen mit Diskriminierungserfahrung gaben ihre Herkunft als einen Grund an, gefolgt von Jugendlichen aus Ex-Jugoslawien (74%) und Tschetschenien (73%).

Jugendliche aus der europäischen Union und Österreich haben zwar mit 70% beziehungsweise 67% weniger Diskriminierung aufgrund ihrer Herkunft oder Kultur erfahren, dennoch sind diese Zahlen beachtlich hoch.

Die hohen Werte herkunftsbezogener Diskriminierungserfahrungen lassen nicht nur Rückschlüsse auf das Verhalten der Mehrheitsgesellschaft zu, sondern weisen auch auf interethnische Diskriminierung und Abwertung zwischen den verschiedenen Zuwanderungsgruppen sowie auch gegenüber autochthonen ÖsterreicherInnen hin, wie sowohl unsere quantitativen als auch qualitativen Daten zeigen.

So ist das Vorurteil, dass Tschetschenen aggressiv seien, unter den Jugendlichen weit verbreitet. Auch die hohen Werte bei Jugendlichen mit serbischen, kroatischen, bosnischen oder anderen ex-jugoslawischen Wurzeln können auf ethnische Konflikte zwischen den einzelnen Gruppen zurückzuführen sein. Auch ein Jugendlicher ohne Migrationshintergrund kann beispielsweise in einer Jugendeinrichtung zur Minderheit werden.

Abb. 29: Diskriminierungserfahrung aufgrund von Kultur/Herkunft nach Herkunft



(N=141)

Sorgen über potentielle Diskriminierung größer als real erlebte Erfahrungen

Sieht man sich an, welche Herkunftsgruppe sich größere Sorgen macht, dass ihre Herkunft abgelehnt werden könnte, so zeigt sich, dass besonders tschetschenienstämmige (45%) und türkeistämmige Jugendliche (37%) große Sorgen haben, dass ihre Herkunft abgelehnt wird. Diese Frage bezüglich der Sorge um etwaige Ablehnung wurde wiederum allen TeilnehmerInnen der Studie gestellt, die damit eine noch stärkere Aussagekraft besitzt. Hier ist die Zahl der ÖsterreicherInnen und EuropäerInnen, die Sorgen bezüglich Ablehnung ihrer Herkunft haben, deutlich niedriger.

Abb. 30: Sorge, dass die Herkunft abgelehnt wird

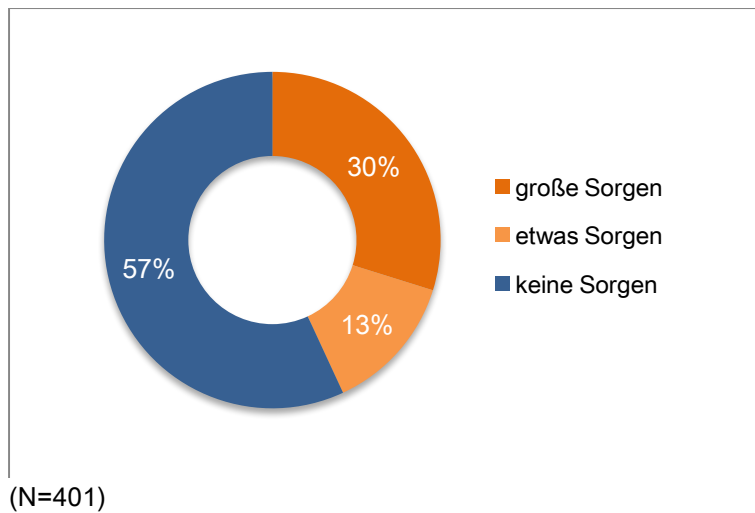
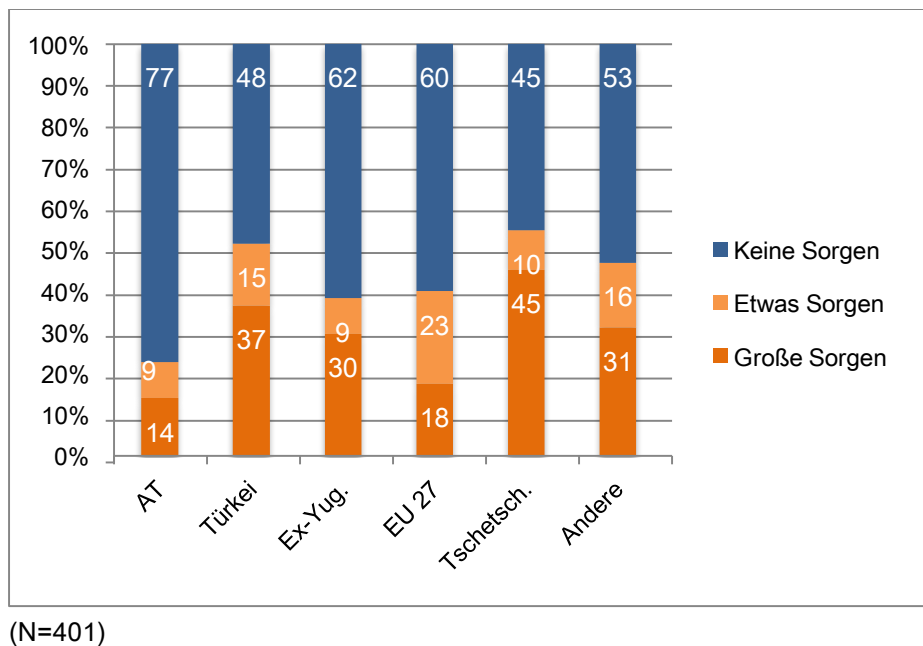


Abb. 31: Sorge, dass die Herkunft abgelehnt wird nach Herkunft



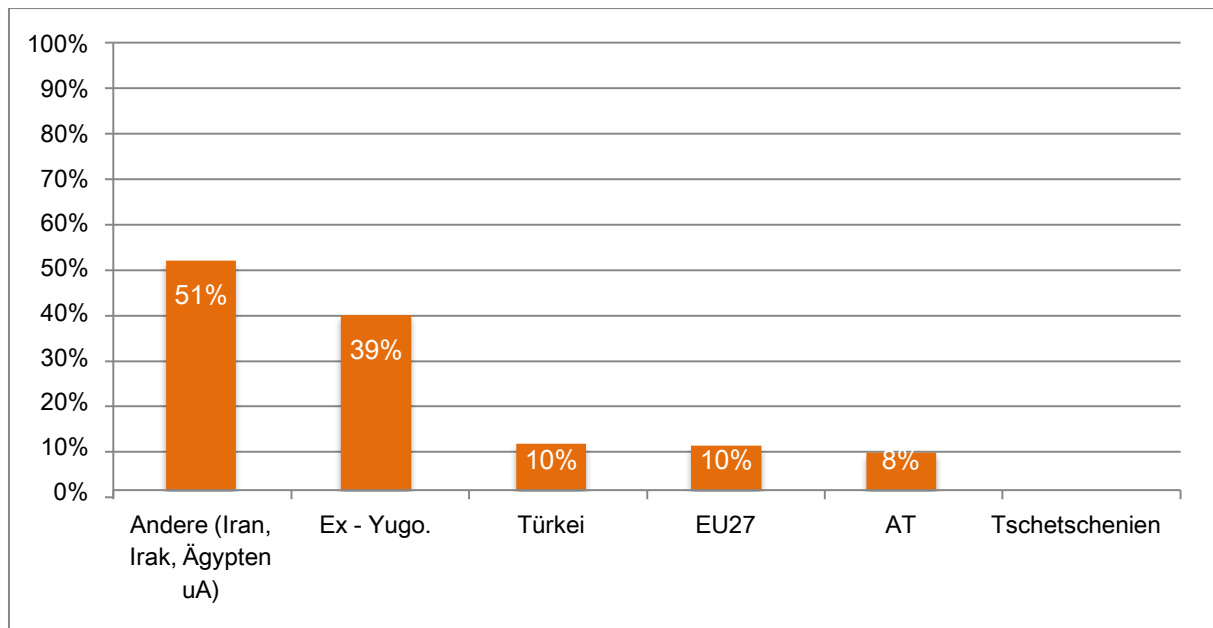
Diskriminierung aufgrund von Sprache oder Akzent

38% der Jugendlichen gaben an, schon einmal aufgrund ihrer Sprache diskriminiert worden zu sein. Sie wissen, dass geringe Deutschkenntnisse Gründe für Benachteiligungen und Argwohn sein können. Immer wieder entschuldigten sich die Jugendlichen in den Tiefeninterviews mit den Worten „mein Deutsch ist nicht so gut“. Gleichzeitig erklärten jene mit sehr guten Sprachkenntnissen, dass sie dadurch weniger als „ausländisch“ auffielen und öfter auf ihr „gutes Deutsch“ angesprochen würden.

Diskriminierung aufgrund der Hautfarbe

In der quantitativen Befragung zeigte sich, dass 25% der Befragten das Gefühl haben wegen ihrer Hautfarbe diskriminiert zu werden. Dies gilt besonders für Jugendliche aus afrikanischen Ländern wie Somalia oder Ägypten (rund 51%), aber auch 39% der Jugendlichen aus dem ehemaligen Jugoslawien empfinden so.

Abb. 32: Diskriminierungserfahrung (Hautfarbe) nach Herkunft



(N=141)

Eine mögliche Erklärung für die hohen Prozentwerte unter Jugendlichen aus den Ländern des ehemaligen Jugoslawien lässt sich aus den Tiefeninterviews mit den Jugendlichen ableiten: Einige der Befragten thematisierten, dass eine dunklere Hautfarbe besonders bei den serbischen Jugendlichen mit der ethnischen Gruppe der Roma und Sinti in Verbindung gebracht wird. In Verbindung mit der starken Ablehnung, die bettelnden Roma entgegengebracht wird, geht diese Markierung mit abwertenden Äußerungen wie „Zigeuner“ einher.

„Manche Serben nennen mich Zigeuner weil ich dunkel bin, aber ich bin kein Zigeuner. Für mich ist Mensch, Mensch, aber Zigeuner meinen sie als Schimpfwort so wie Nigger“. (Miroslav, 16 Jahre)

Generell zeigte sich in den Tiefeninterviews, dass die Jugendlichen Unterschiede zwischen den in Österreich wohnhaften, meist serbischen Roma machen, die häufig auch Teil ihres Freundeskreises sind, und den rumänischen Roma, die sie vor allem als BettlerInnen wahrnehmen. Hier gibt es starke Ablehnung, Vorurteile über die angebliche „Bettlermafia“ und „unglaublichen Reichtum“ aber auch Mitleid mit den bettelnden Menschen.

Wie bereits erwähnt zeigten auch die Tiefeninterviews, dass die äußere Erscheinung sowohl einen starken Einfluss darauf hat, ob die Jugendlichen sich selbst als ÖsterreicherInnen sehen, als auch darauf, wie sie von der Mehrheitsbevölkerung gesehen werden, wobei die Fremdwahrnehmung das Selbstbild vor allem in der Adoleszenz stark beeinflusst.

„Die Leute vom Balkan werden jetzt nicht bevorzugt, aber ich habe das Gefühl, die werden schon anders behandelt, weil viele haben von Türken und Afrikanern gleich ein negatives Bild, und über Kroaten, Serben wird nicht so negativ gedacht, weil die schauen halt auch mehr europäisch aus und fallen somit nicht so auf“. (Caroline, 18 Jahre)

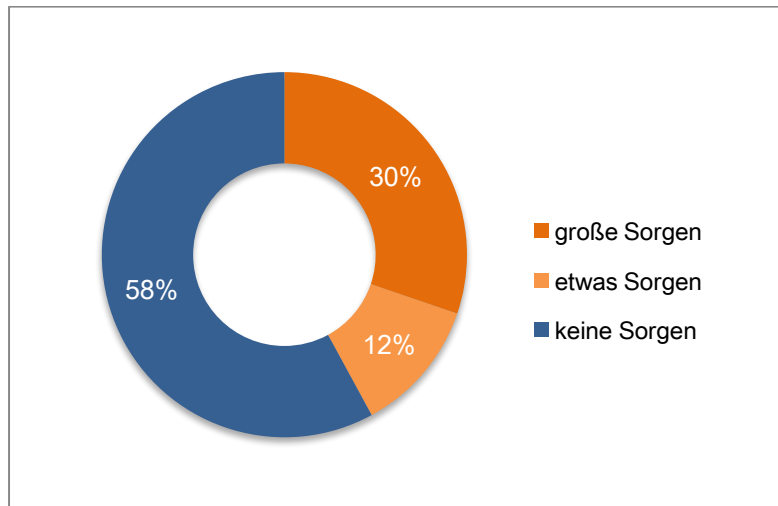
Diskriminierung aufgrund der Religion und Sorgen über Ablehnung

51% der Jugendlichen, die schon einmal diskriminiert wurden, gaben an, aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit diskriminiert worden zu sein; davon sind 65% muslimischer Religionszugehörigkeit, 21% katholischer Religionszugehörigkeit und die restlichen 14% Angehörige anderer Religionen. Dieser eklatante Unterschied zwischen katholischen und muslimischen Jugendli-

chen wird von den Ergebnissen zur Frage 'Sorgen über Ablehnung der Religion', welche wieder allen TeilnehmerInnen gestellt wurde, noch unterstrichen:

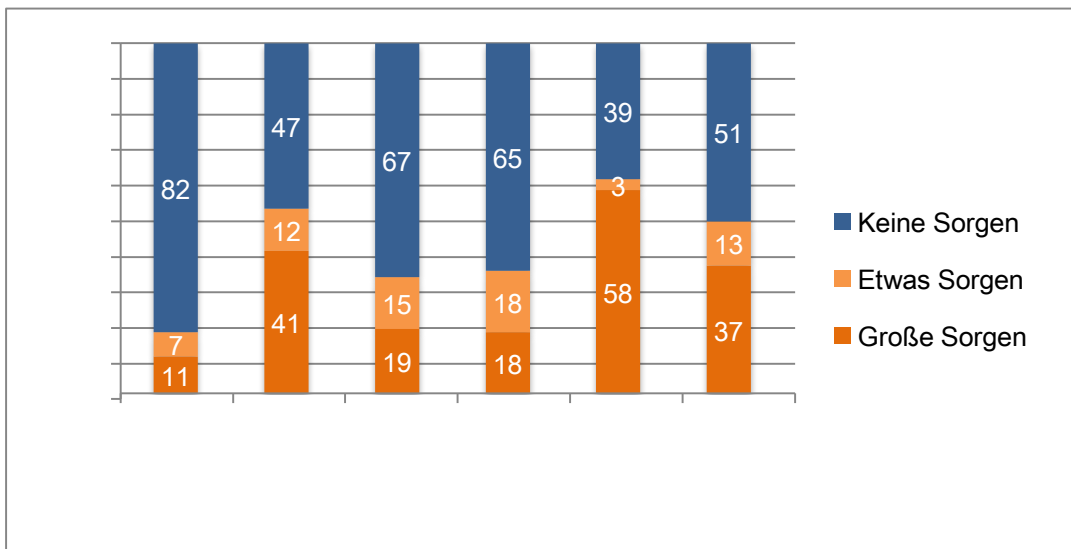
Während sich rund 18% der katholischen Jugendlichen große Sorgen über eine Ablehnung ihrer Religion machen, sind es bei den muslimischen rund 43%. Dieser große Unterschied und die hohe Zustimmung bei muslimischen Jugendlichen zeigen, dass die gesellschaftlichen und medialen Diskurse über MuslimInnen und den Islam in Europa nicht spurlos an den Jugendlichen vorübergehen (mehr zu diesem Thema in Kapitel 7).

Abb. 33: Sorge, dass die Religion abgelehnt wird



(N=397)

Abb. 34: Sorge, dass die Religion abgelehnt wird, nach Herkunft



(N=401)

Auch in den qualitativen Interviews zeigte sich, dass sich die Jugendlichen große Sorgen um die öffentliche Wahrnehmung und Bewertung des Islams und der MuslimInnen machen. Dabei scheinen sie sich als muslimisches Individuum akzeptiert zu fühlen, gleichzeitig aber als Gruppe der MuslimInnen kollektiven Abwertungen ausgesetzt. Diese Einschätzung teilten auch nicht-

muslimische Befragte, die von FreundInnen berichteten, welche bereits Anfeindungen ausgesetzt waren:

„Muslime werden so behandelt als wären sie nicht Teil der westlichen Gesellschaft“. (Ilyas, 18 Jahre)

Als besonders diskriminierend werden die Medien empfunden, die laut der Jugendlichen „nur Lügen“ über MigrantInnen und Muslime verbreiten und letztere als Terroristen darstellen. Hier zeigt sich, dass die kollektive Diskriminierung, der MuslimInnen ausgesetzt sind, sehr stark wahrgenommen wird.

Diskriminierung aufgrund des Geschlechts

Diskriminierung aufgrund des Geschlechts ist kein großes Thema unter den Jugendlichen: Nur 9% der Jugendlichen, die sich schon einmal diskriminiert gefühlt haben (folglich 13 Personen insgesamt), gaben das Geschlecht als wahrgenommene Ursache für Benachteiligung an, davon hauptsächlich die weiblichen Teilnehmerinnen; dennoch überrascht diese niedrige Zahl, welche im Gegensatz zu den Beobachtungen der MitarbeiterInnen der Wiener Jugendeinrichtungen steht, wo stereotype und damit einschränkende Rollenvorstellungen sowohl für Frauen als auch Männer in den Diskursen der Jugendlichen ständig präsent sind (eigene Vorerhebung). Trotz der Abwertungen gegenüber Frauen im Allgemeinen und gegenüber Männern, die dem Klischee des starken, heterosexuellen Mannes nicht entsprechen, scheinen die Jugendlichen im Gegensatz zu den JugendarbeiterInnen kaum ungerechte Behandlung aufgrund ihres Geschlechts wahrzunehmen. Hier unterscheiden sich offensichtlich die Rollenbilder und die Wahrnehmungsmöglichkeiten der JugendarbeiterInnen und der Jugendlichen sehr stark.

Jugendliche nehmen keine Diskriminierung aufgrund ihrer materiellen Situation wahr

Obwohl die Jugendlichen mehrheitlich aus finanziell schwächer gestellten Familien kommen und daher Benachteiligungen ausgesetzt sind, die sich negativ auf ihre Lebenschancen auswirken können, etwa eine beengte Wohnsituation ohne Privatsphäre oder weniger Möglichkeiten zu schulischer oder kultureller Förderung (z.B. Nachhilfe und Musikunterricht), geben nur 5% der Jugendlichen, die Diskriminierung erfahren haben, Armut als Grund dafür an, ungerecht behandelt worden zu sein. Die Vermeidung über Armut zu sprechen, milieu-spezifische Erwartungen und der fehlende direkte Vergleich mit anderen gesellschaftlichen Gruppen mögen Erklärungen für das überraschend positive Ergebnis sein, ebenso die Tatsache, dass die Jugendlichen ein bestimmtes Verständnis von „ungerechter Behandlung“ haben.

4.4 Orte der Diskriminierung

Interviewerin: Besteht Gleichbehandlung? - "Nein, ich bin zu häufig von Polizisten schlecht behandelt worden. (...) Ihre Meinung ist, dass alle Tschetschenen weg sollten".

(Seyidbeg, 16 Jahre)

Diskriminierung findet vor allem in den Schulen sowie im öffentlichen Raum und in öffentlichen Verkehrsmitteln statt. 73% der Jugendlichen gaben an, dass sie in der Schule ungerecht behandelt worden waren, wobei hier zunächst offen bleibt, ob Diskriminierungen in den Schulen mehrheitlich vom Lehrpersonal oder den MitschülerInnen ausgehen. Mehr Aufschluss dazu gibt das folgende Subkapitel.

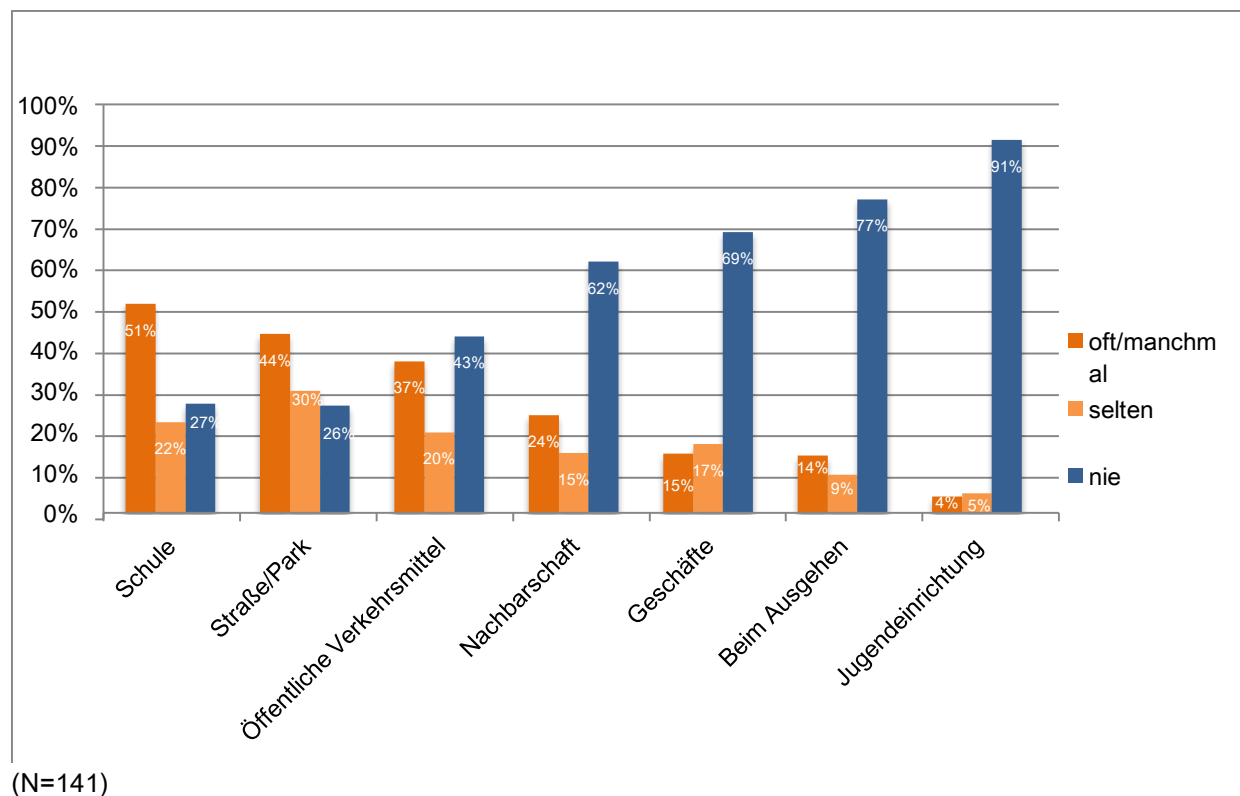
Der zweithäufigste Ort, an dem Jugendliche mit Diskriminierung konfrontiert werden, ist der öffentliche Raum: 18% der Jugendlichen gaben an, „oft“, 26% „manchmal“ auf der Straße oder in Parks diskriminiert worden zu sein. Rund 37% der Jugendlichen fühlen sich oft oder manchmal in den öffentlichen Verkehrsmitteln diskriminiert.

Für Kaffeehäuser, Bars, Discos und Geschäfte berichtet nur eine kleine Minderheit von negativen Erfahrungen. Hier ist zu berücksichtigen, das über die Hälfte der Befragten 14-15 Jahre alt sind und daher wohl Bars und Kaffeehäusern seltener besuchen als die Älteren. Die Erfahrungsberichte dürften sich mit steigendem Alter ändern.

Nur 5% berichteten von häufiger Diskriminierung beim Ausgehen, rund 77% machen keine derartigen Erfahrungen; allerdings gaben nur 15% aller Jugendlichen an, „oft“ auszugehen und 19% „manchmal“.

Auch in den Geschäften werden die Jugendlichen kaum diskriminiert: 69% der Jugendlichen haben keine negativen Erfahrungen gemacht. In der Nachbarschaft fühlen sich 62% „nie“, hingegen aber 11% „oft“ und 13% „manchmal“ diskriminiert. Am besten schneiden bei Weitem die Jugendeinrichtungen ab, in denen sich über 90% der Jugendlichen noch nie diskriminiert gefühlt haben. Hierbei ist davon auszugehen, dass sich diese Bewertung wie auch in den Schulen auf das Verhalten der MitarbeiterInnen der Einrichtung bezieht, nicht auf jenes der Gleichaltrigen, die an diesen Orten aufeinandertreffen. Auf dieses Ergebnis sowie auf die Bewertung der Jugendeinrichtungen durch die Jugendlichen wird in Kapitel 9 eingegangen. Es soll aber bereits an dieser Stelle daran erinnert werden, dass die Interviews in den Jugendeinrichtungen stattfanden und die JugendarbeiterInnen bei der Auswahl der Jugendlichen teilweise unterstützend tätig waren. Die Interviews selbst wurden ohne die Anwesenheit der MitarbeiterInnen geführt. Dass die Unterstützung beim Finden der Interviewpartner trotz eigenständiger Auswahl durch das Interviewteam einen Einfluss auf die positive Bewertung der Jugendarbeit durch die Befragten haben könnte, lässt sich nicht ausschließen, die Effekte sind aber aufgrund der aussagekräftigen Ergebnisse zu vernachlässigen.

Abb. 35: Orte der Diskriminierungserfahrung



4.4.1 Schule: Raum für Diskriminierung trotz Unterstützung

Unabhängig von den Fragen zu Orten der Diskriminierung, welche nur 35% der Jugendlichen erhalten haben, wurden alle TeilnehmerInnen noch konkret zu ihren Erfahrungen in der Schulzeit befragt. Die Antworten können sich dabei auf Erfahrungen in der aktuellen Schulform als auch auf frühere Erfahrungen beziehen: Das Ergebnis zeigt, die überwiegende Mehrheit aller befragten Jugendlichen – 82% – fühlt sich in der Schule gerecht behandelt (davon 10% „etwas Zustimmung“). Rund 14% stimmten dieser Aussage nicht zu, das entspricht fast genau jenem Anteil der Befragten, die bereits zuvor Diskriminierung in der Schule angegeben hatten.

Auf Bildungsniveaus unterschieden zeigt sich, dass jene, die selbst und/oder deren Eltern ein höheres Bildungslevel haben, öfter das Gefühl hatten, in der Schule benachteiligt worden zu sein. Dies könnte mit der höheren Sensibilisierung für Diskriminierungen durch höhere Bildung zusammenhängen.

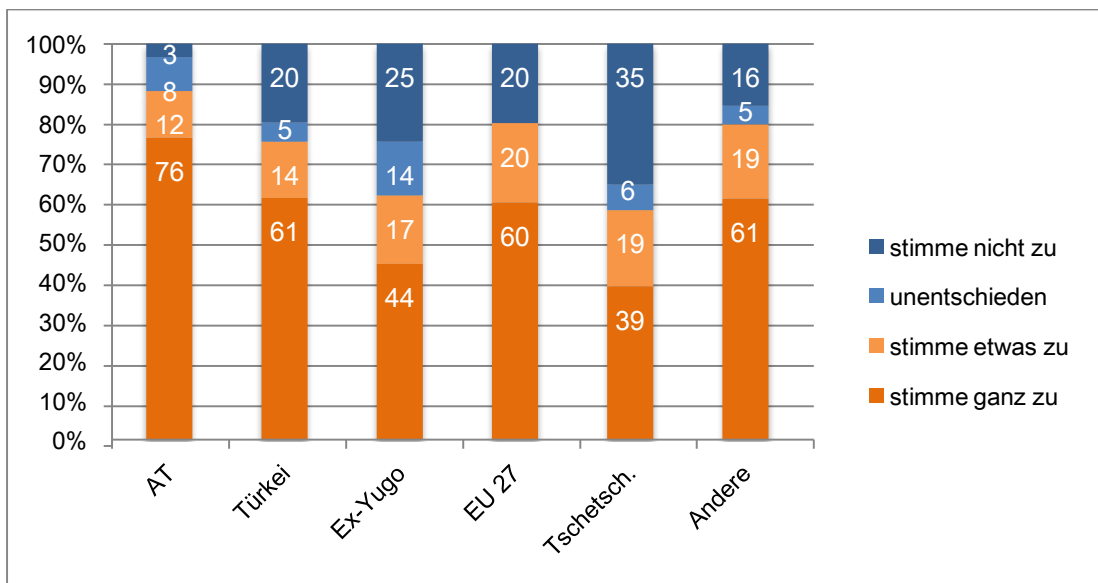
Auf die ebenfalls allen TeilnehmerInnen gestellte Frage, ob sich die Jugendlichen in der Schule unterstützt und gefördert fühlen beziehungsweise gefühlt haben, antworteten rund 58% mit „Ja“, rund 16% stimmten etwas zu und rund 7% waren unentschieden. 19% fühlten sich nicht unterstützt oder gefördert.

Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang, dass sich Jugendliche mit muslimischer Zugehörigkeit signifikant weniger unterstützt fühlen als nicht-muslimische Jugendliche (55% vs. 72%).

Bezogen auf die Herkunftsgruppen, fühlen sich tschetschenienstämmige Jugendliche am wenigsten unterstützt, gefolgt von Jugendlichen mit ex-jugoslawischem Hintergrund. Am meisten unterstützt fühlen sich Jugendliche, die keinen Migrationshintergrund haben: 76% stimmten der Aussage zu, dass sie in der Schule Unterstützung und Förderung erfahren hatten.

Den Studienergebnissen zufolge profitieren Jugendliche ohne Migrationshintergrund stärker von Unterstützung in der Schule. Jugendliche mit Zuwanderungsgeschichte geben hingegen nicht nur höhere Sorgen an, die Schule nicht zu schaffen, sondern fühlen sich in der Schule auch stärker diskriminiert (vgl. Abb. 36).

Abb. 36: Zustimmung zu Unterstützung/Förderung in der Schule

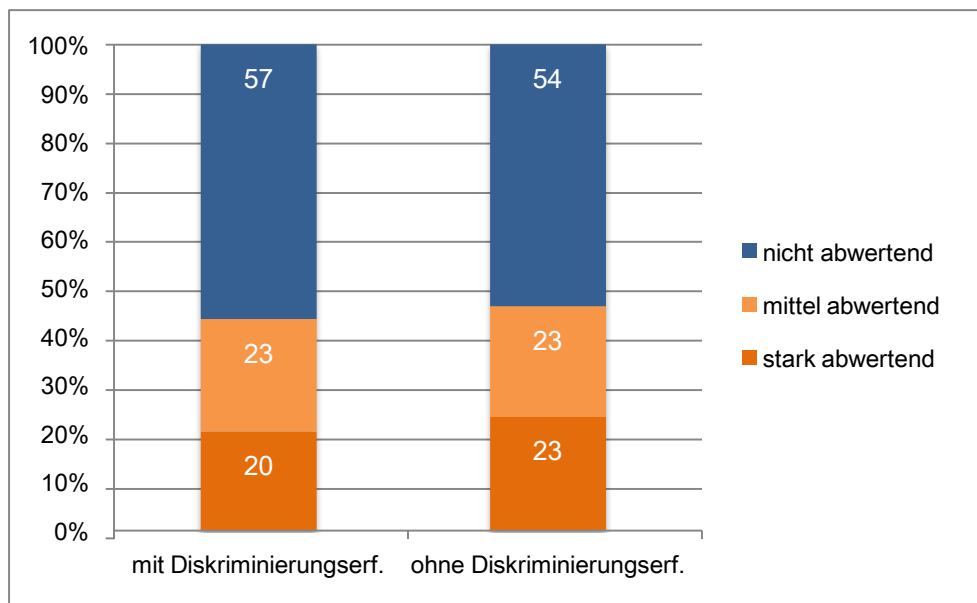


(N=401)

4.5 Zusammenhang zwischen Diskriminierungserfahrungen und Abwertungen

Basierend auf der Annahme, dass Diskriminierungserfahrungen zur einer Minderung des Selbstwertgefühls führen und der weiteren Hypothese, dass solche Erfahrungen eine Gegenwehr erzeugen können, welche auf die Abwertung anderer zur eigenen Statuserhöhung abzielt, wurde untersucht, ob zwischen Diskriminierungserfahrungen und Abwertung ein Zusammenhang festgestellt werden kann. Die kompensatorische Funktion von Diskriminierung konnte hier nicht bestätigt werden: Das Vorhandensein von Diskriminierungserfahrungen wirkt sich statistisch nicht auf das Ausmaß der Abwertung aus (vgl. Abbildung 37).

Abb. 37: Zusammenhang Diskriminierungserfahrung und Abwertung



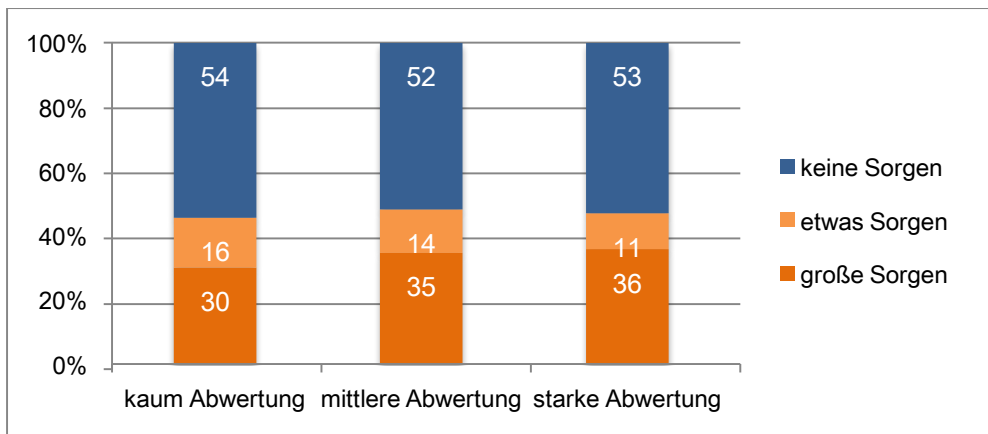
(N=401)

Auch zwischen Sorgen, dass die Herkunft abgelehnt werden könnte und dem Ausmaß der Abwertung gibt es keinen statistischen Zusammenhang. Jugendliche mit stärkeren Abwertungseinstellungen haben nicht mehr Sorgen, dass ihre Herkunft abgelehnt wird.

4.5.1 Zusammenhang zwischen Sorgen zur Akzeptanz der Religion und Abwertung

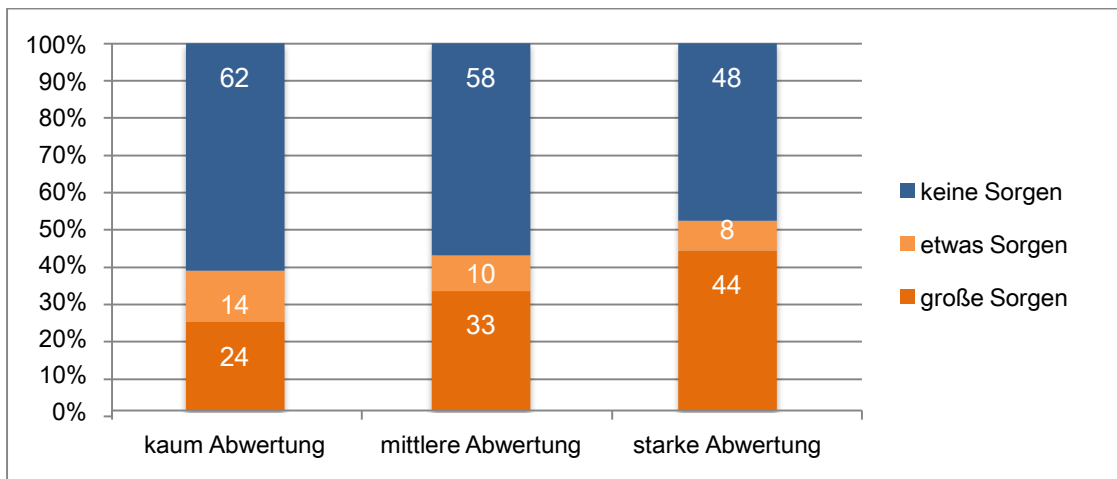
Betrachtet man hingegen, welche Jugendlichen Sorgen haben, dass ihre Religion abgelehnt wird, ergibt sich ein stark signifikanter Zusammenhang: So haben Jugendliche, die stark abwertende Einstellungen verzeichnen, häufiger große Sorgen über Ablehnung ihrer Religion als Jugendliche mit mittel-starken Abwertungen, und diese wiederum etwas mehr als Jugendliche, die kaum oder gar nicht abwerten. Dieser Trend zeigt sich ebenfalls stark signifikant, wenn nur muslimische Jugendliche herausgehoben werden.

Abb. 38: Zusammenhang zw. Sorgen, dass die Herkunft abgelehnt wird und Abwertung



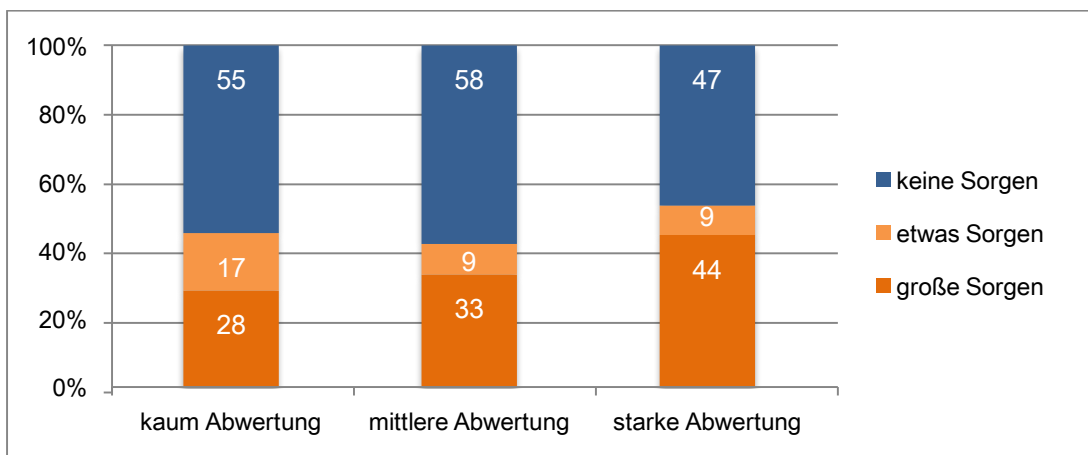
(N=342, ohne autochthon österreichische Jugendliche)

Abb. 39: Zusammenhang zw. Sorge, dass die Religion abgelehnt wird und Abwertung



(N=401)

Abb. 40: Zusammenhang zw. Sorgen, dass die Religion abgelehnt wird und Abwertung (MuslimInnen)



(N=214)

Resümee

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass die Mehrheit der Jugendlichen wenig bis keine bewussten Diskriminierungserfahrungen in Österreich gemacht hat, allerdings haben sich über ein Drittel der Befragten schon einmal aufgrund ihrer Herkunft, Sprache, ihres Aussehens oder ihrer Religion ungerecht behandelt gefühlt – was angesichts des Ideals einer multikulturell-offenen Gesellschaft noch immer als hohes Ergebnis gewertet werden muss. Anders betrachtet, ist es dazu äußerst bedenklich, dass trotz schlechter Chancen und nachweislich hoher struktureller Diskriminierung in Österreich¹¹, die Jugendlichen kaum Ungerechtigkeit bezüglich ihrer eigenen Lage wahrnehmen. Sie scheinen einen so niedrigen Informationsstand zu haben, dass sie kaum zu einer kritischen Auseinandersetzung mit ihrer realen Lage imstande sind. Insgesamt zeigt sich, dass mit Ausnahme der Jugendlichen aus den EU-27, Jugendliche mit Migrationshintergrund öfter Diskriminierungserfahrungen machen, besonders wenn dieser sogenannte „Hintergrund“ durch äußere Merkmale sichtbar ist. Vor allen Anderen haben türkei- und tschetschenienstämmige Jugendliche große Sorgen, dass ihre Herkunft, Kultur und besonders ihre Religion abgelehnt werden.

Während kein Zusammenhang zwischen wahrgenommener Diskriminierung und dem Ausmaß von Abwertung nachgewiesen werden konnte, zeigte sich ein stark signifikanter Zusammenhang zwischen der Sorge vor Ablehnung der Religion und dem Ausmaß der Abwertung.

Dabei bleibt statistisch gesehen offen, welcher Faktor den anderen beeinflusst: Führen große Sorgen, dass die Religion abgelehnt wird, zu stärkerer Abwertung gegenüber anderen, oder führen starke, abwertende Gefühle zu mehr Sorgen bezüglich der Akzeptanz der eigenen Religion.

Dieser Zusammenhang besteht besonders für Jugendliche mit muslimischem Hintergrund und bleibt auch signifikant, wenn man diese Jugendlichen isoliert betrachtet. Deshalb liegt nahe, dass die starke Ablehnung gegenüber MuslimInnen die wichtigste Ursache für die Sorge der Befragten, dass ihre Religion abgelehnt wird, darstellt. Diese Ablehnung gegenüber den MuslimInnen und/oder ihrer Religion existiert in westlichen Gesellschaften zweifellos und dass nicht erst seit dem 11. September 2001. Diese Problemlage, diese Stimmung, wird medial stark thematisiert und u.a. von Rechtsradikalen und IslamistInnen instrumentalisiert. Demnach ist davon auszugehen, dass große Sorgen, dass die Religion abgelehnt wird, eher starke Abwertungen begünstigen, wenngleich ein solches Verhältnis nie ganz linear, sondern wechselseitig verstanden werden muss.

¹¹ Vgl. z.B.: http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20080909_OTS0151/ak-schlechtes-zeugnis-fuer-oesterreich-bei-der-chancengleichheit (15.09.2015)

5. ROLLE UND BEDEUTUNG VON BEZUGSPERSONEN

5.1 Zwischen den Stühlen?

Wie schon in Kapitel 1 erläutert, wächst der Großteil der NutzerInnen der Wiener Offenen Jugendarbeit entweder im stark religiös-verwurzelten Milieu oder in einem traditionellen ArbeiterInnenmilieu auf. Die Mehrheit der Jugendlichen hat zudem eine Zuwanderungsgeschichte in der Familie. Dies wirkt sich auch auf die Bedeutung und Rolle von Bezugspersonen und -Gruppen aus. Die Familienstruktur von Zugewanderten aus diesen Milieus ist häufig stark von den Lebensweisen und Wertvorstellungen der Herkunftsländer beziehungsweise ruralen Herkunftsggenden der Eltern geprägt, welche „teils noch in scharfem Kontrast zu den westlichen, urbanen Lebensstilen stehen“ (Weiss/Rassouli 2007: 155). In soziozentrisch geprägten Kulturen ist die Gemeinschaft der Familie, der Community, des Clans und der ethnischen Gruppe von herausragender Bedeutung. Das Individuum kann sich in sehr vielen Lebensbereichen auf die Gemeinschaft verlassen und sie als Ressource nützen, ist allerdings auch Einschränkungen unterworfen. Gestring, Janßen und Polat (2006: 201f.) bezeichnen dieses Leistungsgefüge aus Unterstützung und Verbindlichkeiten daher als „Netz und Käfig“. So sind Folgen dieser Bindungen einerseits „materielle und emotionale“ Ressourcen, andererseits beeinflussen diese Netzwerke und die damit einhergehenden Verpflichtungen, Entscheidungen, die sich hinderlich auf die Wohnungs- und Arbeitssituation auswirken können und bis in den persönlichen Bereich (beispielsweise bei der PartnerInnenwahl) vordringen können (vgl. Schnell 2014).

Im Vergleich dazu setzt die „westliche“ Gesellschaft viel stärker auf Individualismus und persönliche Freiheit, bietet aber auch gleichzeitig weniger soziale Netze an. Die Jugendlichen haben Zugang zu beiden – hier im Sinne der Zuspitzung sehr dichotom – dargestellten Welten. Ihre Lebensrealität unterscheidet sich daher häufig von jener der Eltern: Während die erste Generation in der Migration mit „großen Unsicherheitsmomenten“ sowie mit „Destabilisierung von Verhaltensweisen und Selbstverständnissen“ (Heckmann 1992: 98) konfrontiert war (und ist), sind die nachfolgenden Generationen von dieser Last weitgehend befreit, müssen sich jedoch anderen Herausforderungen stellen: der Selbstverortung zwischen Herkunftsgeschichte der Eltern und eigener Lebenswirklichkeit in Österreich. Dabei bestimmen zahlreiche persönliche, familiäre und gesellschaftliche Faktoren diesen Prozess: beispielsweise die Erfahrungen und Lebenszufriedenheit der Eltern, die Verwurzelung in oder die Distanz zu den jeweiligen Communities, die Erzählungen und Diskurse innerhalb dieser Communities (das kollektive Gedächtnis), eigene, direkte Erfahrungen und gesellschaftliche Diskurse oder auch die Frage wie wichtig Herkunft, Tradition, Religion und Geschichte überhaupt für das jeweilige Individuum sind. So entsteht eine eigene, dritte Kultur, die nicht nur ein Flickwerk aus Herkunfts- und Aufnahmekultur darstellt. Sogenannte „Third Culture Kids“ (Pollock/Van Recken 2009:13) können ihre eigene Geschichte je nach Persönlichkeit, Lebensumständen und Situation als Ressource oder Belastung im Sinne der „Identitätsdiffusion“ (Atabay 2012: 119) wahrnehmen.

Abgesehen von diesen migrationsspezifischen Anforderungen stellt die Jugendphase nun an die Heranwachsenden auch die Aufgabe, sich von alten Bezugspersonen (meist den Eltern) abzunabeln und eine eigenständige Identität, in der Wertvorstellungen und Überzeugungen aus der Kindheit neu bewertet werden, aufzubauen.

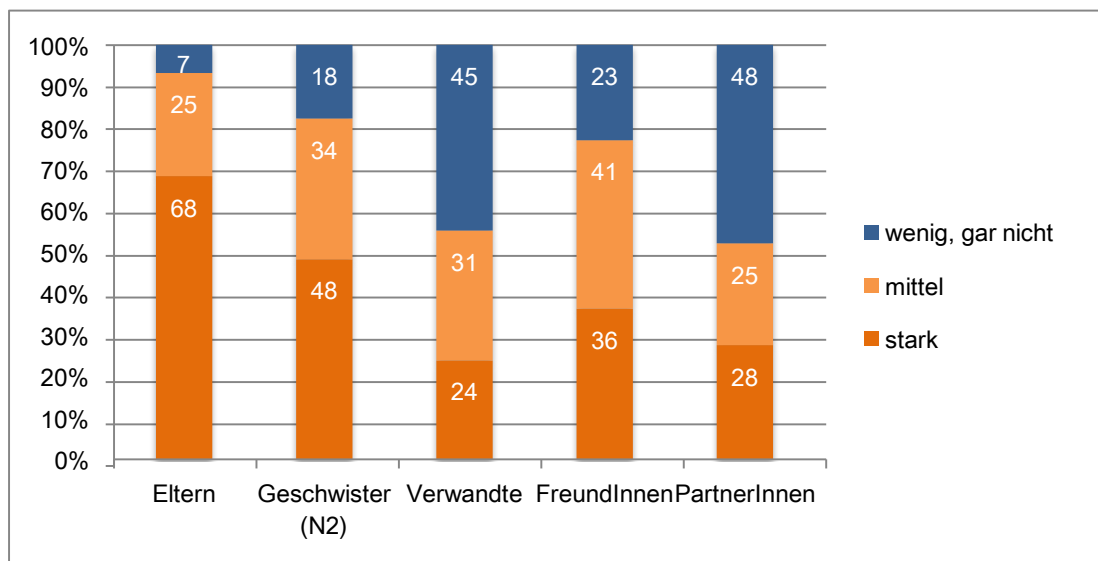
So kann es in der Jugendphase zu völligen Umorientierungen kommen: Im Vergleich zu Kindern können Jugendliche verstärkt selbst entscheiden mit wem sie engere soziale Beziehungen eingehen wollen. Neue Bezugspersonen werden wichtiger und somit auch neue Lebenszugänge und Einstellungen (vgl. Abels 2010).

In diesem Kapitel wird ermittelt, welche Bezugspersonen einen Einfluss auf die Jugendlichen haben und wie stark dieser ausfällt, zudem wird das Verhältnis zu den Eltern näher beleuchtet. Fühlen sich die Jugendlichen von ihren Eltern verstanden? Und sprechen die Jugendlichen mit ihren Eltern über ihre Probleme? In einem weiteren Schritt wird die Relevanz der Bezugspersonen für die Jugendlichen ermittelt und wie die Jugendliche mit den teilweise gegensätzlichen Anforderungen zwischen Familie und Mehrheitsgesellschaft umgehen. Zuletzt wird kurz auf die Frage eingegangen, ob ein Zusammenhang zwischen dem Einfluss der Bezugsgruppen und Abwertung festgestellt werden kann.

5.2 Welche Bezugsgruppen haben welche Relevanz?

Wie die quantitative Studie zeigt, haben Eltern den größten Einfluss auf die Jugendlichen: Fast 70% gaben an, dass die Eltern einen „starken“ Einfluss haben, rund 25% fanden, ihre Eltern hätten einen „mittel starken“. Dabei gab es keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern und auch bei anderen Faktoren (Herkunft, Religion, Bildung) tat sich keine Gruppe hervor. Auch Geschwister haben auf fast die Hälfte der Jugendlichen (mit Geschwistern) einen sehr hohen und auf ein weiteres Drittel einen mittleren Einfluss. Vor allem bei Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund spielen Brüder und Schwestern eine bedeutsame Rolle (53% im Gegensatz zu 31% bei Jugendlichen mit katholischem Hintergrund).

Abb. 41: Einfluss verschiedener Bezugsgruppen



(N=401, N2=372)

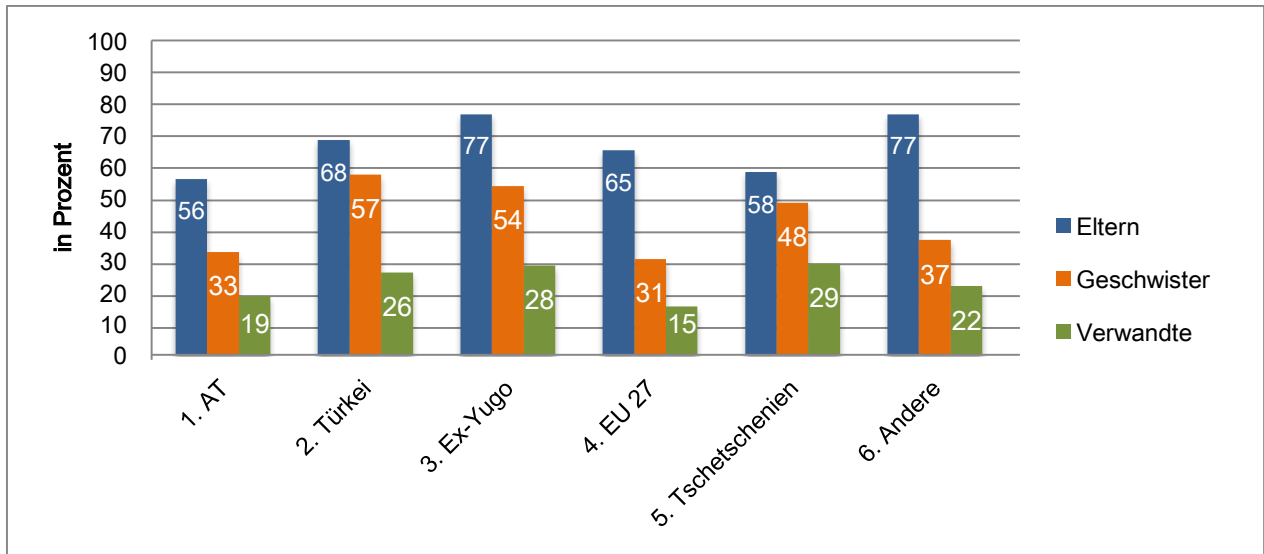
FreundInnen stehen demnach bei den Jugendlichen erst an zweiter Stelle, wenn es um deren Einfluss geht: Für 36% haben sie starken und für 41% mittleren Einfluss. Dies gilt für die Jugendlichen egal woher sie kommen, welcher Religion sie angehören oder welches Bildungsniveau sie oder ihre Eltern haben.

PartnerInnen haben für die Jugendlichen deutlich weniger Einfluss, was mitunter auch am durchschnittlich sehr jungen Alter der Befragten liegen dürfte.

Verwandte haben besonders auf das Leben von Jugendlichen mit muslimischer Zugehörigkeit einen stärkeren Einfluss: 24% befinden Verwandte haben einen „starken“ und 32% einen „mittleren“ Einfluss. Bei Jugendlichen mit katholischem Hintergrund gilt dass nur für 14% „stark“ be-

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

Abb. 42: Einfluss der Familie nach Herkunft



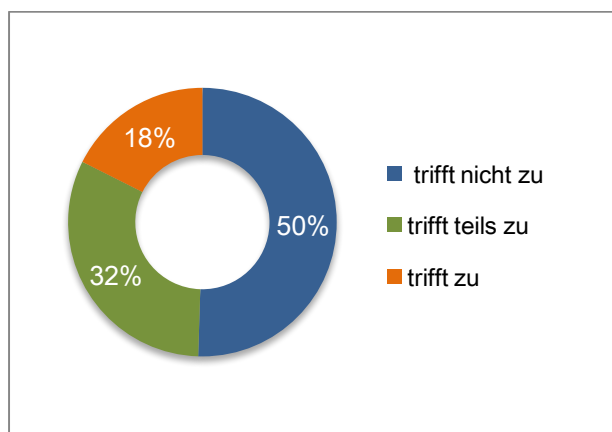
(N=401)

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

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

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

Abb. 43: Eltern verstehen die Welt der Jugendlichen nicht



(N=401)

Mütter erste Ansprechperson

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

5.3 Familie als oberste Priorität

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

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

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

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

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

5.3.1 Einlösende Ablösungsprozesse unter Vermeidung konflikträchtiger Themen

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

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

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

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

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

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

5.4 Freunde und Freundeskreise

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

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

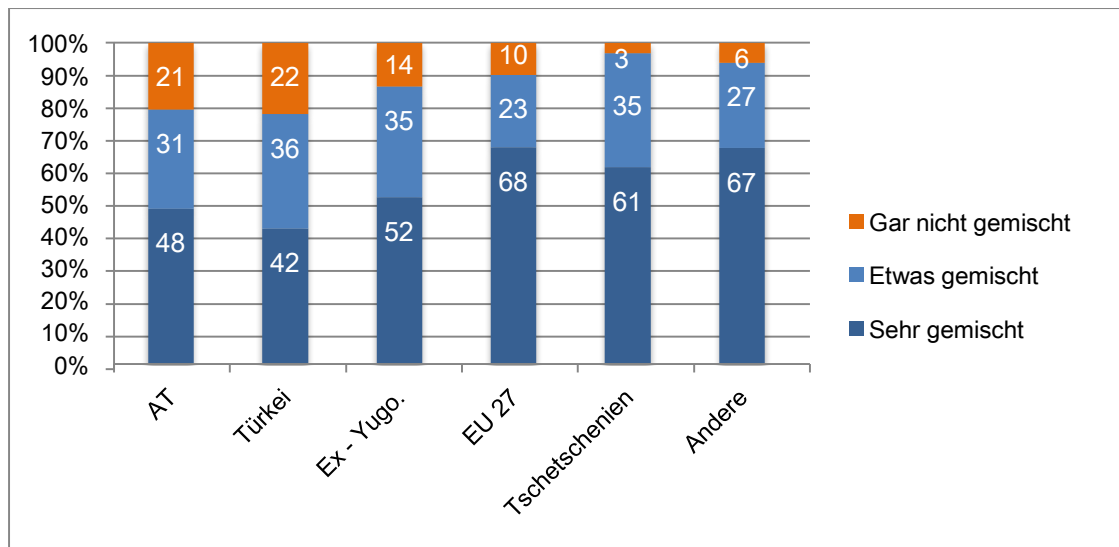
In der quantitativen Umfrage wurde nach der Zusammensetzung der Freundeskreise gefragt, wobei die Jugendlichen zwischen sehr gemischt, etwas gemischt und gar nicht gemischt wählen konnten. Als Erläuterung konnten die InterviewerInnen den Jugendlichen erklären, was in dieser Studie unter „gemischt“ verstanden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

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

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

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

Abb. 44: Gemischte Freundeskreise nach Herkunft



(N=401)

5.4.1 Loyalität wichtiger als Herkunft

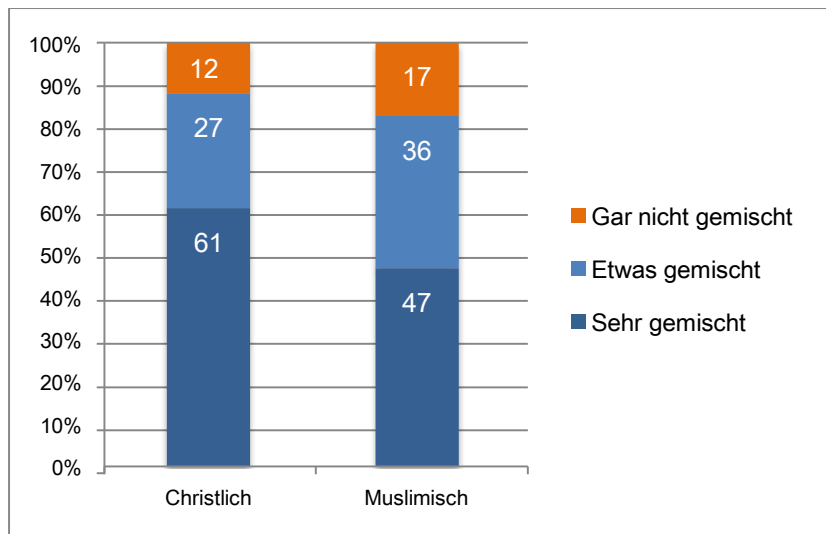
Die Tiefengespräche mit den Jugendlichen zeigen, dass es bei Freundschaften vor allem um soziale Werte wie Loyalität, Ehrlichkeit und Verlässlichkeit geht. Religiosität oder Herkunft ihrer Freunde spielen bei den meisten, laut Eigenaussage, eine geringe Rolle. So antworteten viele auf die Frage, wo sie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

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

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

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

Abb. 45: Gemischte Freundeskreise nach Religionszugehörigkeit



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

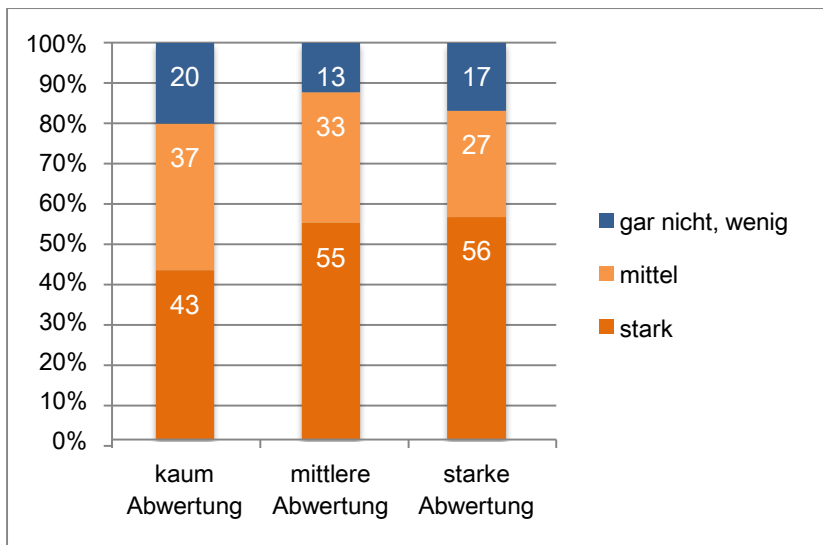
5.5 Inwiefern hängen Bezugsgruppen mit Abwertungen zusammen?

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

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

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

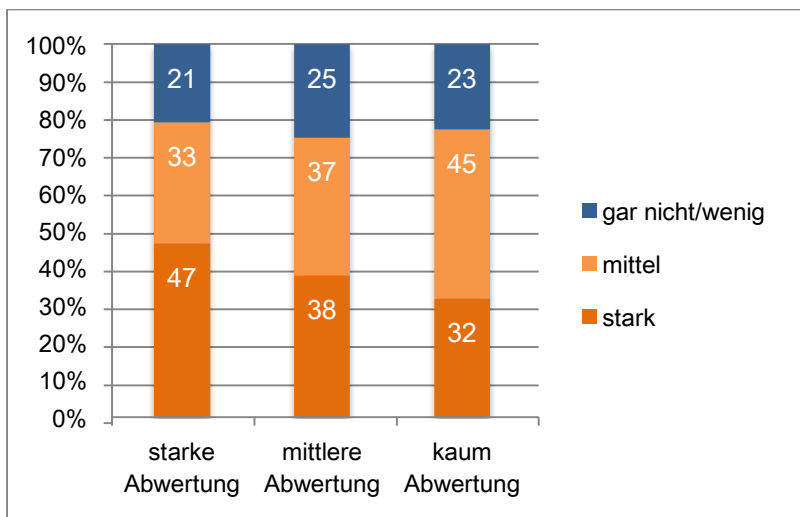
Abb. 46: Zusammenhang zwischen Einfluss der Geschwister und Abwertung



(N= 372 nur jene mit Geschwistern)

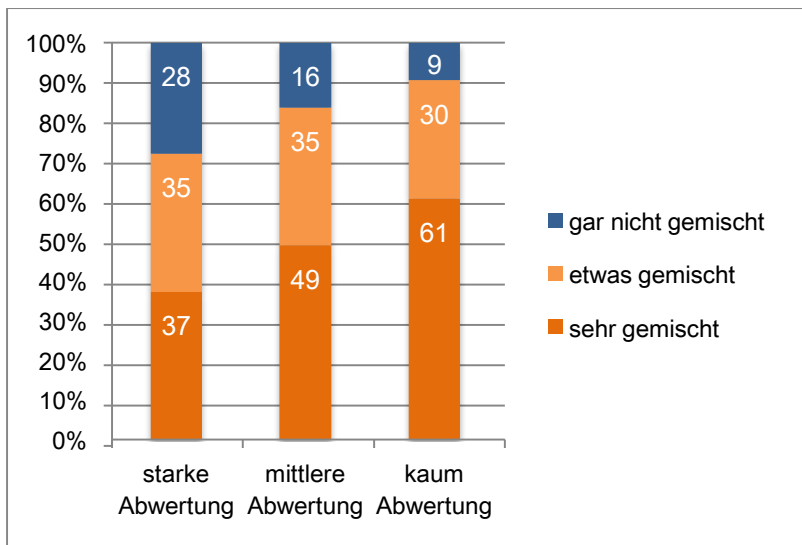
Auf Basis der qualitativen Aussagen der Jugendlichen kann angenommen werden, dass die Freunde eine wichtigere Rolle spielen als die Jugendlichen selbst wahrnehmen. Insgesamt gibt es nur einen sehr leichten Zusammenhang zwischen dem Einfluss von Freundschaften auf das Leben der Jugendlichen und Abwertungseinstellungen,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

Abb. 47: Zusammenhang zwischen Einfluss der FreundInnen und Abwertung



(N=401)

Abb. 48: Zusammenhang zwischen Heterogenität des Freundeskreises und Abwertung



(N=401)

6. MULTIPLE IDENTITÄTEN UND ZUGEHÖRIGKEITEN

6.1 Was bedeutet Zugehörigkeit für Jugendliche mit Migrationsgeschichte?

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

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

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

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

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

6.2 Wertschätzung ohne emotional-identifikatorische Verbundenheit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.1. Lokale Identität im internationalen Kontext

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

6.2.2. Starke Identifikation mit Herkunft der Eltern

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

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

Keine konflikthaften Zugehörigkeiten

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

6.2.2 Einmal Ausländer immer Ausländer?

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

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

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

„...weil man es mir offensichtlich ansieht“

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

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

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

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

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

6.2.3 Wir und die Anderen

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

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

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

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

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

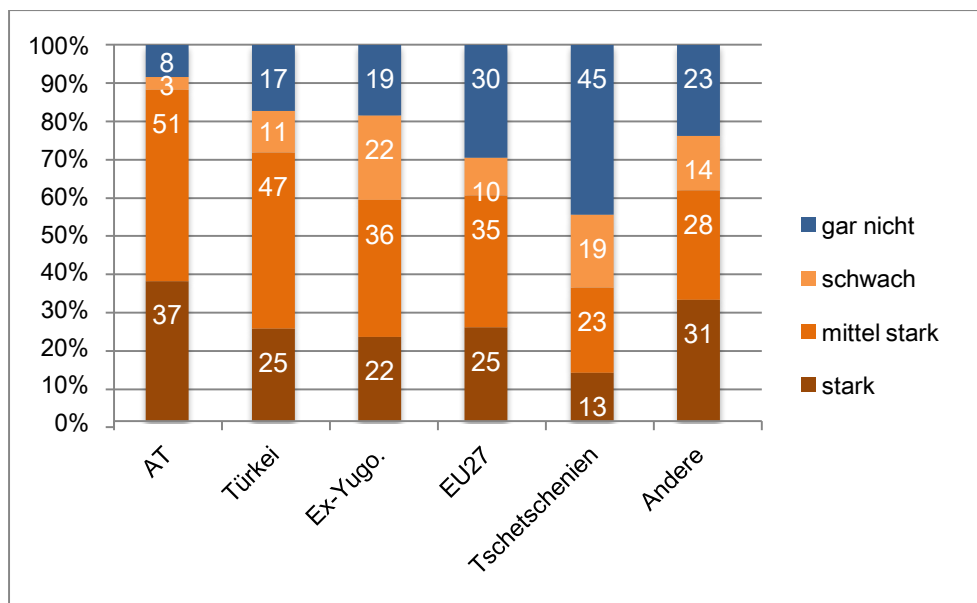
me führt zu Rückzug und Verfestigung des Unterschieds. Für einen erfolgreichen Lebenslauf innerhalb der Aufnahmegesellschaft gilt es dieses *Wir* und *die Anderen* in Frage zu stellen und mit beiden „Welten“ aktiv in Kontakt zu treten. Nur so können die Jugendlichen Zugänge und Ressourcen außerhalb ihres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

6.3 Wie sehen die Zugehörigkeiten und Identifikationen aus?

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

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

Abb. 49: Identifikation mit Österreich nach Herkunft



(N=401)

Identifikation mit Wien und ‚ihrem‘ Bezirk

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

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

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

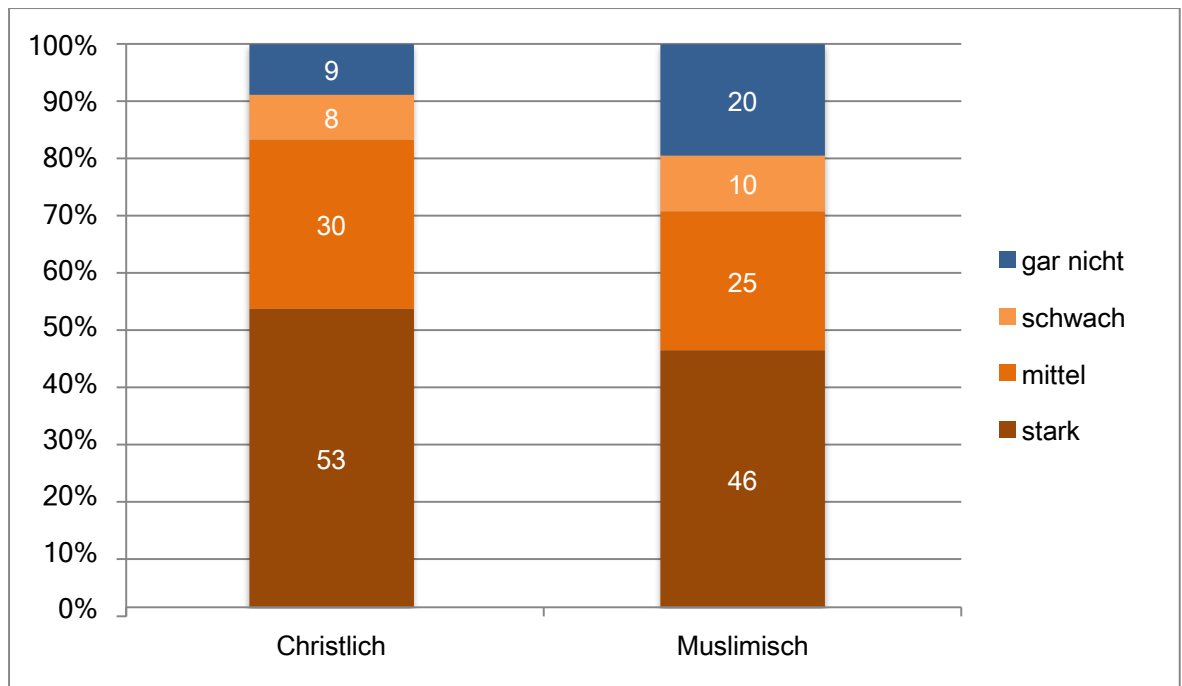
Noch stärker wienerisch als die türkeistämmigen Jugendlichen fühlen sich nur die Befragten, die keinen Migrationshintergrund angegeben haben: 40% identifizieren sich stark und 49% mittel stark mit Wien. Bei Jugendlichen, die einen EU-27 Hintergrund haben, identifizieren sich 65% mit Wien, bei den Jugendlichen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

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

Identifikation als EuropäerIn

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

Abb. 50: Identifikation mit Europa nach Religionszugehörigkeit



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

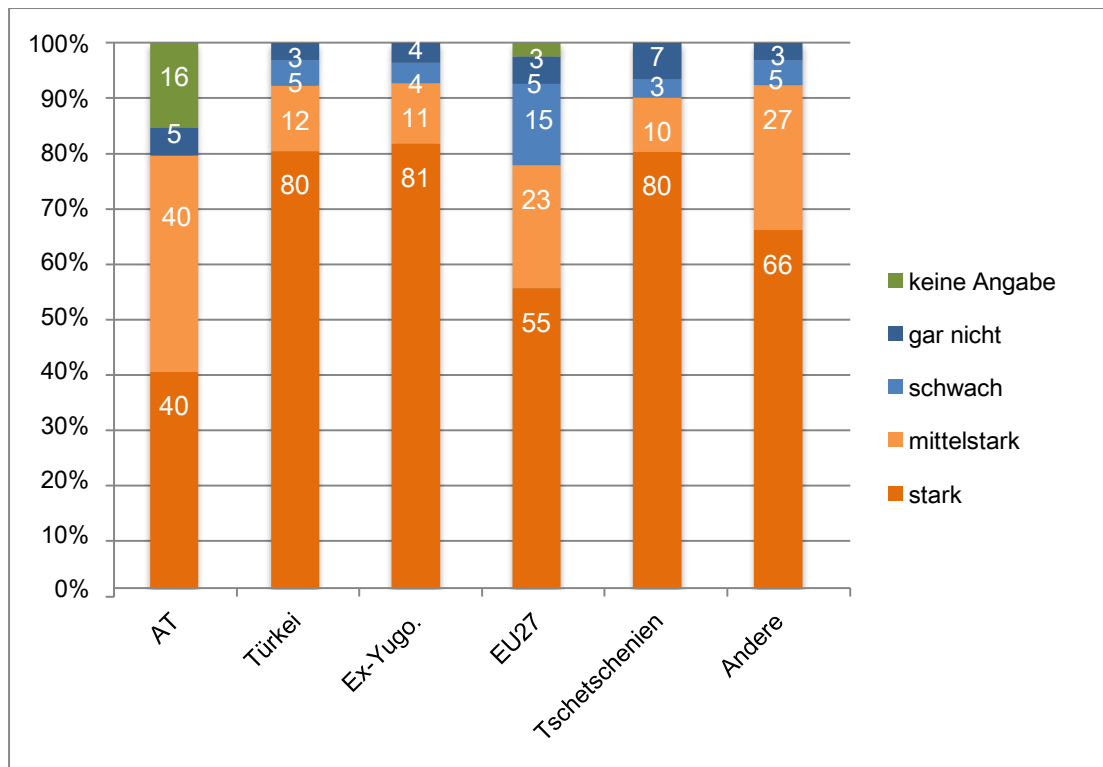
Identifikation mit Herkunft und Religion

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

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

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

Abb. 51: Identifikation mit dem Herkunftsland nach Herkunft



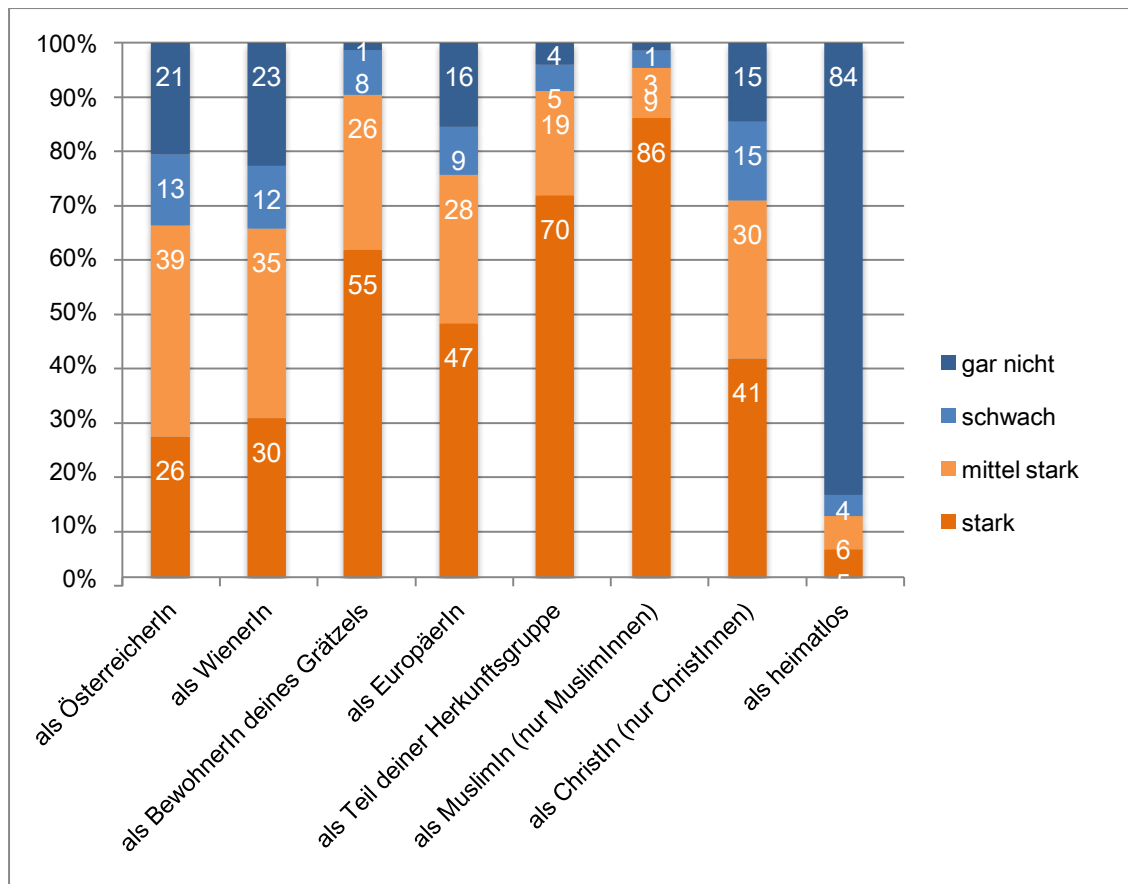
(N=389)

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

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

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

Abb. 52: Identifikation mit... diverse Antwortmöglichkeiten

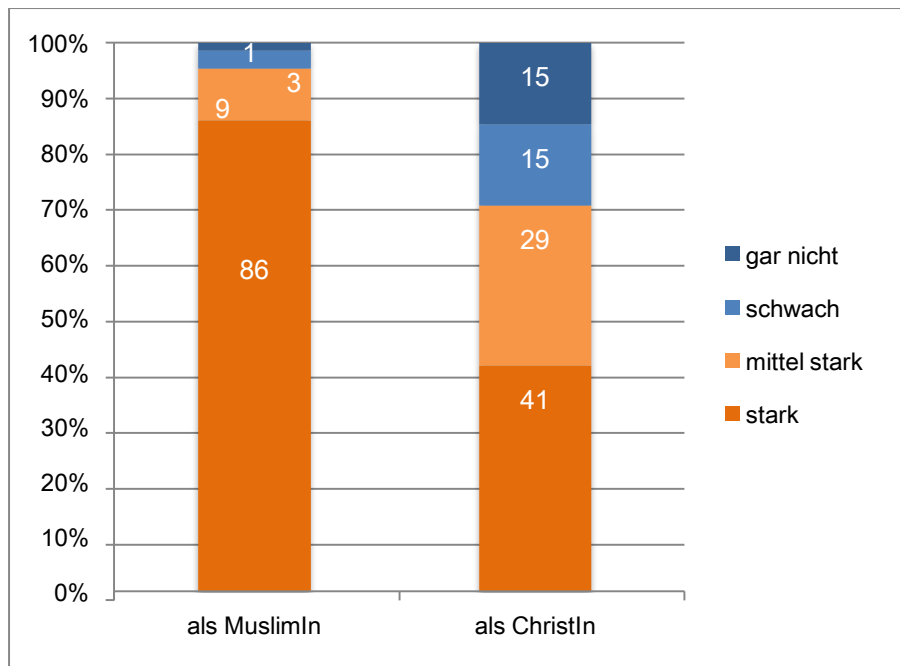


(N=401)

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

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

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



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

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

Ein kleiner Teil fühlt sich heimatlos

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

6.4 Ungleich gewichtete multiple Zugehörigkeiten

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

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

Tabelle 11: Schematische Darstellung von Korrelationen zwischen verschiedenen Identitätskategorien

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

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

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

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

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

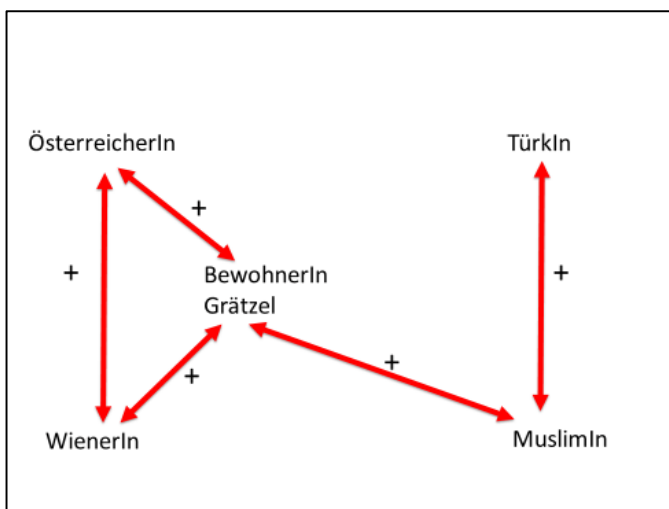
fikanten positiven oder negativen Zusammenhang zu ihrer Identifikation mit ihrer eigenen Herkunftsgruppe steht. So führt beispielsweise eine hohe Identifikation mit der eigenen Herkunft bei türkeistämmigen Jugendlichen weder zu einer negativen noch zu einer positiven Identifikation mit dem Grätzel, noch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

6.4.1 Muster muslimischer Zugehörigkeiten

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

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

Abb. 54: Identifikationsmuster türkeistämmiger Jugendlicher

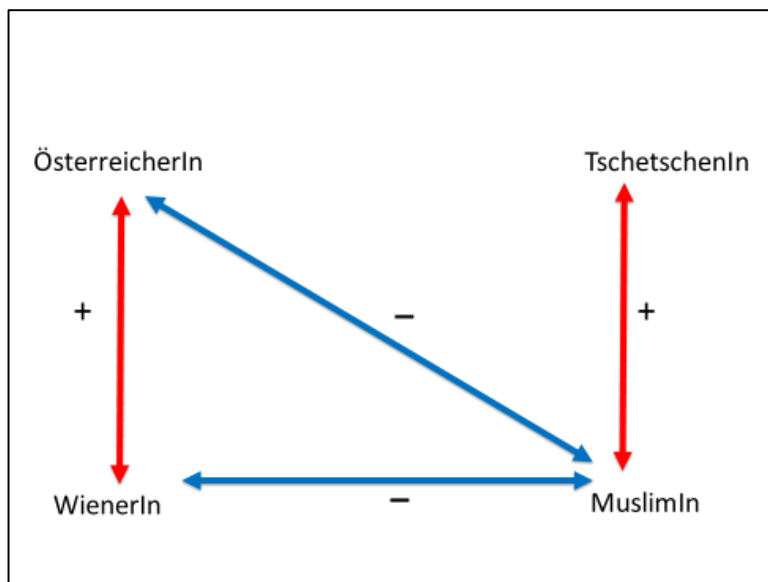


Anmerkungen: Grafische Darstellung der Korrelationen aus Tabelle 11.

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

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

Abb. 55: Identifikationsmuster tschetschenischer Jugendlicher



Anmerkungen: Grafische Darstellung der Korrelationen aus Tabelle 11.

Schwierige Ursachenerklärung für konfliktreiches Identifikationsmuster

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

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

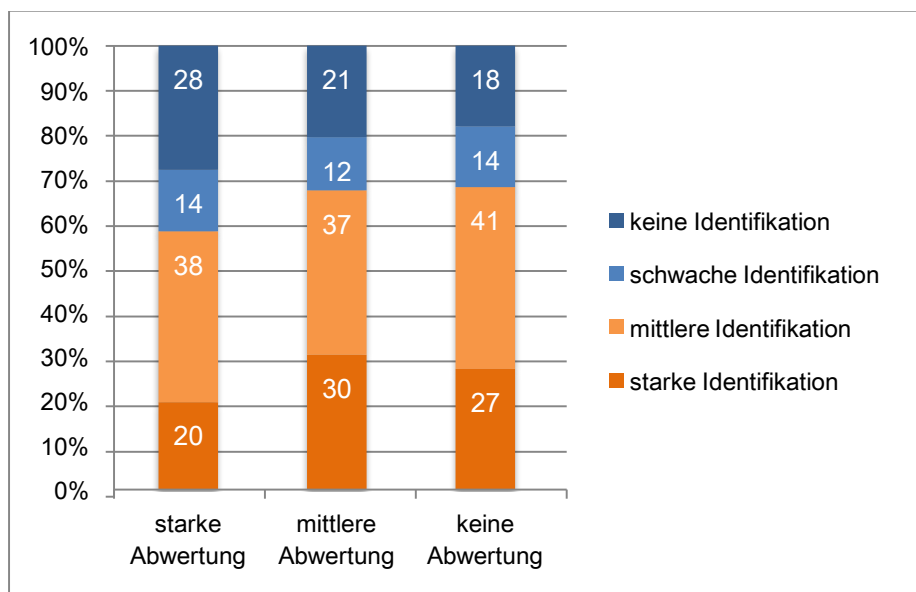
Entscheidend ist, dass die Hinzunahme dieser Prädiktoren den negativen Effekt der muslimischen Identität auf das Zugehörigkeitsempfinden zu Wien und Österreich zwar verringert, aber nicht vollständig erklärt. Anders formuliert bleibt ein signifikant negativer Einfluss der muslimischen Identität bei tschetschenienstämmigen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

6.5 Zusammenhang Abwertung und Zugehörigkeiten

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

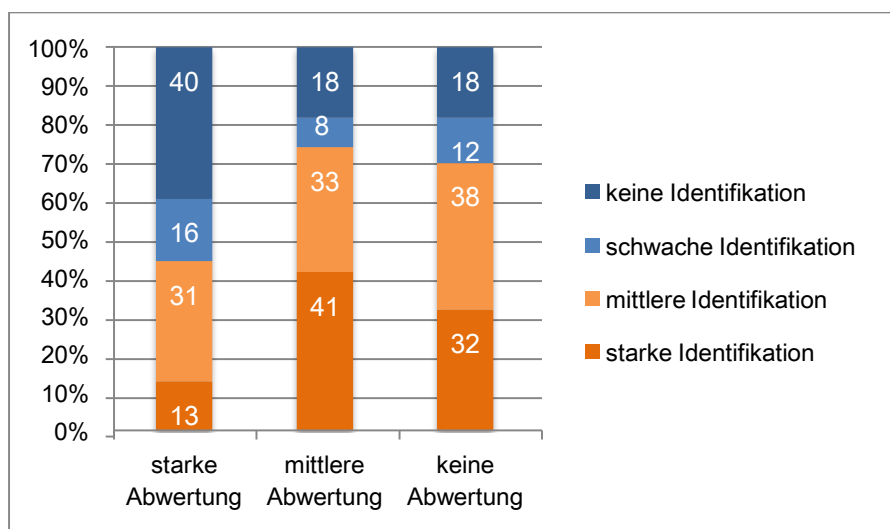
Auch die Identifikation mit Wien und dem Grätzel, in dem die Jugendlichen leben, variiert nach Abwertungstyp: Jugendliche, die sich weniger mit Wien identifizieren, haben signifikant stärkere Abwertungen. Die Identifikation mit dem Grätzel hingegen ist bei allen drei Typen sehr hoch, tendenziell identifizieren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

Abb. 56: Abwertung nach Identifikation mit Österreich



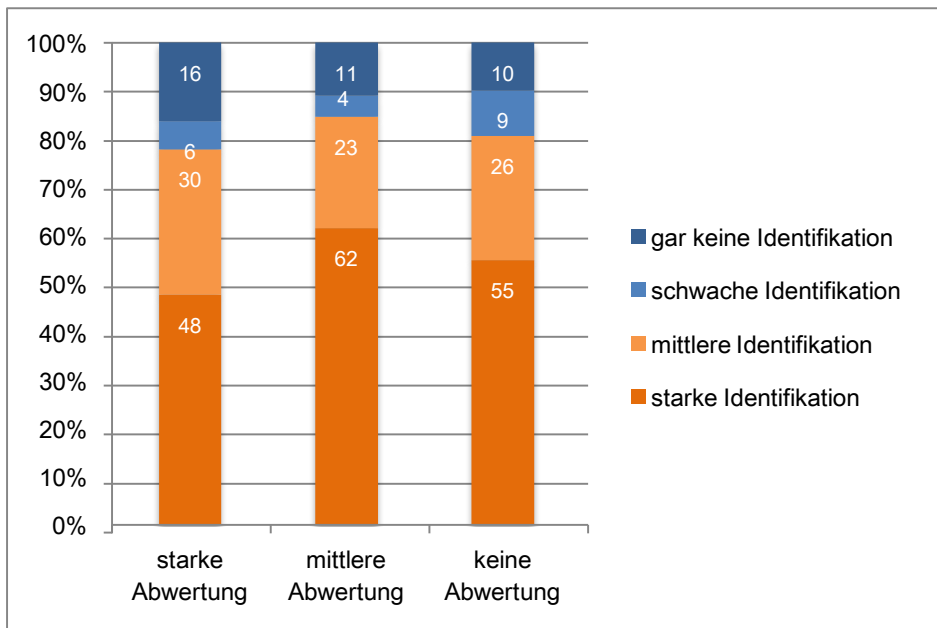
(N=401)

Abb. 57: Abwertung nach Identifikation mit Wien



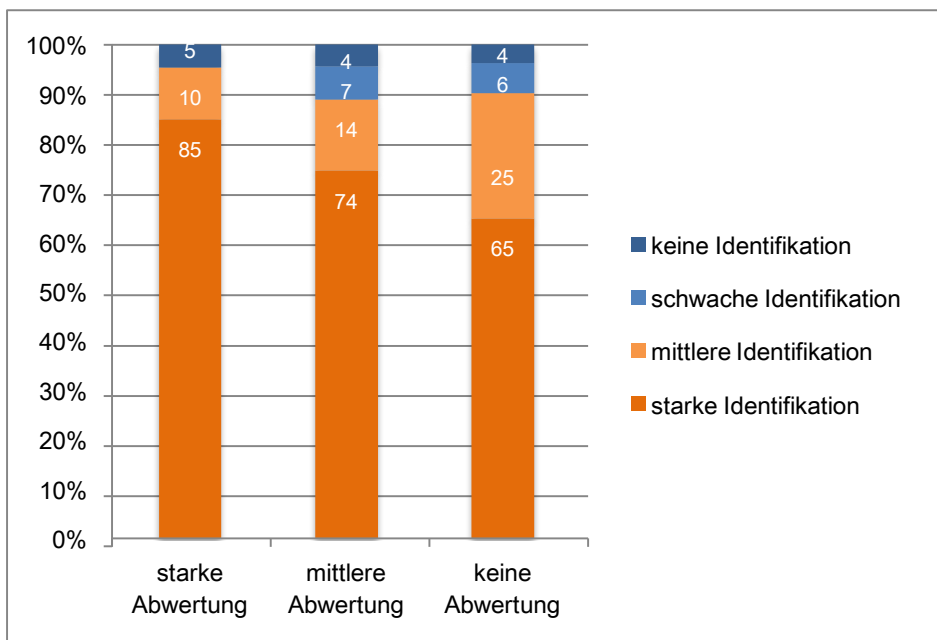
(N=401)

Abb. 58: Abwertung nach Identifikation mit Grätzel



(N=401)

Abb. 59: Abwertung nach Identifikation mit Herkunft



(N=401)

Resümee

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

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

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

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

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

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

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

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

7. RELIGIOSITÄT UND IDENTITÄT

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

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

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

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

7.1. Daten zur Religiosität der Jugendlichen

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

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

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

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

7.1.1. Dimensionen zur Bestimmung der Religiosität

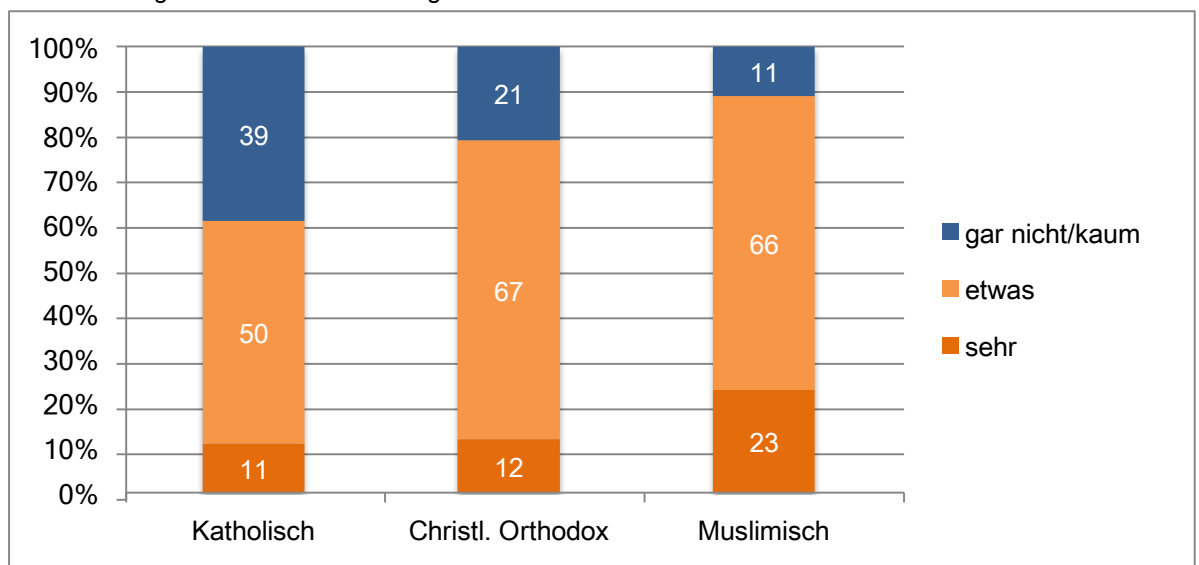
Knapp 90% der rund 400 Befragten gehören eigener Auskunft nach einer Religionsgemeinschaft an. Um den Grad der Religiosität aller Befragten zu messen wurden vier Dimensionen definiert:

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

Ad 1) Religiöse Selbsteinschätzung

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

Abb. 60: Religiöse Selbsteinschätzung



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

Ad 2) Häufig mit Freunden über Religion reden

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

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

Ad 3) Häufigkeit des Betens

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

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

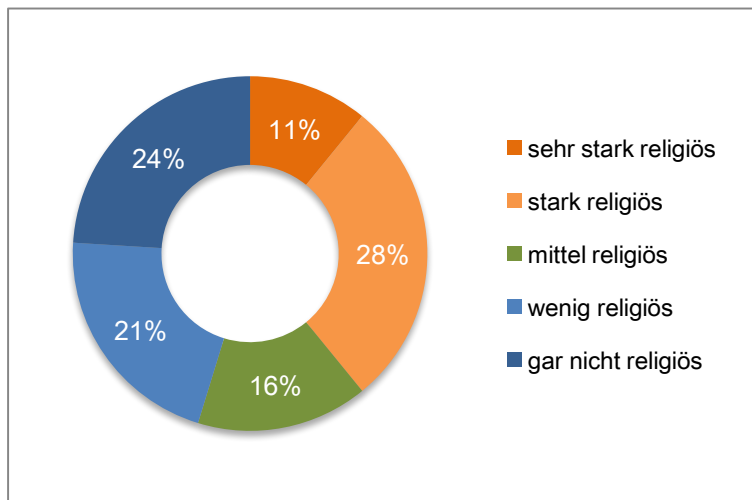
Ad 4) Häufigkeit des Besuchs religiöser Vereine

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

7.1.2 Die fünf Religiositätsgrade

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

Abb. 61: Religiosität der Jugendlichen

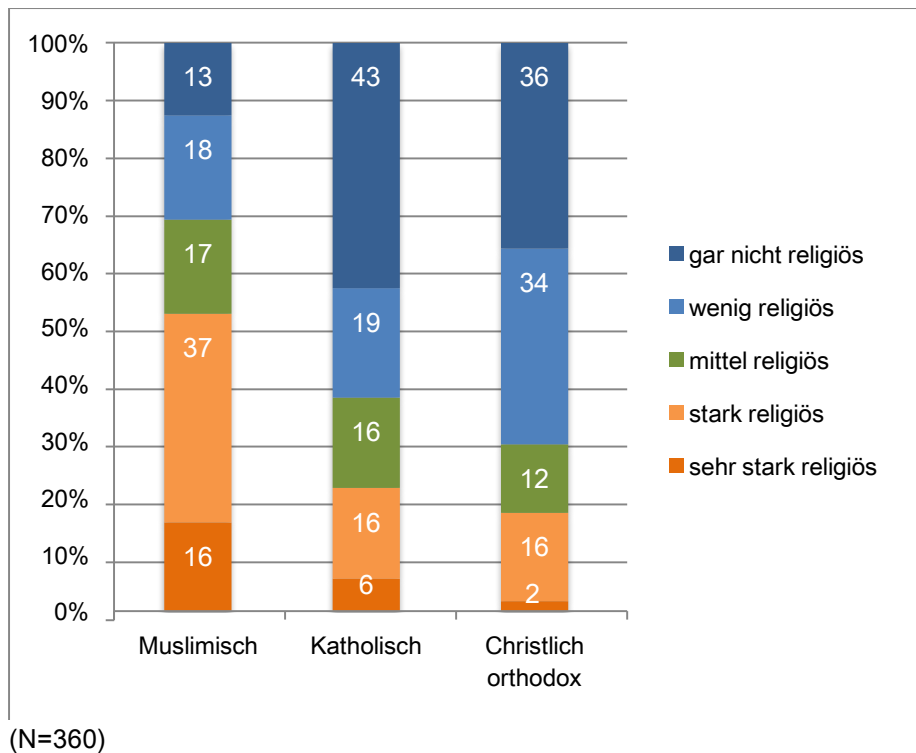


(N=375)

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

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

Abb. 62: Religiosität der Jugendlichen nach Religionszugehörigkeit

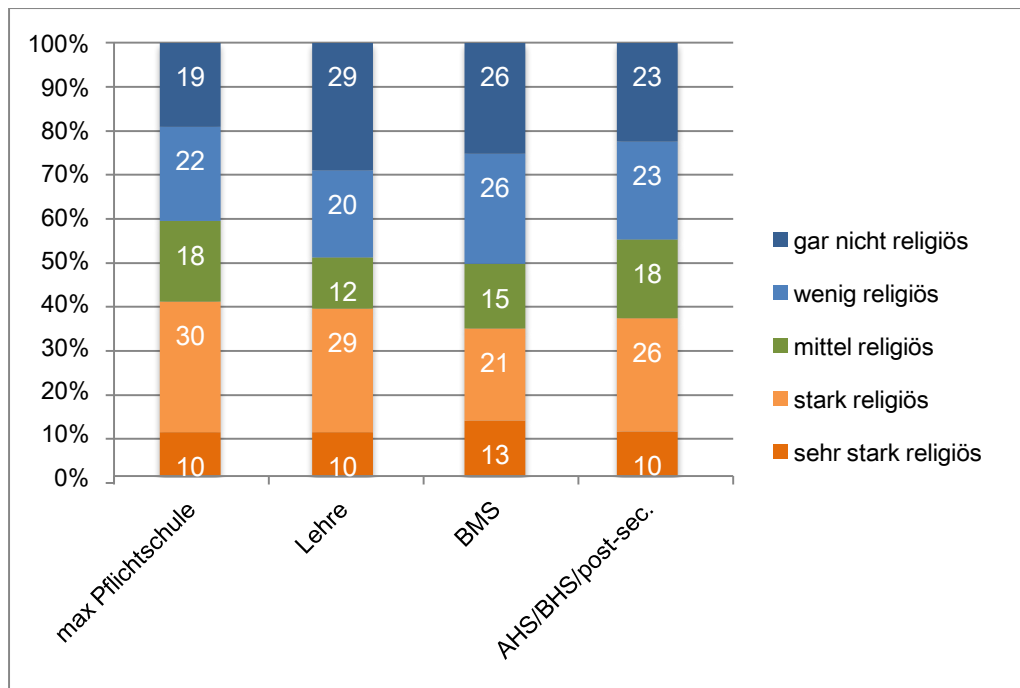


7.1.3 Religiosität und Bildung

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

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

Abb. 63: Religiosität nach Bildungsniveau



(N=401)

7.1.4. Veränderung der Religiosität

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

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

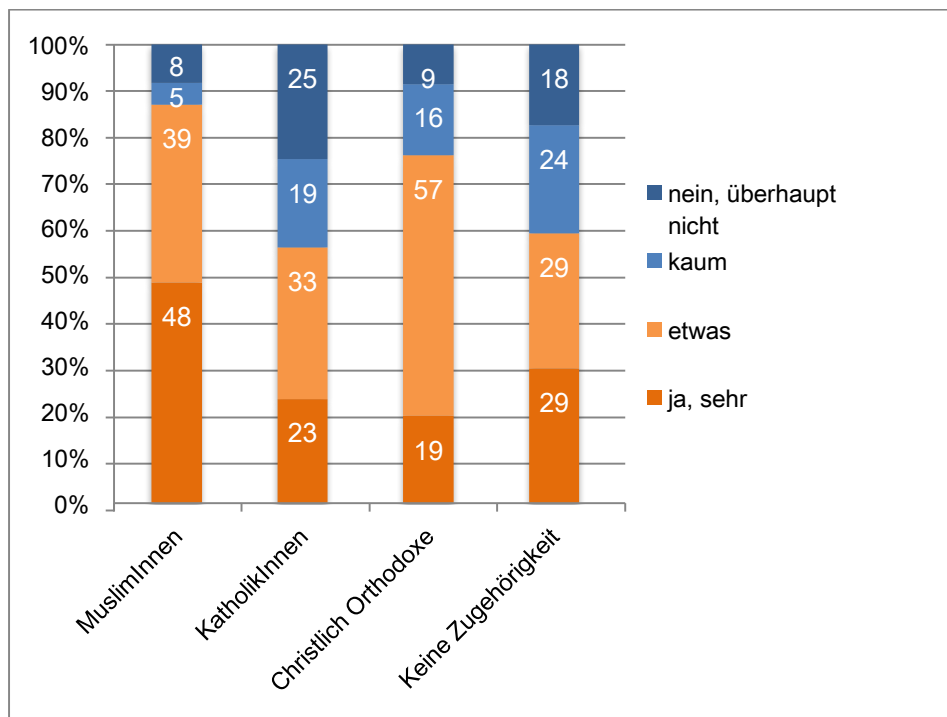
Zunahme der Religiosität

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

Abnahme der Religiosität im Vergleich mit Eltern

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

Abb. 64: Grad der religiösen Erziehung



(N=401)

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

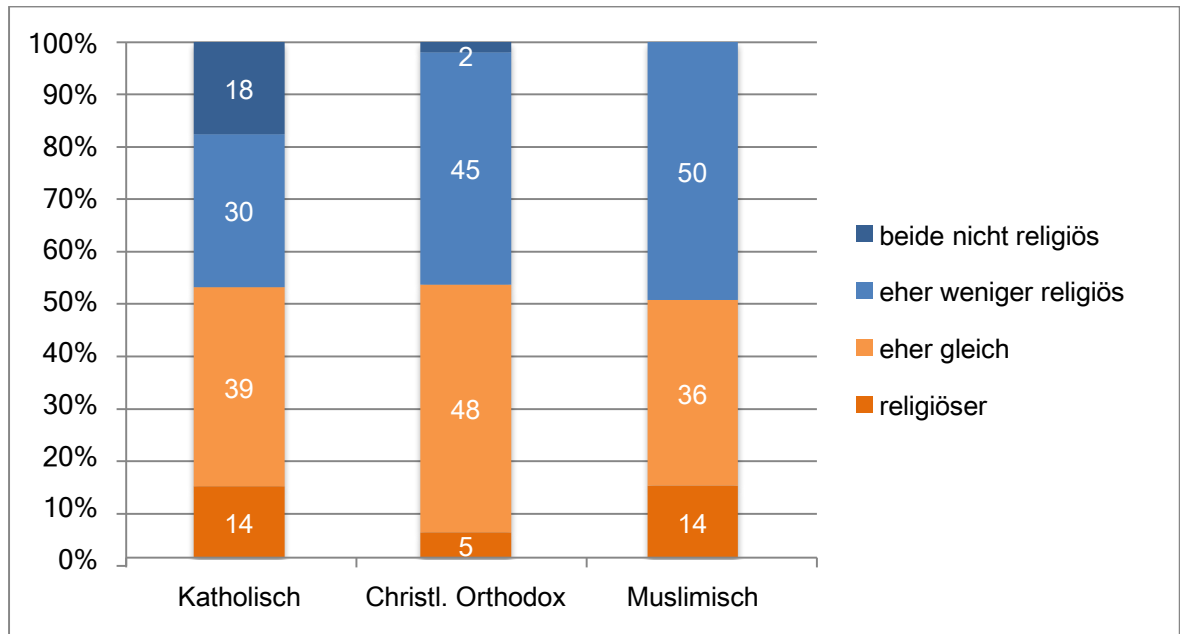
Jene Jugendliche mit muslimischem Hintergrund, die angaben, etwas religiös erzogen worden zu sein, sind zu 48% weniger religiös als die Eltern und zu 39% gleich religiös. Nur 12% sind religiöser als ihre Eltern geworden.

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

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

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

Abb. 65: Religiosität im Vergleich mit den Eltern



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

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

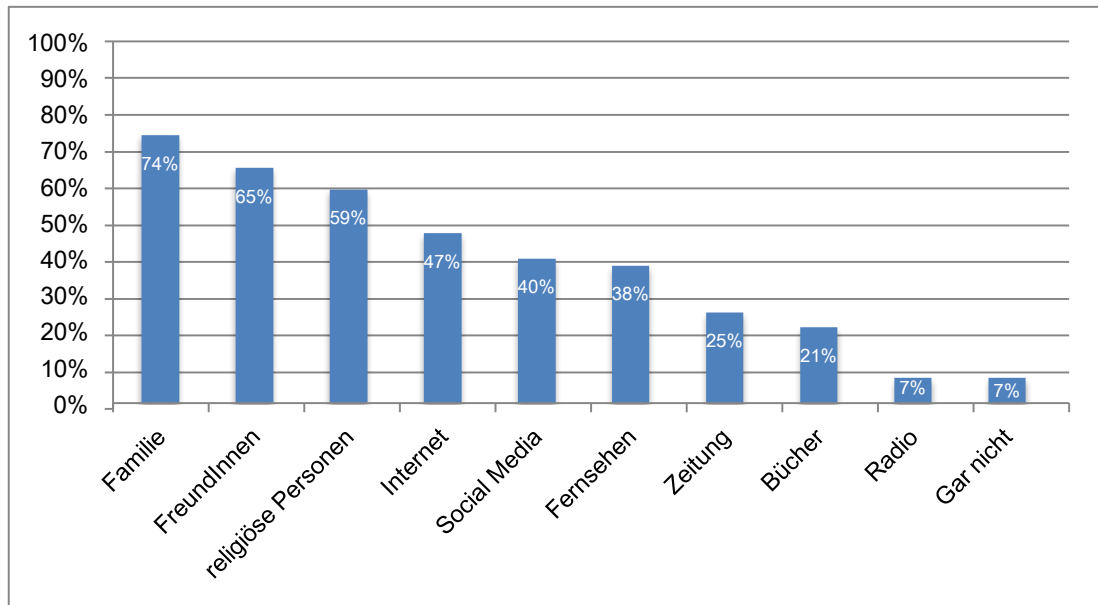
Jugendliche, die keine Angabe zur Religionszugehörigkeit machen beziehungsweise keiner Religion angehören, schätzen sich vorwiegend als weniger religiös als die Eltern ein (65%).

7.1.5 Informationsquellen für religiöses Wissen

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

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

Abb. 66: Informationsbezug der Jugendlichen zu religiösen Fragen



(N=401) Anmerkung: Mehrfachantworten möglich

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

7.1.6 Einfluss der Religiosität auf die Zusammensetzung von Freundeskreisen

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

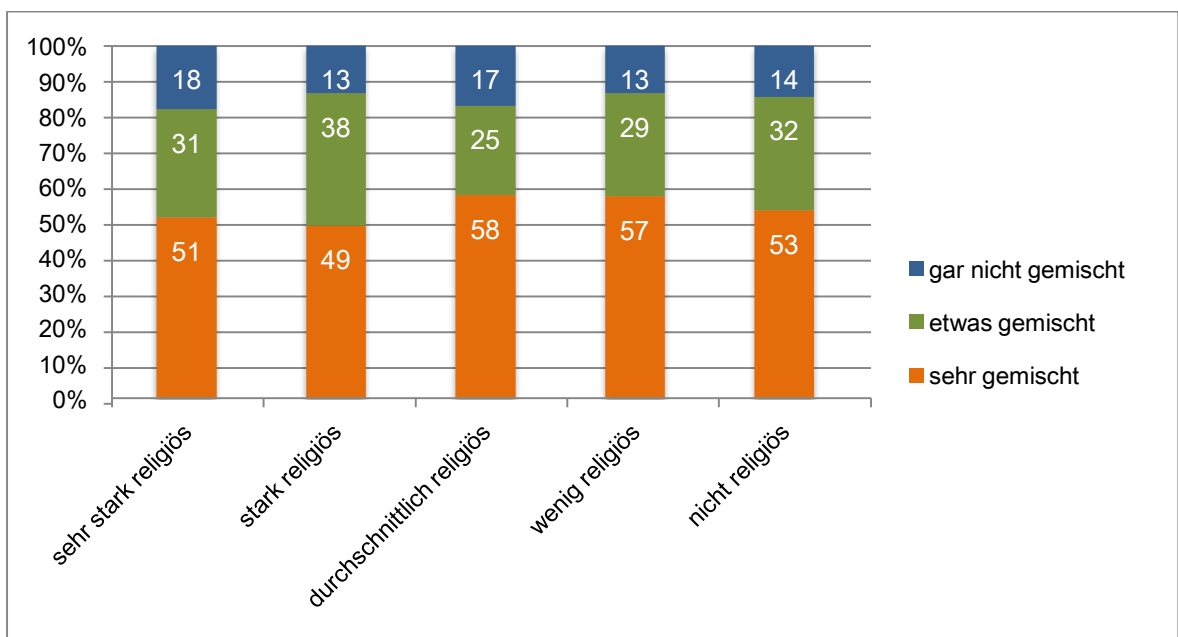
Die befragten MuslimInnen respektieren zumeist Andersgläubige, die ihnen im Alltag vor allem als ChristInnen und vereinzelt als Juden und Jüdinnen begegnen, und berufen sich auf das islamische Gebot, diese als „Schriftbesitzer“ anzuerkennen. Besonders strenggläubige Jugendliche haben aber Schwierigkeiten,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

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

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

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

Abb. 67: Zusammenhang zwischen gemischten Freundeskreisen und Religiosität

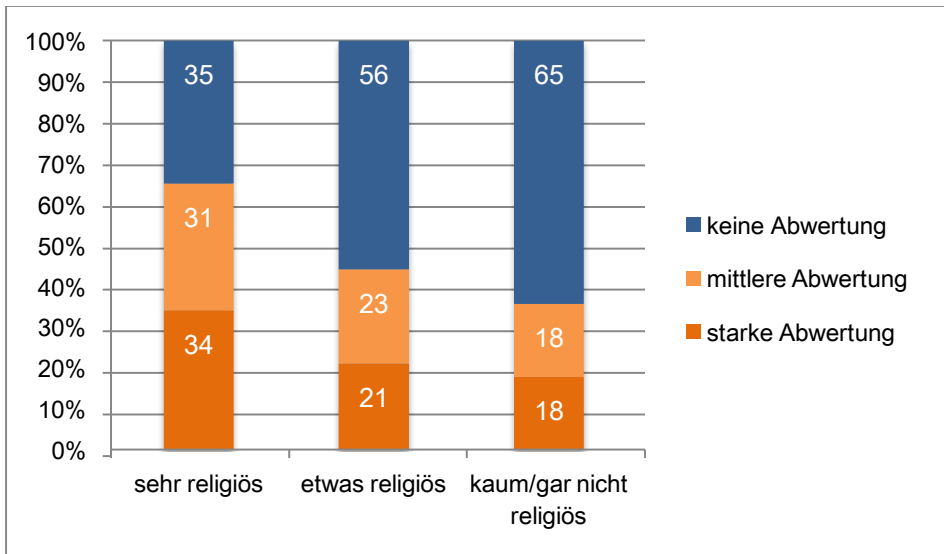


(N=358)

7.2 Religiosität und abwertende Einstellungen

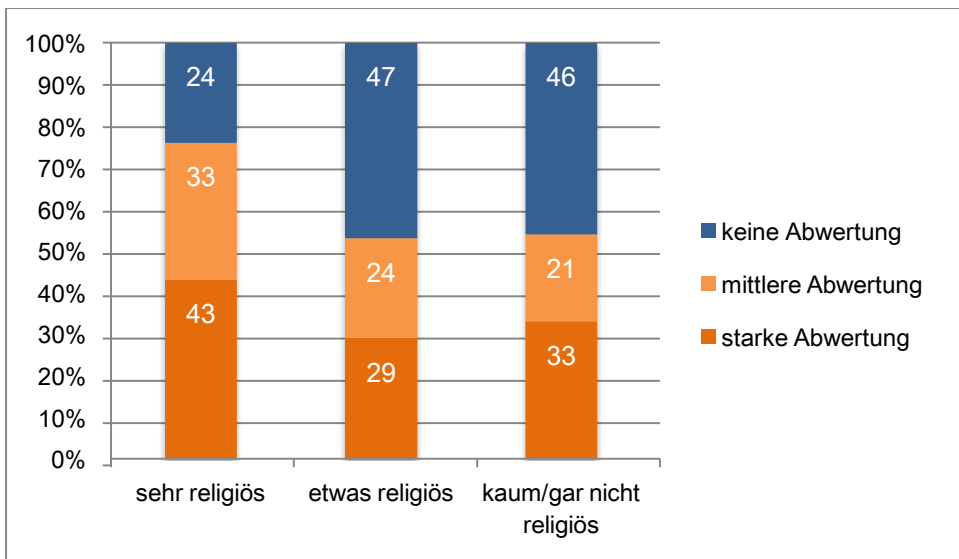
Wie die Studienergebnisse zeigen, gibt es einen starken Zusammenhang zwischen religiöser Selbsteinschätzung und Abwertung. Jugendliche, die der Kategorie der stark Abwertenden (Typ 3) zugeordnet werden, schätzen sich signifikant öfter als sehr religiös ein. Ebenso zeigt sich, dass mit der Abnahme der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

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



(N=401)

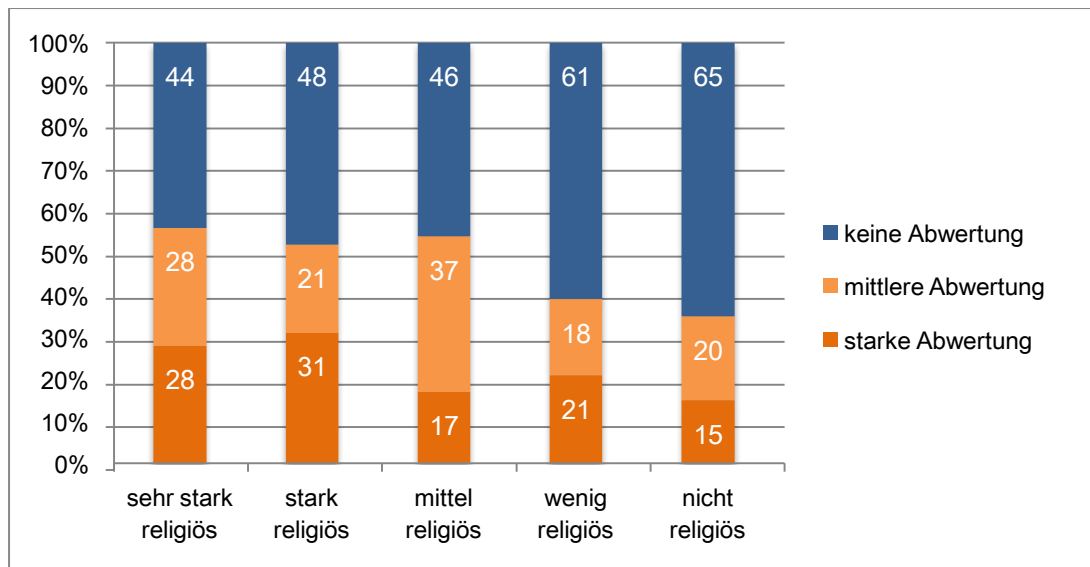
Abb. 69: Zusammenhang zwischen subjektiver Selbsteinschätzung "Religiosität" und Abwertung (MuslimInnen)



(N=401)

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

Abb. 70: Zusammenhang Religiosität (Index) und Abwertung



(N=401)

7.2.1 Erklärungsansätze

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

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

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

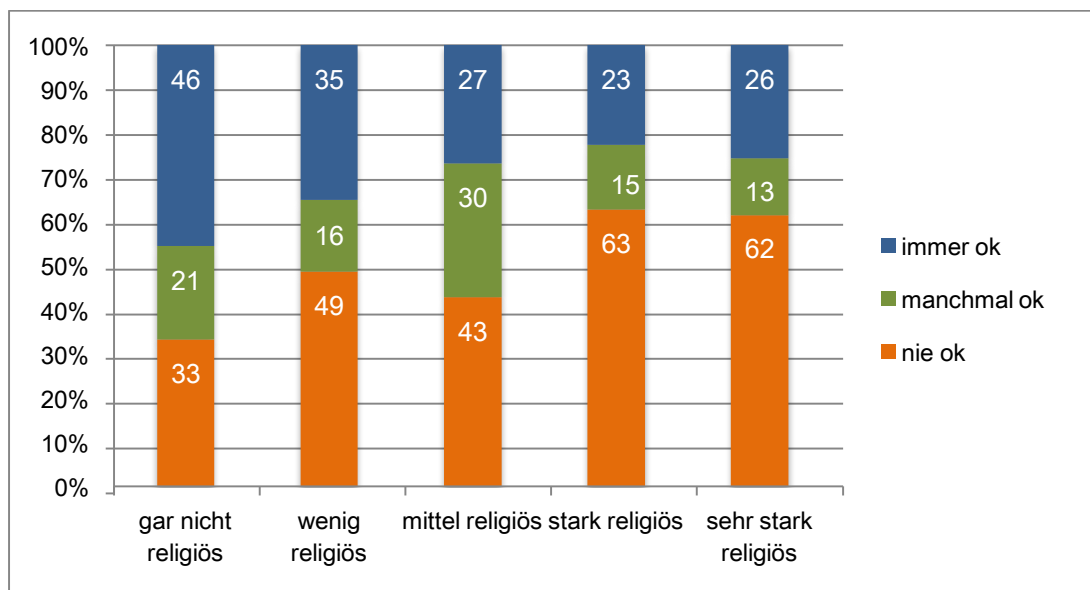
Viele der befragten Jugendlichen, die eine starke oder sehr starke Religiosität aufweisen kommen aus einem Umfeld, das auch in der Migration noch stark von den Moralvorstellungen der Ehrkulturen ihrer Heimatländer beziehungsweise jener der Eltern geprägt ist. In solchen Kulturen werden Individuen viel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

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

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

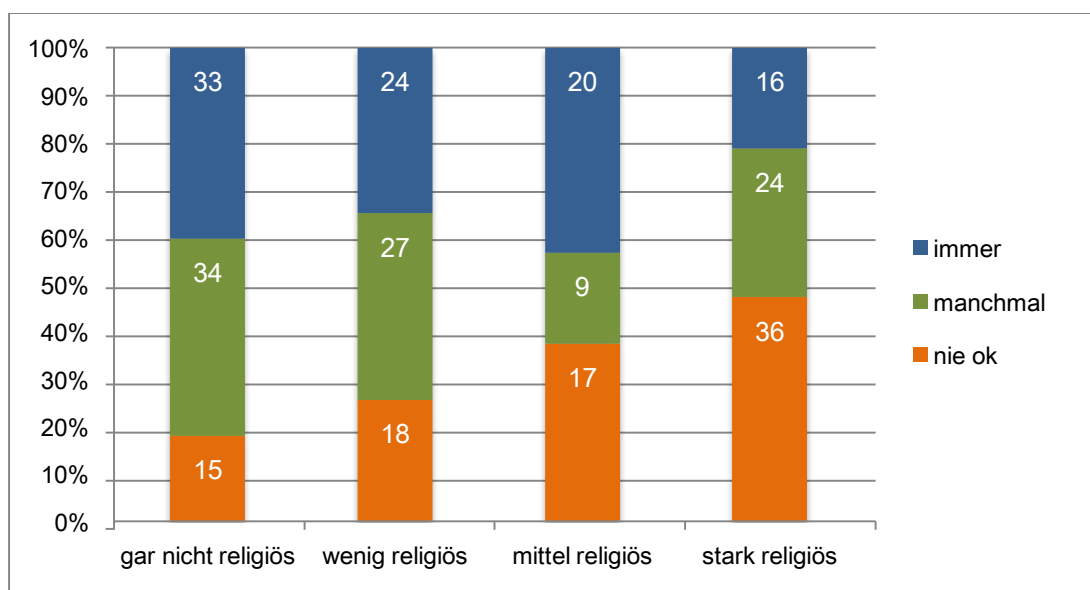
Wie die qualitativen Interviews zeigten, stehen für diese Jugendlichen romantische Ideale für die PartnerInnenwahl zumindest in der Selbstdarstellung im Hintergrund; wichtig ist vor allem, dass die zukünftige Frau den Eltern gefällt, sich der eigenen Kultur und Religion anpassen kann und „nicht zu viel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

Abb. 71: Ablehnung von Homosexualität nach Religiositätsgrad



(N=401)

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



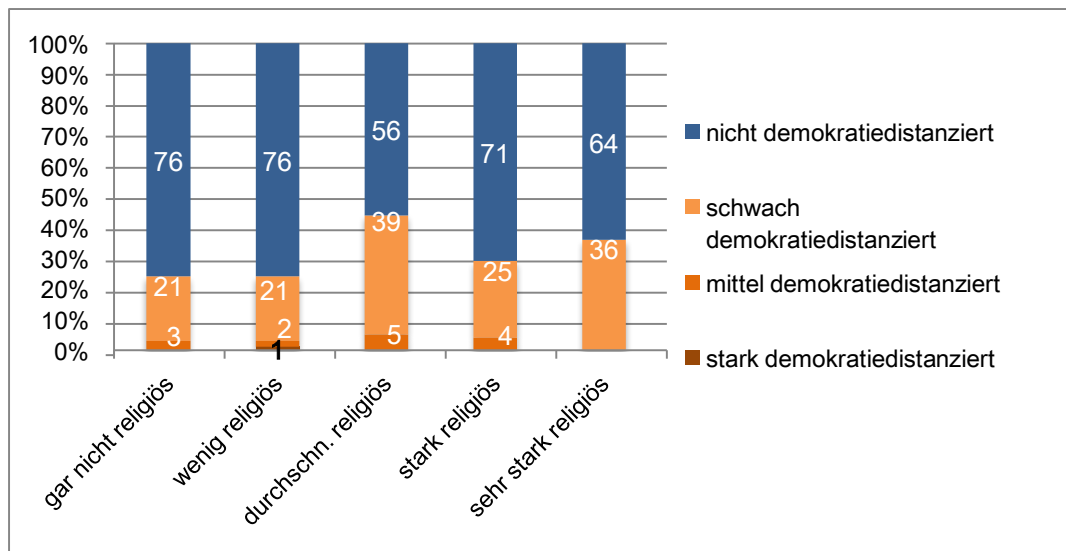
(N=401)

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

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

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

Abb. 73: Demokratiedistanz nach Religiositätsgrad



(N=401)

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

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

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

7.3 Zur Bedeutung von Religion für muslimische Jugendliche

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

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

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

7.3.1. Religion als untrennbarer Teil der Kultur

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

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

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

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

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

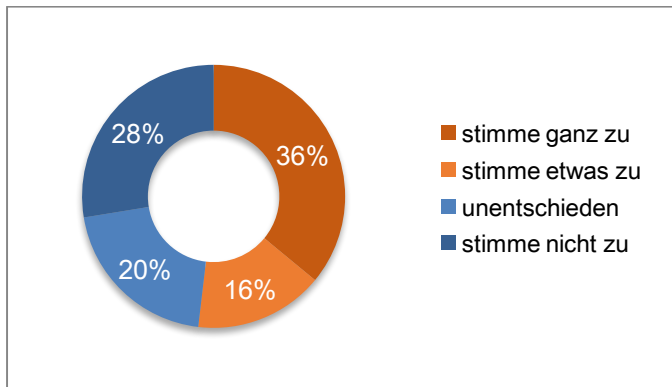
7.3.2 Religiosität als regelgeleitete Anleitung mit schwacher Spiritualität

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

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

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

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



(N=214)

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

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

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

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

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

Die Angst vor der Hölle

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

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

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

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

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

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

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

Peer Pressure um expressive Religiosität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7.3.3 Religion als verbindendes Element zur Gemeinschaft

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

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

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

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

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

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

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

7.3.4 Gefühle kollektiver Ablehnung des Islams

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

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

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

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

Rechtfertigungsstrategien zu islamistisch motivierter Gewalt

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

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

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

Exkurs: Terroristen, Antiamerikanismus und fehlende Medienkompetenz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Resümee

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

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

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

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

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

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

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

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

8. RADIKALISIERUNGSGEFÄHRDUNG VON MUSLIMISCHEN JUGENDLICHEN

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

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

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

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

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

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

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

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

8.1 Ursachen und Erklärungsansätze

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

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

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

8.1.1 Die Attraktivität des radikalen Islams und Lehren für die Prävention

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

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

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

8.2 Operationalisierung von Radikalisierungsgefährdung

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

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

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

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

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

8.2.1 Akzeptanz religiös-ideologisch fundierter Gruppengewalt

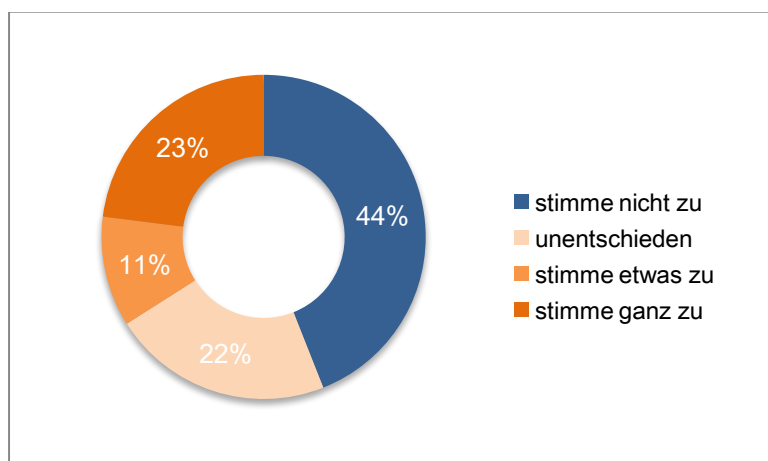
Die Akzeptanz beziehungsweise Ablehnung religiös-ideologisch begründeter Gruppengewalt wurde in der standardisierten Befragung über drei Items erhoben: Erstens wurden die Jugendlichen gefragt, wie sehr sie den folgenden Aussagen zustimmen: „Die islamische Welt muss sich mit Gewalt gegen den Westen verteidigen“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

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

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

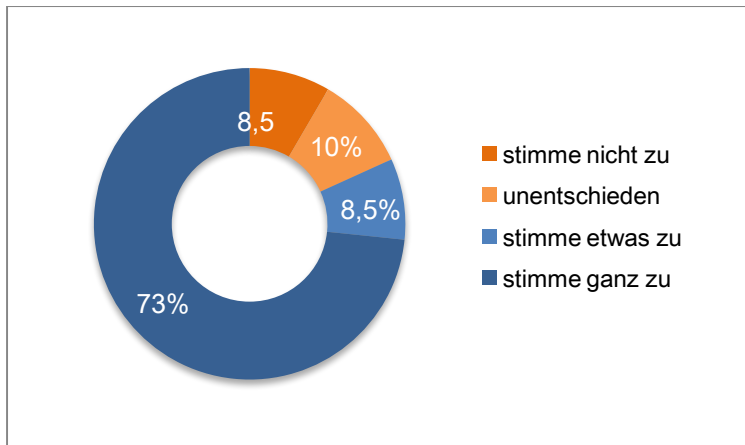
Wichtig ist festzuhalten, dass die Akzeptanz ideologisch fundierter Gruppengewalt bei muslimischen Burschen durchschnittlich auf allen drei Items deutlich höher ist als bei Mädchen (vgl. Tab. 12).

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



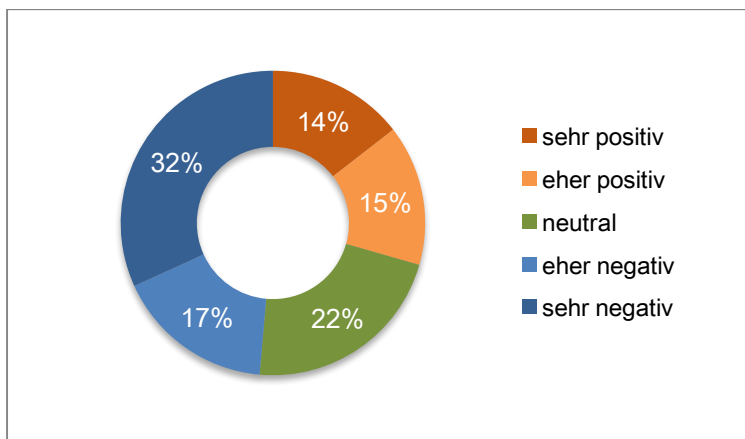
(N=214)

Abb. 76: Zustimmung zu "Niemand sollte im Namen Gottes töten"



(N=214)

Abb. 77: Wie stehst du zu Menschen, die für ihre Religion in den Krieg ziehen?



(N=214)

8.2.2 Religiöser Fundamentalismus

Fundamentalismus (lat. = fundamentum, ‚Fundament‘) ist die Überzeugung, dass die inhaltliche Grundlage oder Wurzel einer bestimmten sozialen oder politischen Bewegung, Partei, Ideologie oder Religion als die einzig richtige Auslegung gelten muss. Weiterentwicklung, Abweichung und Veränderung werden vehement abgelehnt und die Einhaltung der fundamentalen Normen – auch mittels Gewalt und Unterdrückung – eingefordert. Nach diesem Verständnis ist Religion keine private Angelegenheit mehr, sondern gerät zum Politikum. Nicht religiöse, „weltliche“ Gesetze (z.B. eines Staates) werden abgewertet oder als nichtig erklärt. Fundamentalismus geht in der Regel mit Überlegenheits- bzw. Ungleichwertigkeitsgefühlen gegenüber jenen einher, die diese Einstellung nicht teilen.

Zur Messung von religiösem Fundamentalismus wurden insgesamt sieben Fragen herangezogen, welche die Rigidität hinsichtlich der Modernisierung des Islams beziehungsweise der islamischen Lebensweise sowie die Exklusivität des Islams betonen. Die folgenden Items wurden berücksichtigt:

Einstellungsfragen zu:

- extrem religiösen Menschen
- Menschen ohne Glauben

Zustimmung/Ablehnung der Aussagen:

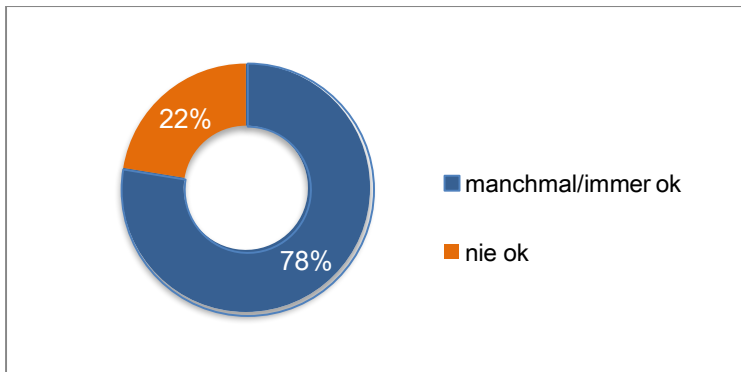
- „Religion ist eine private Sache“
- „Ob man gut oder schlecht ist hat nichts mit der Religion zu tun“
- „Meine Religion steht über allen anderen Religionen“
- „Gemischt religiöse Ehen sind NIE ok“
- „Die Vorschriften meiner Religion sind wichtiger als die Gesetze hier (in Österreich)“

Ergebnisse

In allen Kategorien antworteten weibliche Befragte deutlich liberaler oder gemäßiger als männliche Befragte. Die deskriptiven Ergebnisse zeigen, dass Einstellungen gegenüber extrem religiösen Menschen bei muslimischen Jugendlichen durchschnittlich „positiv“ sind - auch bei Jugendlichen, die im Weiteren als "gemäßigt" eingestuft werden. Rund 54% stehen zu extrem religiösen Menschen „etwas“ (20%) oder „sehr“ positiv (34%). Aus den Tiefeninterviews mit den Jugendlichen lässt sich schließen, dass einige Jugendliche, die sich als religiös beschrieben haben, ein Ideal von strengerer Religiosität anstreben, worunter sie vor allem die Einhaltung bestimmter orthopraktischer Regeln verstehen. Diese Jugendlichen bezeichneten sich selbst als noch nicht stark genug, um den vermeintlichen Vorschriften ihrer Religion gerecht zu werden. So muss hier das was unter "extremer“ Religiosität“ verstanden werden kann, breit gehalten werden. Sie reicht von einer strengen, orthopraktischen Religiosität bis hin zum Fundamentalismus. 19% denken etwas bis sehr negativ über extrem religiöse Menschen. Trotz der mehrheitlichen Befürwortung von extremer Religiosität, findet die überwiegende Mehrheit (78% „ganze Zustimmung“ + 10% „etwas Zustimmung“), dass es nichts mit Religion zu tun habe, ob man gut oder schlecht sei.

Eine klare Mehrheit sprach sich für gemischt religiöse Ehen aus (78%). Allerdings gab knapp mehr als jede/r fünfte muslimische/r Jugendliche an, dass gemischt religiöse Ehen „nie ok“ seien (22%). Hier dürfte dieses fundamentalistische Einstellungsmuster auch dem Bedürfnis den Erwartungen der Eltern oder der Community zu entsprechen, entstammen (siehe 7.3.1 Religion als untrennbarer Teil der Kultur). Dass Religion eine private Sache sei, finden 57% (davon 16% „etwas“) der Jugendlichen, 31% finden jedoch das Gegenteil. 12% sind hier unentschieden.

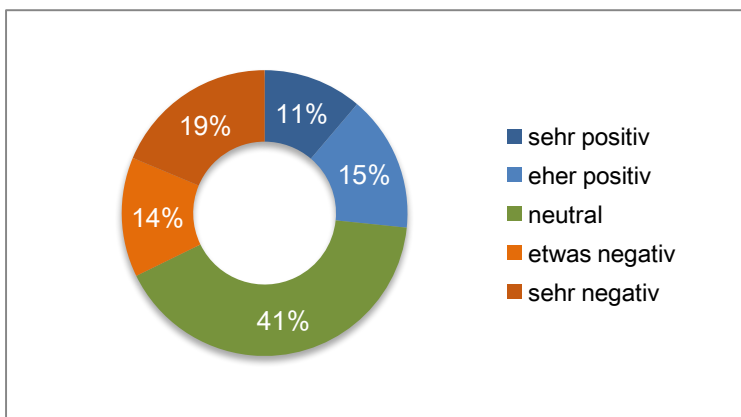
Abb. 78: Akzeptanz von gemischt religiösen Ehen



(N=214)

Einstellungen gegenüber Menschen ohne Glauben sind unter muslimischen Jugendlichen mehrheitlich neutral bis positiv (insgesamt 68%), 33% haben allerdings eine negative Meinung zu Nichtgläubigen (siehe auch 7.1.6 Einfluss der Religiosität auf die Zusammensetzung von Freundeskreisen).

Abb. 79: Einstellung zu Menschen ohne Glauben



(N=214)

Bei der Frage, ob der Islam über anderen Religionen stehe, waren die Jugendlichen gespalten: 44% der Jugendlichen empfinden keine Exklusivität und Überlegenheit des Islams, 44% hingegen schon, 12% waren in dieser Frage unentschieden.

Die Vorschriften des islamischen Glaubens werden mehrheitlich als wichtiger als die Gesetze in Österreich angesehen. Rund 47% stimmen dieser Aussage „ganz zu“, gefolgt von rund 12%, die „etwas zustimmen“, während lediglich 24% die Gesetze in Österreich klar als wichtiger als ihre islamischen Glaubensgrundsätze ansehen. 17% waren unentschieden.

Zur Ambivalenz von Wahrheits- und Exklusivitätsansprüchen

Die Bewertung der Antworten auf die Frage, wie die eigene Religion gegenüber anderen einzuordnen sei und ob die religiösen Gebote wichtiger sind als die Gesetze in Österreich, kann unterschiedlich gelesen und diskutiert werden.

Wobei handelt es sich bei dieser Sonderstellung für die Religion? Um Überordnung oder Exklusivitätsansprüche, die zu Gewaltbefürwortung und Jihadismus führen können, oder um den Wahrheitsanspruch und die tiefe persönliche Bedeutung, die Religion und Glauben für religiö-

se Menschen haben und die eben auch eine Sonderstellung für Gottes Gebote vorsehen ohne dass letztere in faktischer Konkurrenz zu weltlichen Gesetzen stünden? Aus der Perspektive des religiösen Menschen und auch der Theologie geht die/der Gläubige davon aus, dass ihre/seine Gottesvorstellung wahr ist. Der Wahrheitsanspruch ist also selbstverständlicher Teil des Glaubens, der sich andernfalls selbst entwerten und beliebig machen würde. Der Überordnungs- und Exklusivitätsanspruch besteht auf der Allgemeingültigkeit einer einzigen Wahrheit, die eine Gruppe von Gläubigen definiert und damit über alle anderen erhebt. Die hohe Identifikation mit Österreich und der Demokratie steht für die meisten Befragten offenbar nicht im Widerspruch zu ihrem Glauben oder ihrer Kultur. So lässt sich in der vorliegenden Befragung kein Zusammenhang zwischen dem Grad der Religiosität und der Demokratiedistanz feststellen, wohl aber mit Abwertungen gegenüber anderen Gruppen. Der Überordnungs- und Exklusivitätsanspruch bleibt also ambivalent. Während Religiosität für die meisten moderaten MuslimInnen nicht mit Ablehnung der Demokratie und der weltlichen Gesetze einhergeht, steht sie für verschiedene konservativ-religiöse Kreise sehr wohl zur Disposition. D.h. mit der Intensivität der Religiosität kann – muss aber nicht – der Wahrheit- und Exklusivitätsanspruch zur einer religiös begründeten Rechtsordnung (Scharia) führen.

8.2.3 Vorurteile gegenüber dem Westen

„Je pluralistischer Gesellschaften werden, desto mehr steigt das Bedürfnis nach einfachen Antworten auf komplexe Fragen. Deshalb haben neben Religionen auch Verschwörungstheorien derzeit erhebliche Konjunktur.“ (Mansour 2015: 97)

Antiwestliche Einstellungen meint pauschalisierende Kritik an westlichen Mächten im Allgemeinen, insbesondere den Vereinigten Staaten von Amerika (Anti-amerikanismus) sowie Israel (Antizionismus), welche diese als alleinige Verantwortliche für die Kriege und Krisen nicht-westlicher Länder und Völker darstellen. In der arabischen Welt ist das Erklärungsnarrativ, das für die Misere in der arabisch-islamischen Welt in erster Linie der „Westen“ verantwortlich sei, weit verbreitet. Dieses einseitige Meta-Erklärungsnarrativ führt zu Externalisierungen der Problemfelder und macht Amerika, den Westen und Israel zu idealen Feindbildern. Problematisch ist, dass das Narrativ nicht nur in extremistischen Kreisen propagiert, sondern auch häufig von gemäßigten SystemkritikerInnen geteilt wird (Pfahl-Traughber 2006). So bleiben simplifizierende, pauschalisierende antiwestliche Äußerungen von Jugendlichen auch in einem nicht-radikalen Umfeld häufig unwidersprochen. Eine antiwestliche Einstellung bildet daher kein alleinstehendes Indiz, wohl aber in der Kombination mit anderen Narrativen ein Warnzeichen für eine mögliche Gefährdung. Sie dient, gleichzeitig den militanten extremistischen Organisationen als mobilisierungsfähiges Rekrutierungsinstrument.

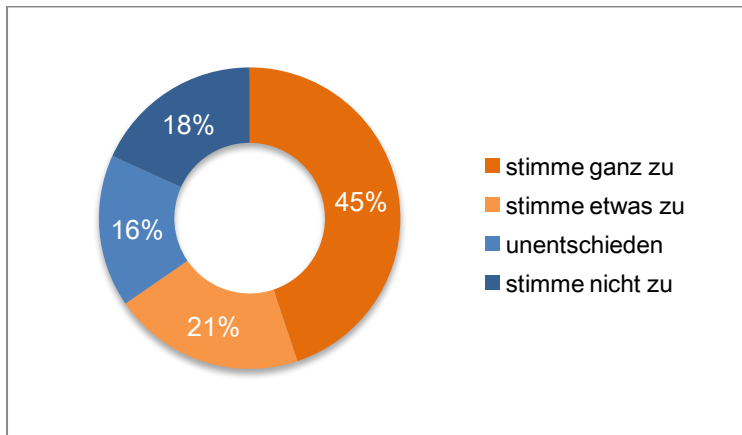
Um eine pauschalisierende, antiwestliche Einstellung zu messen, wurden die Jugendlichen gebeten ihre Zustimmung oder Ablehnung zu der Aussage „Der Westen unterdrückt die islamische Welt“ auf einer Skala von „stimme nicht zu“ (1), „unentschieden“ (2), „stimme etwas zu“ (3) bis „stimme ganz zu“ (4) zum Ausdruck zu bringen. Durchschnittlich gaben Jugendliche muslimischer Prägung auf diese Frage an „etwas“ zuzustimmen (Mittelwert: 2,9; siehe Tab. 12). In Prozenten stimmen 66% dieser Aussage etwas (21 %) oder ganz (45%) zu; 16% waren unentschieden.

Analog zu den bisherigen Ergebnissen zeichnet sich auch bei dieser Einstellungsfrage eine durchschnittlich höhere Ablehnung bei den weiblichen Befragten ab.

Weiters wurden die Jugendlichen gefragt, inwieweit sie der Aussage zustimmen, die islamische Welt sei selber schuld an ihrer schlechten Lage. Hier stimmten nur 13% ganz und 11% etwas zu. 15% waren bei dieser Frage unentschieden. Dieses Item wurde nicht in die Operationalisie-

rung der Radikalisierungsgefährdung einbezogen. Es verweist jedoch in der Kombination mit der Westfeindlichkeit auf ein sehr einseitiges Bild. Diese narrative entstehenden nicht von selbst, sondern werden über Peers, Familienmitglieder und insbesondere auch Medien konstruiert, mitgegeben und reproduziert.

Abb. 80: Zustimmung zu "Der Westen unterdrückt die islamische Welt"



(N=214)

In den qualitativen Interviews zeigte sich, dass selbst jene Jugendlichen, die sich mehr mit Österreich als mit dem Islam identifizierten und insgesamt keine negativen Einstellungen zu westlichen Werten vertraten, die Einstellung teilten, dass der Westen die islamische Welt nur ausnutze.

„Der Westen holt sich was er will, notfalls mit Gewalt. Der Westen gewinnt immer“, erklärt der 16-Jährige Omar. Der gleichaltrige Semih ergänzt diese Perspektive, indem er dem Westen bescheinigt, dass er nur „Geld für Waffen hat, nicht aber für die Entwicklung der islamischen Welt“. Dieser durchaus berechtigten kritischen Einstellung des Einflusses westlicher Mächte auf die ökonomischen und politischen Geschehnisse islamischer Länder mangelt es allerdings an einer ebenso kritischen Bewertung des Einflusses von religiösen und kulturellen Einflüssen. Während die Mehrheit der Jugendlichen die Religion als Ursache für Krieg und Gewalt ausschließt, sind es der Westen, seine Gier nach Rohstoffen und/oder die islamfeindliche Berichterstattung, die Schuld an der Entstehung des IS und anderer terroristischer Gruppen sind.

Vermeintlich zeigen die Jugendlichen sich empört darüber, dass sich „der Westen“, beispielsweise mit Mohamed-Karikaturen, über MuslimInnen lustig macht. In den Gesprächen mit den Befragten war der Opferdiskurs sehr präsent: Die „ganze Welt“ sei gegen den Islam und die MuslimInnen würden im Allgemeinen „falsch verstanden“ werden. Während die Jugendlichen es ablehnten, sich selbst als „Opfer“ zu beschreiben beziehungsweise sich nicht so wahrnehmen (wie die empirischen Daten zu Diskriminierung und Sorgen zeigen), kommt es gleichzeitig zu einer Viktimisierung der kollektiven Gruppe, der sich die Jugendlichen zugehörig fühlen. Sie solidarisieren sich mit Opfern, denen nach einer bestimmten Auffassung aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit Unrecht geschehen ist (etwa den PalästinenserInnen, den SyrerInnen).

Dieses Potential hat sich durch die starke Verbreitung von Verschwörungstheorien und Propagandavideos im Internet noch erhöht, welche an die ideologischen Narrative, die in Milieus, Familien und Freundeskreisen präsent sind, anknüpfen und diese noch verstärken. Dies verweist auf die Notwendigkeit sich gemeinsam mit den Heranwachsenden mit den übergeordneten politischen Zusammenhängen auseinanderzusetzen.

In Tabelle 12 werden die einzelnen Items zur Messung der Radikalisierungsgefährdung und die Mittelwerte der Zustimmung noch einmal zusammenfassend dargestellt.

Tabelle 12: Items zur Messung von Radikalisierungsgefährdung

Dimension	Skalierung	Alle MuslimInnen		Mänl.	Weibl.	
		MW (sd)	MW	MW		
<i>Akzeptanz ideologisch fundierter Gruppengewalt</i>						
Die islamische Welt muss sich mit Gewalt gegen den Westen verteidigen	1(stimme nicht zu) - 4(stimme ganz zu)	2.12	(1.2)	2.24	1.61	**
Niemand sollte im Namen Gottes töten	1(stimme ganz zu) - 4(stimme nicht zu)	1.53	(0.9)	1.63	1.09	**
Einstellung zu Menschen, die für ihre Religion in den Krieg ziehen	1(sehr negativ) - 5(sehr positiv)	2.63	(1.4)	2.81	1.90	***
<i>Religiöser Fundamentalismus</i>						
Religion ist eine private Sache	1(stimme nicht zu) - 4(stimme ganz zu)	2.68	(1.2)	2.63	2.88	ns
Ob man gut oder schlecht ist hat nichts mit Religion zu tun	1(stimme ganz zu) - 4(stimme nicht zu)	1.41	(0.8)	1.43	1.33	ns
Meine Religion steht über allen anderen Religionen	1(stimme nicht zu) - 4(stimme ganz zu)	2.35	(1.3)	2.50	1.71	***
Die Vorschriften meiner Religion sind wichtiger als die Gesetze hier (in Österreich)	1(stimme nicht zu) - 4(stimme ganz zu)	2.82	(1.2)	2.99	2.14	***
Gemischt religiöse Ehen sind NIE ok	0 (Ok) - 1(Nie Ok)	0.22	(0.4)	0.25	0.11	+
Einstellung zu nicht religiösen Menschen	1(sehr negativ) - 5(sehr positiv)	2.86	(1.2)	2.78	3.21	*
Einstellung gegenüber extrem religiösen Menschen	1(sehr negativ) - 5(sehr positiv)	3.62	(1.2)	3.80	2.85	***
<i>Antwestliche Einstellung</i>						
Der Westen unterdrückt die islamische Welt	1(stimme nicht zu) - 4(stimme ganz zu)	2.92	(1.1)	3.00	2.57	*

Anmerkungen: Nur MuslimInnen (N=214). MW= Mittelwert. Sd= Standardabweichung. Signifikante Unterschiede zwischen männlich und weiblich: T-test (zweiseitig) für Mittelwertvergleiche (Ausnahme: Chi2 für kategoriale Variable – „Gemischt religiöse Ehen“). Signifikanzniveau: ns= nicht signifikant; +=p<0.10; *=p<0.05; **=p<0.01; ***=p<0.001.

8.3 Typologisierung von radikalen Einstellungsmustern

Zur Identifizierung von Mustern der Radikalisierung bei muslimischen Jugendlichen in Wiener Jugendeinrichtungen wurde eine Clusteranalyse durchgeführt. Ähnlich wie in Kapitel 2 (Abwertende Einstellungen) handelt sich auch hier um ein exploratives Verfahren, mit dem Jugendliche nach dem Kriterium der Ähnlichkeit ihres Antwortverhaltens in den, im letzten Abschnitt beschriebenen, Dimensionen so in Gruppen eingeteilt werden, dass die Unterschiede zwischen diesen Gruppen (beziehungsweise Clustern) möglichst maximal und innerhalb der Gruppen möglichst minimal sind.

Jugendliche in einer durch die Clusteranalyse bestimmten Gruppe haben damit ähnliche Grade radikaler Einstellungen. Ziel dieses explorativen Vorgehens war es, eine Typologie von Radikalisierungsgefährdung bei Jugendlichen mit muslimischer Religionszugehörigkeit zu identifizieren. Grundlage für die Clusteranalyse waren die zuvor beschriebenen elf Items, welche für die Analyse standardisiert wurden. Die hierarchische Clusteranalyse erbrachte eine gut interpretierbare Lösung mit drei klar voneinander unterscheidbaren Gruppen. Tabelle 13 zeigt eine schematische Charakterisierung der drei identifizierten Gruppen entlang der Mittelwertverteilungen der eingeflossenen Variablen.

Tabelle 13: Charakterisierung der Gefährdungsgruppen - schematische Darstellung

	Gruppe 1	Gruppe 2	Gruppe 3
Einstellung gegenüber extrem religiösen Menschen	+	++	+++
Einstellung zu Menschen, die für ihre Religion in den Krieg ziehen	o	+	+
Religion ist eine private Sache	+	+	o
Ob man gut oder schlecht ist hat nichts mit Religion zu tun	+	+	-
Niemand sollte im Namen Gottes töten	+	+	-
Die Vorschriften meiner Religion sind wichtiger als die Gesetze hier (in Österreich)	-	+	++
Meine Religion steht über allen anderen Religionen	-	+	+
Gemischt religiöse Ehen sind NIE ok	-	o	+
Einstellung zu nicht religiösen Menschen	+	+	o
Der Westen unterdrückt die islamische Welt	o	+	++
Die islamische Welt muss sich mit Gewalt gegen den Westen verteidigen	-	o	+
N	91	66	57

Anmerkungen: Nur MuslimInnen (N=214). Darstellung basiert auf Mittelwertvergleichen der Variablen, die in die Cluster Analyse eingegangen sind. +++=stärkste Ausprägung, ++=sehr starke Ausprägung; +=starke Ausprägung; o=mittlere/durchschnittliche Ausprägung; -=negative/geringe Ausprägung.

Gruppe 1: Die Gemäßigten: tendenziell liberal, gewaltablehnend

Die größte zu identifizierende Gruppe beinhaltet Jugendliche, welche die geringsten Zustimmungswerte auf den Radikalisierungsindikatoren aufweisen. Insgesamt befinden sich 91 Jugendliche (42%) innerhalb dieser Gruppe. Charakteristisch ist vor allem die Offenheit gegenüber gemischt religiösen Ehen und Menschen ohne religiösen Glauben. Des Weiteren stellen sie ihre eigene Religion nicht über andere Glaubensrichtungen oder die Gesetze in Österreich, sehen Religion auch nicht als Legitimation zur Bewertung des Verhaltens anderer und stufen diese als private Sache ein. In allen Gruppen befinden sich Jugendliche, die extrem religiösen Menschen positiv gegenüberstehen, wobei Gruppe 1 jedoch die geringsten Werte hat.

Obwohl Jugendliche dieser Gruppe Menschen, die für ihre Religion in den Krieg ziehen, im Durchschnitt unentschieden gegenüberstehen, lehnt sie Gewalt deutlich ab.

Auch wenn sie in der Frage, ob der Westen die islamische Welt unterdrücke, unentschieden sind, stehen sie einer gewaltsamen Verteidigung gegen den Westen kritisch gegenüber.

Gruppe 2: Die Ambivalenten: widersprüchlich, partiell gewaltbejahend

Jugendliche in Gruppe 2 können am besten als die „Ambivalenten“ charakterisiert werden, da sie widersprüchliche Aussagen tätigen. So empfinden sie beispielsweise Überlegenheit aufgrund ihrer Religion, halten sie als wichtiger als die Gesetze des Staates, gleichzeitig stimmen sie der Aussage zu: „Ob man gut oder schlecht ist, hat nichts mit der Religion zu tun“. Auch gemischt religiösen Ehen stehen sie nicht vorrangig ablehnend, sondern unentschieden gegenüber. Innerhalb dieser Gruppe bestehen bereits häufiger Sympathien für extrem religiöse Menschen sowie für Menschen, die für ihren Glauben in den Krieg ziehen. Jugendliche dieser Gruppe stimmen zudem der Aussage zu, dass der Westen die islamische Welt unterdrückt, sind jedoch unentschieden, ob diese sich mit Gewalt verteidigen sollte. Das "Töten im Namen Gottes" lehnen sie ab. Insgesamt umfasst diese Gruppe 66 (31%) Jugendliche.

In den Tiefeninterviews zeigte sich häufig der Widerspruch zwischen Verständnis für radikale Einstellungen und gewalttätigen Handlungen - besonders in Reaktion auf Beleidigungen oder als Verteidigung - und Aussagen wie „Mensch ist Mensch“, demnach, dass es eigentlich egal sei, welcher Religion oder Kultur man angehöre, Hauptsache, man sei ein angenehmer Zeitgenosse. Die Jugendarbeit betont in diesem Zusammenhang immer wieder den Aspekt, dass den Jugendlichen ihre radikalen Aussagen häufig auch zum Austesten von Reaktionen sowie der Provokation dienen und zugleich auch zur Stärkung der Verbindungen mit den Peers beitragen. Weiters konnten die Jugendlichen ihre Überzeugungen wie etwa, dass der Westen MuslimInnen unterdrücke oder alle Medien lügen würden, nicht mit Argumenten untermauern. Die Jugendlichen erklärten dann, dass Andere das besser wüssten als sie selbst und sie lieber über ein anderes Thema sprechen wollten.

In vielen Situationen wiederholten die Jugendlichen schlicht Meinungen, ohne wirklich zu wissen, warum sie einen Standpunkt vertraten. So reagierten sie auf bestimmte „Stichworte“ empört und argumentierten mit Phrasen, die besonders dadurch erkennbar waren, dass sie vom üblichen Syntax und Vokabular der Jugendlichen abwichen.

Diese Gruppe Jugendlicher hat sich noch keine feste Meinung gebildet und kann sowohl in eine radikalere als auch in eine liberale Einstellung schwanken.

Gruppe 3: Die latent Radikalisierungsgefährdeten: stark polarisiert, westfeindlich, gewaltbejahend

27% (N=57) wurden Gruppe 3 zugeordnet, da sie im Durchschnitt die höchsten Zustimmungswerte auf die Einstellungsindikatoren verzeichnen, die auf eine Gefährdung hinweisen. So zeichnet sich die Gruppe durch sehr positive Gefühle gegenüber extrem religiösen Menschen und Menschen, die für ihren Glauben in den Krieg ziehen, aus. Diese Jugendlichen sehen den Westen klar als „Unterdrücker“ der islamischen Welt an und stimmen der Aussage zu, dass sich diese mit Gewalt verteidigen müsse: *„Muslime müssen dagegen kämpfen, ausgerottet zu werden“*, so der 16-Jährige Mahmud. Der Aussage *„Niemand sollte im Namen Gottes töten“* stimmten sie im Durchschnitt nicht zu. Auch wird in dieser Gruppe die eigene Religion über die hier geltenden Gesetze gestellt. Diese Jugendlichen lehnen gemischt religiöse Ehen ab und finden, dass die Religion darüber entscheide, ob jemand gut oder schlecht sei:

„Leute ohne Religion kann ich nicht ernst nehmen...Ich bin nicht damit einverstanden, mit dem Lebensstil“ (Ilyas, 18 Jahre).

In diesen Typ fallen auch jene Jugendliche, welche bereit sind, zumindest in Worten, die extremsten Konsequenzen radikaler Auslegungen des Korans zu akzeptieren:

„Wenn es so gehört, soll es so sein“ (Mahmud, 16 Jahre).

Allerdings ist hier darauf hinzuweisen, dass in diesen Fragen ein gewisser Interpretationsspielraum besteht. Abgesehen von der Tatsache, dass es im Islam keine allgemeingültige Auffassung über all seine Gesetze gibt und die Annahmen der Jugendlichen darüber sehr unterschiedlich sind, zeigte sich in den qualitativen Interviews, dass die vermeintlichen Anforderungen einer extrem streng ausgelegten Religion für die Jugendlichen in der Praxis schwer vereinbar sind. So erklärt ein Jugendlicher in einem Satz, dass alle Nicht-MuslimInnen in der Hölle brennen würden und im nächsten, dass es ihn nicht störe, dass seine FreundInnen ChristInnen seien. Besonders deutlich wird diese Einstellung in Frage gestellt, wenn abstrakte Regeln, die an einem weit entfernten Ort gelebt werden, in das heutige Österreich versetzt werden: Ein Jugendlicher, der meint, es sei richtig, wenn der IS „Kuffar“ (Ungläubige) tötet, reagiert stark irritiert als die Interviewerin fragt, ob das auch so wäre, wenn seine christlichen Freunde in Wien davon betroffen wären. *„Ist ja nur in Syrien so“*, versucht er diese Gedanken wegzuschieben.

8.4 Prädiktoren von Radikalisierungsgefährdung

Was bedingt die unterschiedlichen Grade radikaler Einstellungen bei muslimischen Jugendlichen? Auf Basis des internationalen Forschungsstandes, insbesondere in Anlehnung an die Studien von Frindte et al. (2011) und Brettfeld und Wetzels (2007), sowie in Übereinstimmung mit den Hauptvariablen der bisherigen Kapitel wurde zur Vorhersage von Radikalisierungsgefährdung bei jungen MuslimInnen die folgende Auswahl an erklärenden Faktoren getroffen:

- Soziodemographische und sozioökonomische Merkmale der Jugendlichen: Alter, Geschlecht, Geburtsort, Bildungsniveau
- Wahrnehmung und Bewertung von Kontextbedingungen: Diskriminierungserfahrung (und Mobbing beziehungsweise Gewalterfahrungen¹⁵)
- Sozialisationsfaktoren: Zusammensetzung des Freundeskreises
- Soziopsychologische Variablen: Religiosität (und spezifisch religiöse Mediennutzung), Ausmaß individuell empfundener Sorgen

¹⁵ Wurden in weiterführenden Analysen berücksichtigt. Dabei zeigten sich keine signifikanten Ergebnisse weshalb die Variable aus den Analysen ausgeschlossen wurde.

Als abhängige und damit zu erklärende Variable dient in den folgenden multivariaten Analysen die Zugehörigkeit zu einem der drei Gefährdungsgruppen (Tabelle A3, im Anhang): Erstens wurde die Wahrscheinlichkeit bestimmt, in der Gruppe der Gemäßigten (1) versus in der Gruppe der Ambivalenten oder in der Gruppe der Radikalisierungsgefährdeten (0) zu sein, während zweitens untersucht wurde, welche Faktoren dazu beitragen, dass muslimische Jugendliche eher Gruppe 3 (1) statt Gruppe 1 oder 2 (0) sind. Des Weiteren wurden Variationen zwischen Jugendeinrichtungen und Verzerrungen im Antwortverhalten der Jugendlichen durch das Geschlecht des/der Interviewerin berücksichtigt (kontrolliert aber nicht in Tabelle A3 im Anhang dargestellt). In weniger technischen Worten ist also das Ziel dieses Abschnittes zu untersuchen, ob und welche individuellen Charakteristika der Jugendlichen, beispielsweise ein höheres Bildungsniveau oder empfundene Diskriminierung, dazu beitragen, dass muslimische Jugendliche beispielsweise eher einen geringeren als einen höheren Grad an Radikalisierungseinstellungen aufweisen. Die detaillierten Ergebnisse sind in Tabelle A3 im Anhang dargestellt; die hier kurz skizzierten Ergebnisse basieren jeweils auf der Modellspezifikation 4 (M4).

Die multivariaten Ergebnisse belegen die bereits deskriptiv identifizierten Tendenzen:

- Das Alter und das Bildungsniveau der muslimischen Jugendlichen tragen nicht zur Erklärung von höherer Radikalisierungsgefährdung bei.
- Ebenfalls wurden keine signifikanten Effekte für Diskriminierungserfahrungen oder das Ausmaß an Sorgen gefunden.
- Prädiktoren für einen höheren Grad an Radikalisierungsgefährdung sind hingegen das Geschlecht, ein kaum gemischter Freundeskreis und der Grad der individuellen Religiosität.

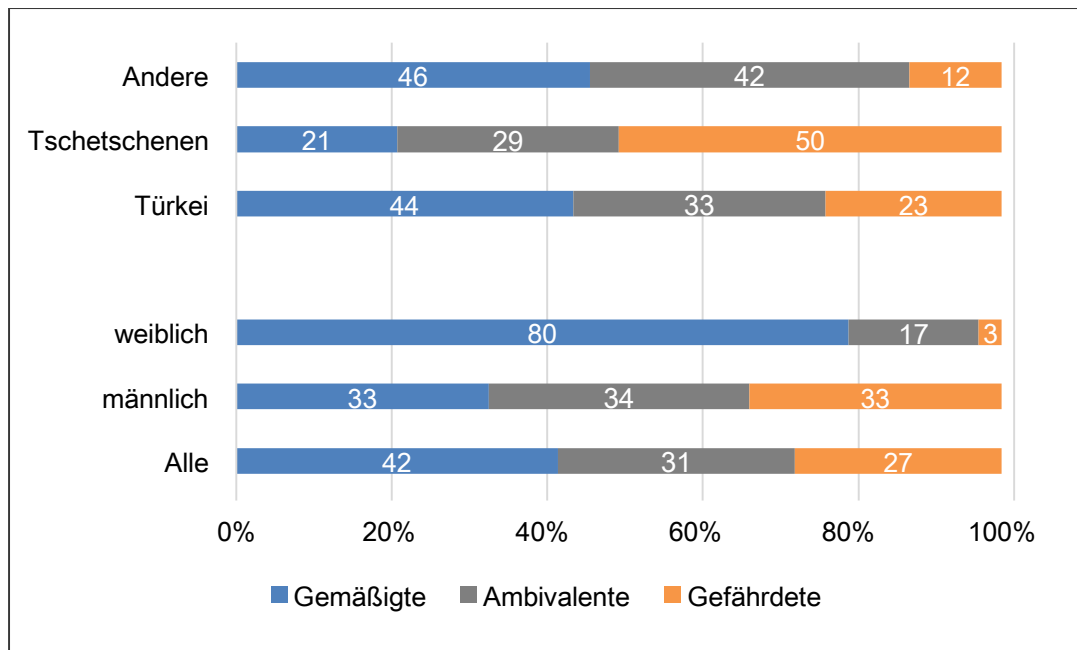
8.4.1 Männliche Jugendliche und bestimmte Herkunftsgruppen sind deutlich gefährdeter

Männliche Jugendliche sind deutlich häufiger radikalierungsgefährdet als weibliche. Während sich die Jungen zu je einem Drittel in die drei Gruppen aufteilen, weisen 80% der Mädchen offene und religiös liberale Einstellungen auf und nur 3% gelten als radikalierungsgefährdet.

Weiters zeigen sich signifikante Unterschiede im Grad der Radikalisierungsgefährdung zwischen jenen muslimischen Jugendlichen, die im Ausland geboren sind und denen, die als zweite Generation in Österreich von zugewanderten Eltern geboren wurden. Im Ausland geborene Jugendliche sind häufiger gefährdet (34% vs. 19%).

Abbildung 81 zeigt nun die Verteilung der drei identifizierten Typen, differenziert nach Geschlecht und ausgewählten Herkunftsgruppen (mit ausreichend hohen Fallzahlen): Die Betrachtung nach Herkunftsgruppen zeigt, dass die Hälfte der befragten tschetschenischen Jugendlichen als radikalierungsgefährdet eingestuft werden muss. Auch wenn die Ergebnisse aufgrund der geringen Fallzahl (N=31) mit Vorsicht interpretiert sind, sollten sie als ein Signal verstanden werden, sich intensiver mit der Gruppe der tschetschenischen Jugendlichen zu befassen und entsprechende Präventionsmaßnahmen zu entwickeln. Innerhalb der heterogenen Gruppe der „anderen Herkunftsländer“ (Afghanistan, Iran, etc.) sind lediglich 12% als gewaltbejahende Radikalisierungsgefährdete einzuordnen. Allerdings ist innerhalb dieser Herkunftsgruppe der Anteil der Ambivalenten am höchsten (42%).

Abb. 81: Radikalisierungsgefährdung nach Geschlecht und bestimmten Herkunftsgruppen



8.4.2 Mit der Intensivität der expressiven Religiosität steigt die Gefährdung

Mit ansteigender Religiosität (nach Index und Selbsteinschätzung) steigt die Wahrscheinlichkeit von Radikalisierung gefährdet zu sein.

Gemäßigte Jugendliche (Gruppe 1) sind mehrheitlich „durchschnittlich“ religiös. Die mit der Idee des Jihadismus sympathisierenden Ambivalenten (Gruppe 2) sind im Durchschnitt schon etwas mehr religiös als Gruppe 1, während hingegen die Gruppe der Radikalisierungsgefährdeten (Gruppe 3) im Durchschnitt als „stark“ religiös eingestuft werden kann. Tabelle 14 zeigt den Zusammenhang zwischen den drei sich nach dem Grad der Radikalisierungsgefährdung unterscheidenden Gruppen und der eigenen Religiosität (gemessen am Index der Religiosität, vgl. Kapitel 7). An dieser Stelle, ist zu betonen, dass es sich bei der Religiositätskonzeption der Jugendlichen eher um stark nach außen getragene Identitäts- und Abgrenzungsmarker handelt und weniger ein spirituelles Verständnis vorliegt.

Tabelle 14: Durchschnittliche Religiosität der Gruppen

Religiosität		Gruppe 1	Gruppe 2	Gruppe 3
1 (gar nicht) - 5 (sehr stark)	MW	2.86	3.30+	3.79*
		<i>Durchschnittlich religiös</i>	<i>Durchschnittlich religiös</i>	<i>Stark religiös</i>
	N	91	66	57

Anmerkungen: Nur MuslimInnen (N=214). MW= Mittelwert. Signifikanzniveau: +=p<0.10 (zw. Gruppe 1 & Gruppe 2); *=p<0.05 (zwischen Gruppe 2 und Gruppe 3).

In der Studie von Weiss, Ateş und Schnell (im Erscheinen), welche die Tendenzen zur Unterstützung von Gewalthandlungen unter der Bezugnahme auf den Islam im Kontext verschiedener religiöser Orientierungen und politisch-gesellschaftlicher Ideologien untersucht haben, zeigt

te sich, dass eine intensive religiöse Praxis oder strenge Auslegung der Religion in keinen Zusammenhang mit Gewaltakzeptanz stand. Allerdings wurden hier Einstellungen junger MuslimInnen zwischen 18 und 35 Jahren in ganz Österreich untersucht (sowie die Eltern/1. Generation). In dieser Gruppe wurde zudem nur eine Minderheit als „gewaltaffin“ eingestuft: 13% unterstützen im unterschiedlichen Ausmaße religiös begründete Gewalt.

Die AutorInnen stellen zudem fest, dass eine "radikale, gewaltakzeptierende Haltung primär als ein Phänomen marginalisierter städtischer, in Wien lebender Jugendlicher mit niedriger Bildungsqualifikation identifizierbar" ist. Möglicherweise könnte dies eine Erklärung sein, warum der Anteil in der vorliegenden Studie auch unter Berücksichtigung unterschiedlicher Operationalisierungen auffallend höher ist. Auch das jüngere Alter der TeilnehmerInnen von „Jugend & Abwertung“ könnte eine Ursache sein, da Langzeituntersuchungen (Heitmeyer von 2002-2012 „Deutsche Zustände“) zu Gewaltbereitschaft und –billigung zeigen, dass jüngere Männer eher zu physischer Gewalt bereit sind bzw. selber diese ausführen, während Ältere eher die Durchsetzung eines Vormachtanspruches mittels Gewalt gutheißen.

Zwar beobachtet die Vorurteilsforschung seit Jahren, dass abwertende Einstellungen mit dem Alter kontinuierlich steigen, Ausnahme stellt jedoch jene Altersgruppe zwischen 16-21 Jahren dar, deren Niveau nicht niedriger ist als jenes der 22-34 Jährigen (Zick/Küpper/Hövermann 2011: 90f.).

8.4.3 Jugendliche mit gemischten Freundeskreisen weniger gefährdet

Jugendliche mit muslimischer Prägung, die stark ethnisch gemischte Freundeskreise haben, zeigen im Vergleich zu ihren Altersgenossen mit etwas gemischten Freundeskreisen deutlich niedrigere Grade an Radikalisierungsgefährdung auf. Sie sind signifikant häufiger in Gruppe 1 der Gemäßigten vertreten als in den Gruppen 2 oder 3. Interessant ist ebenfalls, dass sich Jugendliche mit gar keinen und etwas gemischten Freundeskreisen nicht signifikant im Grad der Radikalisierungsgefährdung unterscheiden.

8.5 Abwertende Einstellungen nach dem Grad der Radikalisierungsgefährdung

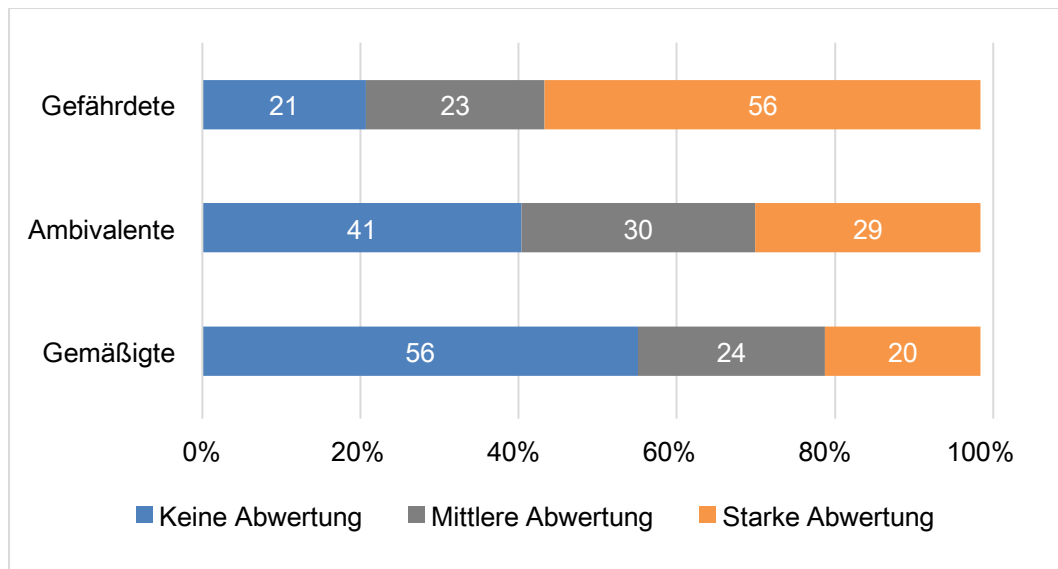
Im letzten Teil der Analyse über Radikalisierungsgefährdung der Jugendlichen mit muslimischer Prägung in Wiener Jugendeinrichtungen steht die Frage im Mittelpunkt, ob und in welchem Ausmaß radikale Einstellungsveränderungen mit stärker abwertenden Einstellungen einhergehen. Brettfeld und Wetzels (2007) zeigen beispielsweise für Deutschland, dass MuslimInnen mit einem stärkeren Radikalisierungsgrad ebenfalls eine höhere Demokratiedistanz aufweisen.

Je höher die Radikalisierung desto größer die Abwertungen

Abbildung 82 zeigt einen deutlich signifikanten Zusammenhang zwischen dem Grad der Radikalisierungsgefährdung bei muslimischen Jugendlichen und abwertenden Einstellungen.

Innerhalb der Gruppe der Radikalisierungsgefährdeten hat jede/r zweite Jugendliche auch ein hohes Maß an abwertenden Einstellungen (56%) und jeder vierte ein mittleres Maß an Abwertung (23%). Umgekehrt weisen 56% der gemäßigten Jugendlichen keine abwertenden Einstellungen auf (24% mittlere, 20% starke Abwertungen). Innerhalb der Gruppe der Ambivalenten haben 41% keine oder kaum abwertende Einstellungen, gefolgt von 30% mit einem mittleren Ausmaß und 29% mit stark abwertenden Einstellungen.

Abb. 82: Radikalisierungsgefährdung nach Abwertungsgrad



(N=214)

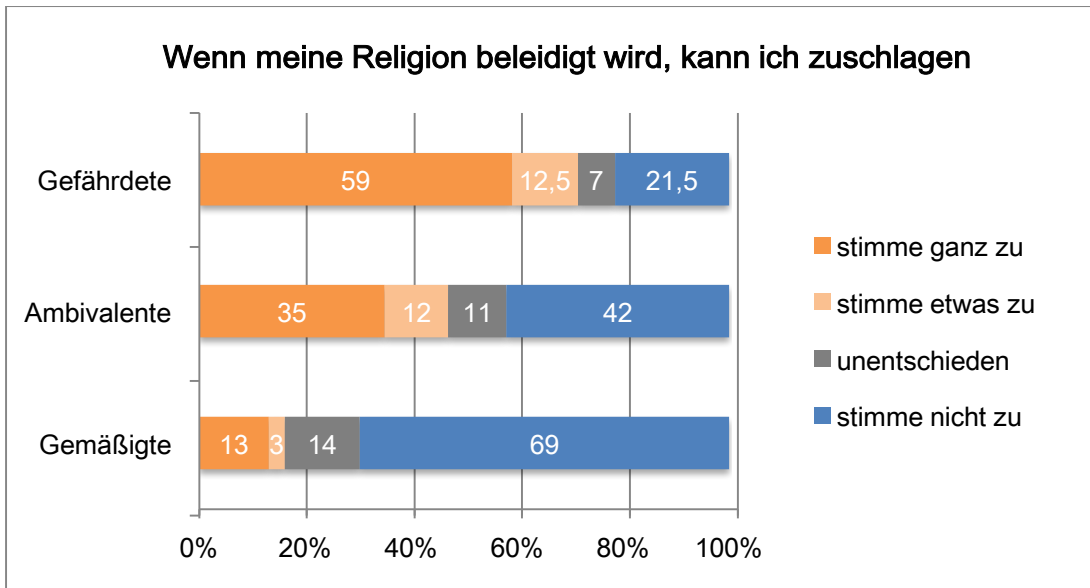
Ergänzende multivariante Analysen verdeutlichen den starken Zusammenhang zwischen den Gruppen der Radikalisierungsgefährdung und abwertenden Einstellungen – insbesondere zwischen den Radikalisierungsgefährdeten und den Gemäßigten bzw. den Ambivalenten: Die latent Radikalisierungsgefährdeten haben eine viermal höhere Wahrscheinlichkeit, stärker abwertende Einstellungen zu haben als Gemäßigte. Dabei zeigen sich keine Unterschiede nach Geschlecht, Alter oder Generationenzugehörigkeit (vgl. Tabelle A4 im Anhang).

8.6 Gewaltbereitschaft nach Grad der Radikalisierungsgefährdung

Je höher die Radikalisierung desto höher die angegebene Gewaltbereitschaft

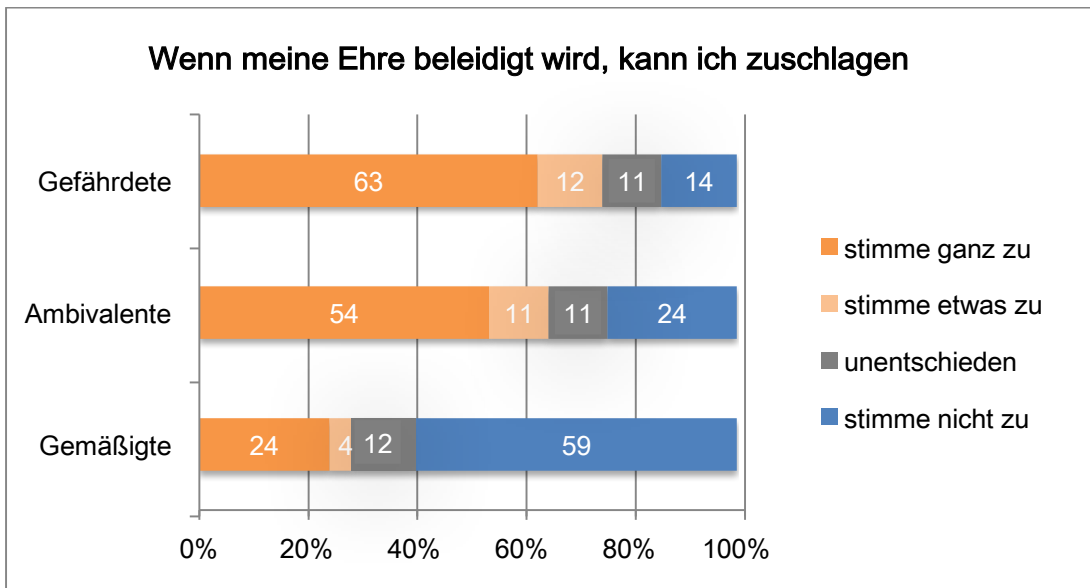
Im vorigen Abschnitt wurden reine Einstellungsfragen behandelt, die nichts über ein mögliches Verhalten aussagen können. Allerdings wurden die Jugendlichen auch danach gefragt, wie zutreffend folgende Aussagen für sie sind: „Wenn meine Religion beleidigt wird, kann ich zuschlagen“ und „Wenn meine Ehre beleidigt wird, kann ich zuschlagen“. Es zeigt sich, dass mit dem Grad der Radikalisierungsgefährdung die Bereitschaft zuzuschlagen deutlich ansteigt. Dies gilt sowohl für Religions- als auch für „Ehrbeleidigungen“. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass es in einem gewissen Umfang zur jugendkulturellen Vorstellung von Männlichkeit gehört, sich expressiv, stolz und kampfbereit zu zeigen. Zudem ist auch festzuhalten, dass der Zusammenhang zwischen selbst berichteten Einstellungen und tatsächlichem Verhalten im Allgemeinen nicht sehr hoch ist (Frindte et al. 2011: 119). Somit dürfte die reale Gewaltbereitschaft insgesamt niedriger liegen. Dennoch bleibt die Feststellung, dass ein signifikanter Zusammenhang zwischen Gewaltbereitschaft und Radikalisierungsgefährdung besteht.

Abb. 83: Gewaltbereitschaft bei Religionsbeleidigung



(N=214)

Abb. 84: Gewaltbereitschaft bei „Ehrbeleidigung“

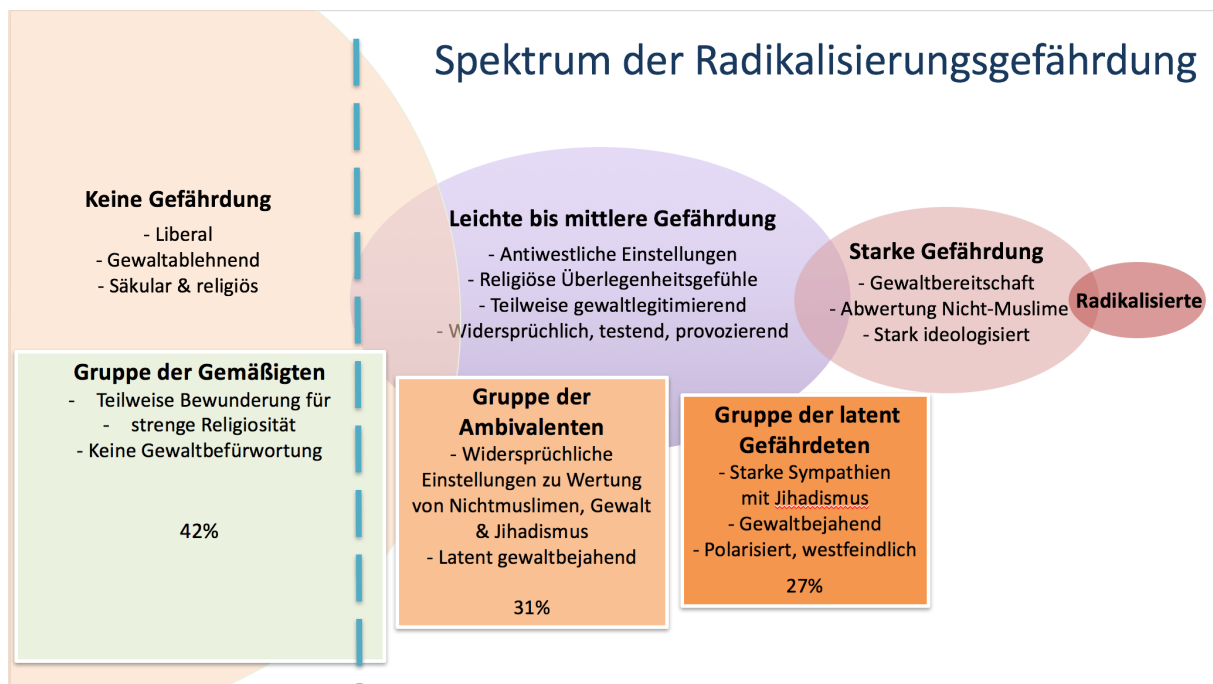


(N=214)

Heuristisches Modell der Radikalisierungsgefährdung

Wie lassen sich nun diese drei Gruppen der Radikalisierungsgefährdung verorten? In Abbildung 85 wird mittels eines heuristischen Modells veranschaulicht, dass die Mehrheit der Jugendlichen mit muslimischer Prägung – säkular und gläubig – zur Gruppe 1 der Gemäßigten gehört und daher zum großen Kreis der nicht bis kaum Gefährdeten gehört. In dieser Gruppe befinden sich mehrheitlich Jugendliche, die ein liberales Islamverständnis haben, welches sie nicht anfällig für islamistische Agitationen macht, auch wenn bei einem Teil schon Einstellungen zu finden sind, die auf eine latente Gefährdung hinweisen. Dies zeigt sich daran, dass ein Teil positive Einstellungen gegenüber extrem religiösen Menschen hat und auch leichtes Verständnis für Menschen vorhanden ist, die für ihre Religion in den Krieg ziehen. Die unterbrochene Linie in Abbildung 85, die den Beginn der Radikalisierungsgefährdung markiert, befindet sich daher bereits im ersten Kreis, da eine Gefährdung nie ausgeschlossen werden kann, genauso wenig wie eine Radikalisierung – egal wie viele Prädiktoren vorhanden sind - vorhergesagt werden kann. Gruppe 2, die ambivalenten Jugendlichen, befinden sich jedoch in einem Bereich der beginnenden Radikalisierungsgefährdung. Sie haben bereits religiöse Überlegenheitsgefühle, antiwestliche Einstellungen, und neigen eher dazu Gewalt zu legitimieren. Die drei Kreise, welche symbolisch die Gefährdungsbereiche darstellen, stehen dabei nicht autonom für sich, sondern haben fließende Überschneidungen. So kann eine Radikalisierung nie gänzlich ausgeschlossen werden, ebenso wie ein starke Gefährdung nicht zwingend zu Extremismus führen muss.

Abb. 85: Heuristisches Modell der Radikalisierungsgefährdung



Anm.: die Größe der Kreise, welche die übergeordneten Tendenzen innerhalb der Gesellschaft symbolisieren, haben einen rein heuristischen Annäherungswert und sollen symbolisch auf das vermutliche Ausmaß hinweisen. Die Beschreibung und Darstellung der drei Gruppen Jugendlicher der Offenen Jugendarbeit rührt jedoch aus der Empirie.

Gruppe 3 hingegen befindet sich tendenziell im Schnittstellenbereich zwischen einer leichten und einer stärkeren Radikalisierungsgefährdung. In diesem Zusammenhang darf davon ausge-

gangen werden, dass ein Teil dieser Jugendlichen sich auch im Nahekreis salafistischer Akteure und Akteurinnen, Netzwerke und Institutionen befindet.

Wie die Abbildung verdeutlicht, suchen bereits stark radikalisierte Jugendliche die Jugendeinrichtungen nicht oder tendenziell immer weniger auf und grenzen sich zunehmend stärker von säkular denkenden Menschen und säkularen Institutionen ab. Somit konnten im Rahmen der Befragung auch keine Jugendlichen gefunden werden, die als jihadistisch einzustufen wären. Dennoch besteht mit den latent Gefährdeten eine Gruppe, die akute Aufmerksamkeit bedarf. Dabei dürfen jene Jugendlichen, die noch stark unentschieden und widersprüchlich eingestellt sind, nicht übersehen werden.

Die Daten zeigen einen großen Handlungsbedarf für die Prävention auf. Nicht nur die 27% junger MuslimInnen welche auf Basis der Ergebnisse als latent gefährdet eingestuft werden, müssen dringend in Präventionsmaßnahmen eingebunden werden, auch jene 31% der Ambivalenten brauchen verstärkte Aufmerksamkeit. Neben der dringenden Beantwortung der Frage, woher diese Jugendlichen solch religiös-abwertende, fundamentalistische und westfeindliche Einstellungen haben und wie sich diese in den Peergroups verbreiten, gilt es einen Weg zu finden, wie mit Jugendlichen über diese Themen gesprochen und west-, menschen- und demokratiefeindliche Konzepte dekonstruiert werden können. Die Gefahren, Unwahrheiten und falschen Versprechungen der IS-RekrutiererInnen müssen den Jugendlichen bewusst gemacht werden und über Inhalte problematischer salafistischer Predigten (die nicht per se zu Radikalismus und Gewalt aufrufen, aber dennoch Demokratie- und pluralitätsfeindliche Ideologien verbreiten) in einem geschützten, nicht verurteilenden Rahmen diskutiert werden.

9. WO STEHT DIE JUGENDARBEIT?

Die offene Jugendarbeit ist neben den Schulen beziehungsweise Ausbildungsbetrieben eine wichtige Institution, in der Jugendliche einen Großteil ihrer Zeit verbringen. In ihren Aufgabebereich fallen neben der Bereitstellung von Räumen für Jugendliche für eine Freizeitgestaltung ohne Konsumzwang, vor allem die Auseinandersetzung mit jugendrelevanten Themen auf eine niederschwellige, partizipative, sozialraumorientierte, diversitäts- und geschlechtssensible Art und Weise. Die Stärkung von Potenzialen und Ressourcen spielt dabei eine ebenso große Rolle wie die Präventionsarbeit im Kontext jugendlicher Problemlagen.

Die JugendarbeiterInnen können dabei in engem bis lockeren Kontakt mit den BesucherInnen der jeweiligen Einrichtungen und Angebote stehen, wobei ihr Arbeitsansatz immer auf Freiwilligkeit und den Bedürfnissen der Jugendlichen beruht. Individuelle Beratung und Unterstützung benachteiligter Gruppen gehören ebenfalls zu einem wesentlichen Aufgabengebiet (vgl. VWJZ Grundlagenpapier: "Sozialräumliche Jugendarbeit und Diversität", Online), mitunter ein Grund, warum die NutzerInnen der Offenen Jugendarbeit in Wien vorrangig Jugendliche mit niedrigeren sozialen und ökonomischen Ressourcen sind und ZuwandererInnen hier verstärkt Anschluss suchen.

In diesem letzten Kapitel der Studie soll nun die Rolle der Offenen Jugendarbeit erörtert werden. Wie bewerten die Jugendlichen die Einrichtungen und MitarbeiterInnen und welche Bedeutungen und Konsequenzen haben die Ergebnisse in Zusammenhang mit der Tatsache, dass 44% der 401 befragten Jugendlichen ein bedenkliches Ausmaß an Abwertungen aufweisen und ein Drittel der Jugendlichen mit muslimischer Zugehörigkeit als radikalierungsgefährdet eingestuft werden kann?

9.1 Bewertung der Einrichtungen durch die Jugendlichen

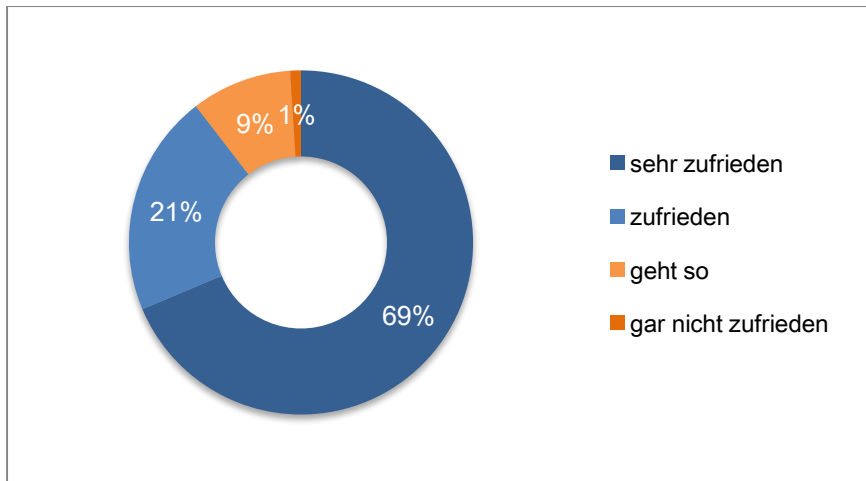
Die Jugendlichen wurden auch zu ihren Meinungen zur Jugendeinrichtung gefragt. An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass die Interviews in den Einrichtungen stattfanden, zwar anonym und in einem separaten Raum, dennoch kann ein Einfluss auf die Daten nicht ausgeschlossen werden. Bedenkt man diese Faktoren und zieht sie vom Ergebnis ab, kann der Offenen Jugendarbeit noch immer ein ausgesprochen gutes Zeugnis ausgestellt werden.

9.1.1 Hohe Zufriedenheit mit den Jugendeinrichtungen

Von unseren Befragten gehen 64% oft und 23% manchmal in die Jugendeinrichtung, 10% der Befragten zählen zu den eher seltenen BesucherInnen. 69% sind dabei „sehr zufrieden“ und 21% „zufrieden“ mit ihrer Jugendeinrichtung. Diese Zufriedenheit zieht sich bei allen Herkunftsgruppen durch, ebenso, wenn man sich die Ergebnisse nach der religiösen Zugehörigkeit ansieht. Einzig Jugendliche mit orthodox-christlicher Religion, wozu vor allem Jugendliche mit serbischen Hintergrund gehören, waren im Durchschnitt weniger zufrieden als alle anderen Jugendlichen.

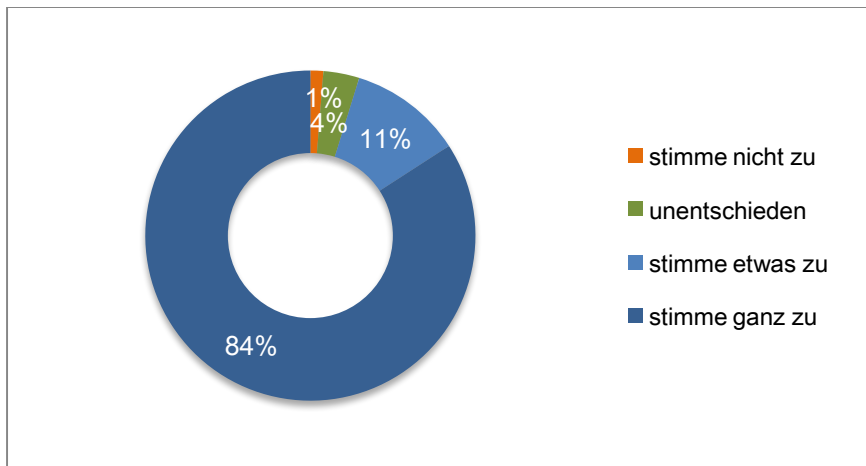
95 der Jugendlichen gaben an, dass sie sich in der Jugendeinrichtung wohl fühlen (starke und mittlere Zustimmung zusammen), davon stimmten 83% dieser Aussage ganz zu, 11% etwas.

Abb. 86: Zufriedenheit der Jugendlichen mit der Jugendeinrichtung



(N=401)

Abb. 87: Zustimmung zu "Ich fühle mich in der Jugendeinrichtung wohl"



(N=401)

9.1.2 Jugendeinrichtungen sind diskriminierungsfreier Raum

Die Jugendeinrichtung ist zudem für die absolute Mehrheit der Jugendlichen ein diskriminierungsfreier Raum: 91% der Befragten gaben an, dort noch nie ungerecht behandelt worden zu sein. Dabei wird hier davon ausgegangen, dass die Jugendlichen, ebenso wie in der Schule, die Frage nach ungerechter Behandlung vor allem auf das Verhalten der JugendarbeiterInnen beziehen. In diesem Sinne bleibt an dieser Stelle der Umgang der Jugendlichen untereinander innerhalb der Einrichtungen offen.

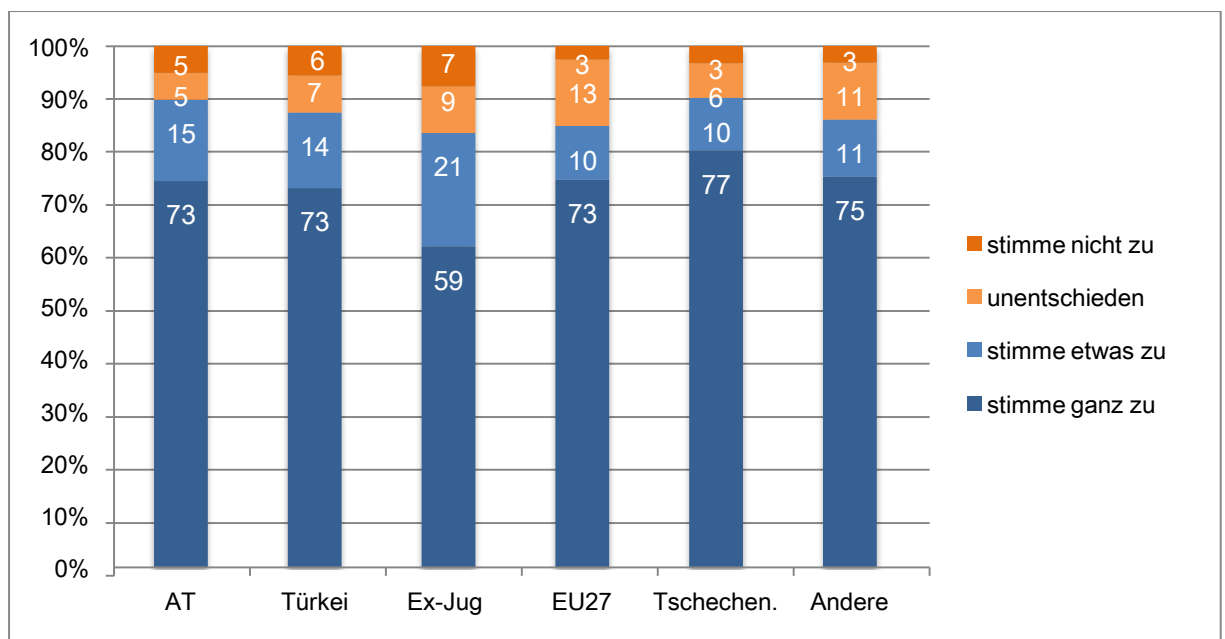
Es zeigt sich, dass obwohl – wie in der Schule – auch innerhalb der Jugendeinrichtungen immer wieder disziplinarische Maßnahmen getroffen werden müssen (z.B. Hausverbot bei mehrmaliger Regelübertretungen), die Jugendlichen diese auf ihr Verhalten und nicht auf ihre Herkunft oder andere Differenzierungsmerkmale zurückführen. Dies mag mitunter daran liegen, dass in den Einrichtungen der Wiener Jugendarbeit die Herkunft der Jugendlichen von den MitarbeiterInnen in der Regel bewusst nicht thematisiert wird, außer die Jugendlichen machen ihre Herkunft selbst zum Thema.¹⁶

¹⁶ Aus den Ergebnissen der Befragung der LeiterInnen der Einrichtungen der Offenen Jugendarbeit im Herbst 2014, welche der vorliegenden Jugendbefragung voranging.

9.1.3 Jugendliche fühlen sich von den JugendarbeiterInnen gut betreut

Weitere Ergebnisse zeigen, dass die Betreuungs- und Beratungsangebote bei den Jugendlichen gut ankommen. 71% stimmten zu, dass die offene Jugendarbeit für sie da sei, wenn sie Probleme haben. 15% stimmten dieser Aussage etwas zu, 8% waren unentschieden und 5% fühlten sich nicht gut von den JugendarbeiterInnen betreut. Hier stimmten die Jugendlichen aus dem ehemaligen Jugoslawien im Vergleich zu Jugendlichen anderer Herkunftsländer weniger zu. Geschlechterunterschiede gab es hier nur bei den türkeistämmigen Befragten, 18% der Mädchen mit diesem Hintergrund stimmten dieser Aussage im Vergleich zu 2% der männlichen Befragten nicht zu. Die Offenheit, Niederschwelligkeit, aber auch die Unverbindlichkeit Offener Jugendarbeit, vor allem auch die Kontaktnahme mit den Jugendlichen im Öffentlichen Raum (im Rahmen der mobilen und herausreichenden Jugendarbeit) spricht männliche Jugendliche erfahrungsgemäß eher an als weibliche.

Abb. 88: Zustimmung zu "Die JugendarbeiterInnen sind für mich da, wenn ich Probleme habe" nach Herkunft



(N=401)

9.1.4 Jugendlichen fühlen sich von den JugendarbeiterInnen verstanden

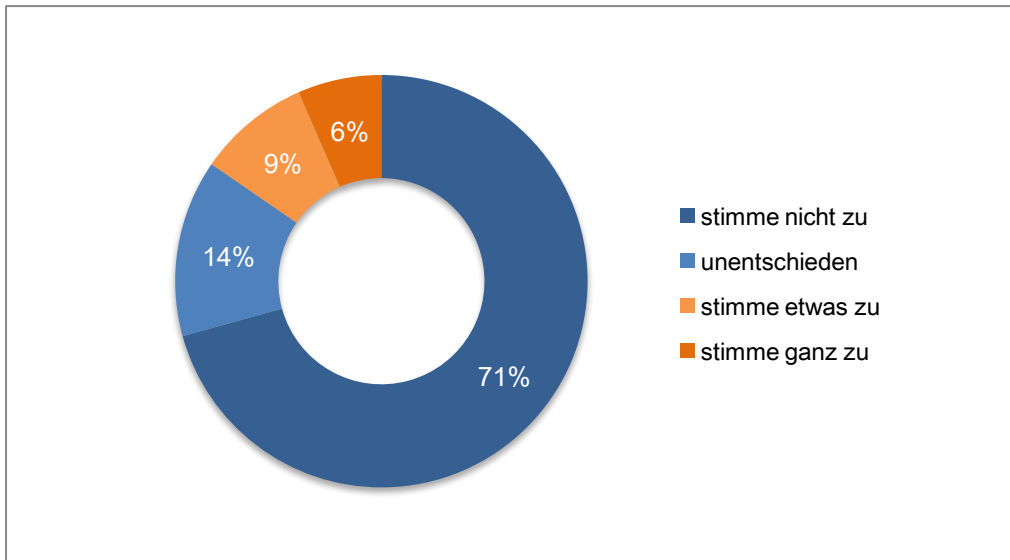
Der negativ formulierten Aussage: „Die JugendarbeiterInnen verstehen mich und meine Welt nicht“, stimmten 70% nicht zu, 14% waren unentschieden, 9% stimmten etwas zu und 7% fanden die JugendarbeiterInnen würden sie nicht verstehen. Dabei zeigten sich keine signifikanten Unterschiede zwischen den Herkunftsgruppen und Jungen und Mädchen allerdings starke Unterschiede, wenn man innerhalb der Gruppe der ex-jugoslawischen Jugendlichen nach Geschlecht unterschied: Während sich die Mädchen mit ex-jugoslawischem Hintergrund zu 80% verstanden fühlen und keine der Befragten sich ganz oder etwas unverstanden fühlte, waren es bei den Burschen nur 54% die sich verstanden fühlten und 22% stimmten der Aussage, dass die JugendarbeiterInnen ihre Welt nicht verstehen würden „etwas“ oder „ganz“ zu.

Aus diesen Daten zusammen mit den Daten, in denen nach Religionszugehörigkeit unterschieden wurde, kann geschlossen werden, dass sich männliche Jugendliche mit serbischem Migrationshintergrund signifikant weniger verstanden fühlen: 24% der Jugendlichen mit orthodoxer

Religionszugehörigkeit fühlen sich etwas oder nicht verstanden im Vergleich zu 17% der Jugendlichen mit muslimischer und 6% mit katholischer Zugehörigkeit, sowie jenen 12% die ohne Religionsbekenntnis sind. Die Stärke von Religiosität hat allerdings keinen signifikanten Einfluss.

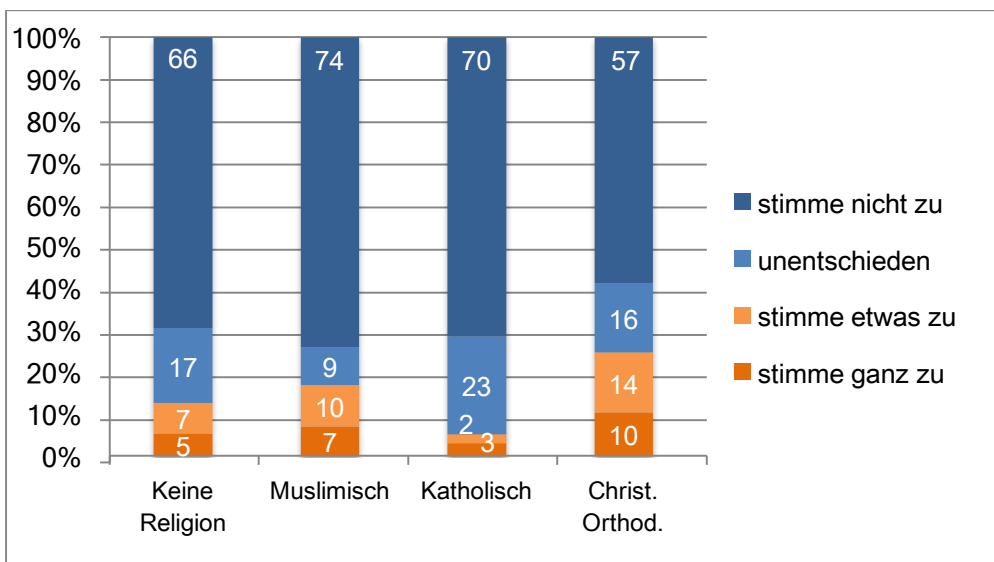
Die offene Jugendarbeit schafft es offensichtlich, trotz einer klar durch Säkularismus und Welt-offenheit geprägten Haltung, auch sehr religiöse Jugendliche zu integrieren.

Abb. 89: Zustimmung zu "Die JugendarbeiterInnen verstehen mich und meine Welt nicht"



(N=401)

Abb. 90: Zustimmung zu "Die JugendarbeiterInnen verstehen mich und meine Welt nicht" nach Religionszugehörigkeit



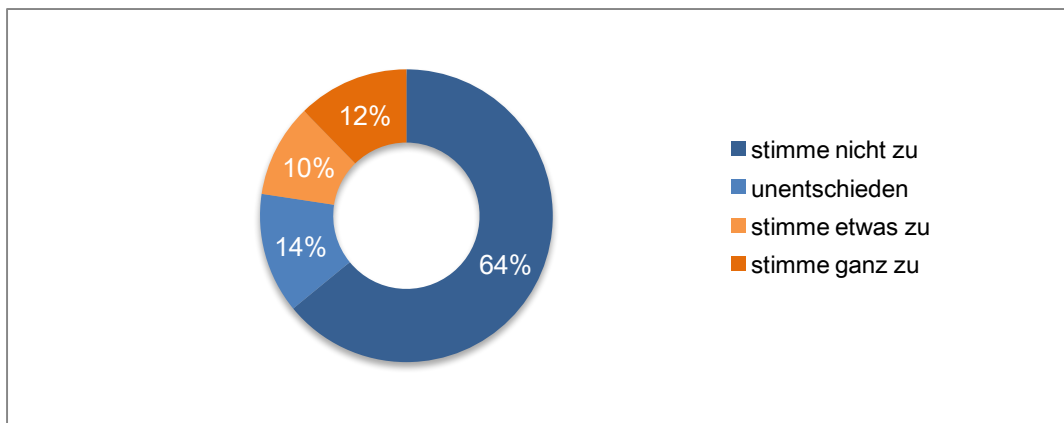
(N=401)

9.1.5 Die Jugendlichen reden mit den JugendarbeiterInnen

Ein Teil der Jugendlichen scheint die Jugendeinrichtung eher als Aufenthaltsort zu betrachten und sich bei Problemen nicht an die JugendarbeiterInnen zu wenden: 22% der Befragten stimmten der Aussage „Ich spreche *nicht* mit den JugendarbeiterInnen“ etwas oder ganz zu. 14% waren in dieser Frage unentschieden.

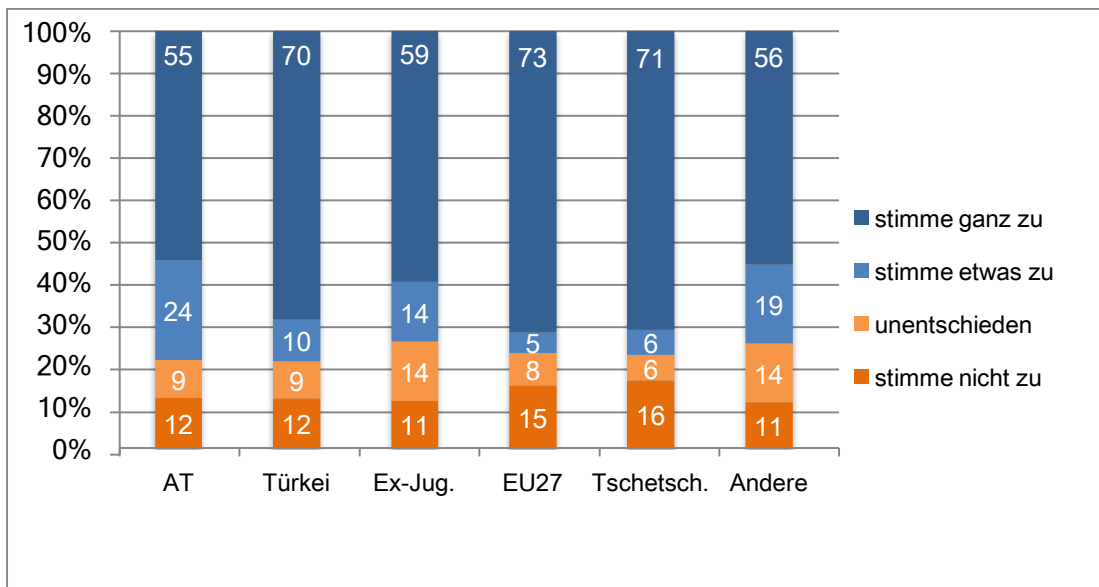
Auf die Herkunft verteilt zeigt sich, dass Jugendliche aus Ex-Jugoslawien und Drittstaaten am häufigsten (je 25%) angaben, dass sie nicht mit den JugendarbeiterInnen reden würden, gefolgt von den Jugendlichen aus den EU-27 (23%) und tschetschenischen Jugendlichen (22%). Je 21% der Jugendlichen mit österreichischem Hintergrund beziehungsweise der türkeistämmigen Jugendlichen antworteten, dass die Aussage „Ich rede nicht mit ihnen“ etwas oder ganz zu trifft (vgl. Abbildung 91).

Abb. 91: Zustimmung zu "Ich spreche nicht mit den JugendarbeiterInnen"



(N=401)

Abb. 92: Zustimmung zu "Ich spreche nicht mit den JugendarbeiterInnen" nach Herkunft



(N=401)

Türkeistämmige Mädchen reden weniger mit JugendarbeiterInnen

Hier zeigen sich nur bei der Geschlechterdifferenz bei türkeistämmigen Jugendlichen Unterschiede: 29% der türkeistämmigen Mädchen gaben an, dass sie der Aussage „Ich rede nicht mit den JugendarbeiterInnen“ „ganz“ zustimmen würden, 11% stimmen „etwas“ zu. Im Vergleich dazu stimmen nur 14% der Türkeistämmigen etwas oder ganz zu. Dies wiederum steht wohl im Zusammenhang mit den niedrigeren Werten für die Betreuungsleistung der JugendarbeiterInnen bei Problemen aus der Sicht türkeistämmiger Mädchen.

Insgesamt gesehen gaben muslimische Jugendliche am häufigsten an, dass sie mit den JugendarbeiterInnen reden würden: 71%, gefolgt von christlich-orthodoxen Jugendlichen mit 64% und katholischen Jugendlichen mit 55% sowie Jugendlichen ohne religiöses Bekenntnis mit 46%.

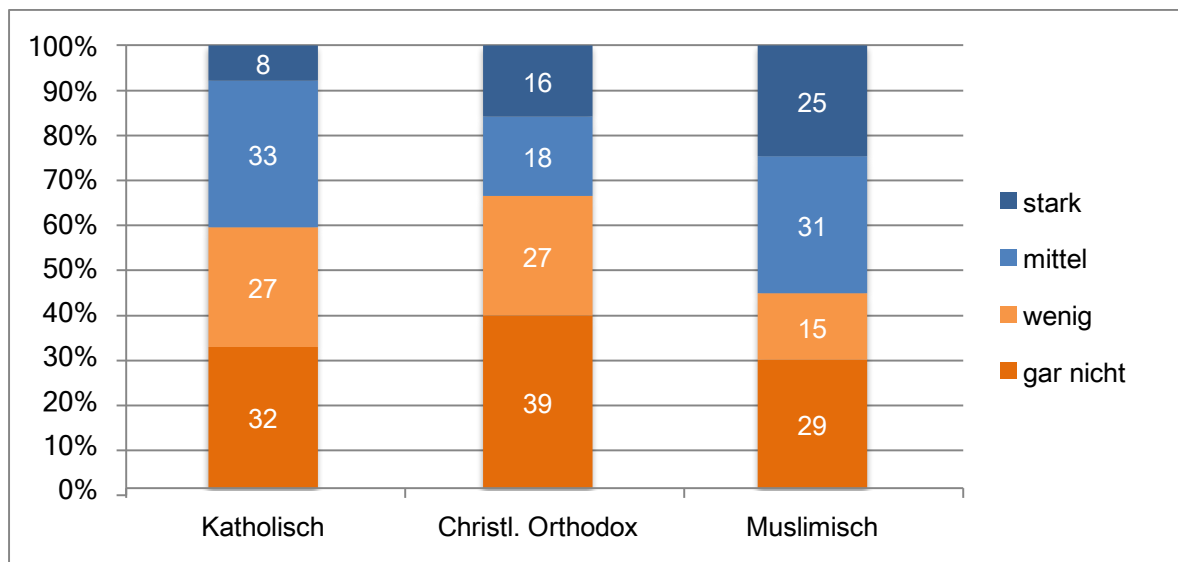
9.1.6 Offene Jugendarbeit hat auf die Hälfte der Jugendlichen Einfluss

Für 20% der Jugendlichen haben JugendarbeiterInnen einen starken und für 31% einen mittel-starken Einfluss auf ihr Leben.

Damit hat die offene Jugendarbeit einen deutlich stärkeren (subjektiven) Einfluss auf das Leben der Jugendlichen als LehrerInnen, die nur zu 16% einen starken, zu 25% einen mittel-starken und für 60% wenig bis gar keinen Einfluss haben.

Während bei den Ergebnissen für den Einfluss des Lehrkörpers keine Unterschiede aufgrund des Geschlechts, der Religions- und Herkunftsgruppe oder dem Bildungsniveau gemacht werden konnten, zeigte sich, dass JugendarbeiterInnen einen besonders starken beziehungsweise mittel-starken Einfluss auf Jugendliche mit muslimischem Hintergrund haben: 57% im Gegensatz zu 41% der Befragten mit christlichem Hintergrund.

Abb. 93: Einfluss der JugendarbeiterInnen nach Religionszugehörigkeit



(N= 358; 88 katholische, 56 christl. orthodoxe und 214 muslimische Jugendliche)

In den Tiefeninterviews zeigte sich in einigen Fällen ganz eindeutig der positive Einfluss der JugendarbeiterInnen auf die Jugendlichen. Etwa für die 19-Jährige türkeistämmige Bildungsaufsteigerin Kübra, die die BetreuerInnen ihrer Stammeinrichtung als Vorbild nannte, denn „*die waren im Gymnasium, haben studiert, haben einfach etwas gemacht aus ihrem Leben*“. Ein Ju-

gendlicher erklärte, dass ihn ein Betreuer dazu gebracht habe über die Volkshochschule seinen Pflichtschulabschluss nachzuholen. Klar hätten ihn seine Eltern auch moralisch unterstützt, aber der Sozialarbeiter habe ihm „richtig geholfen“, ernst mit ihm gesprochen und ihn aktiv im Prozess begleitet.

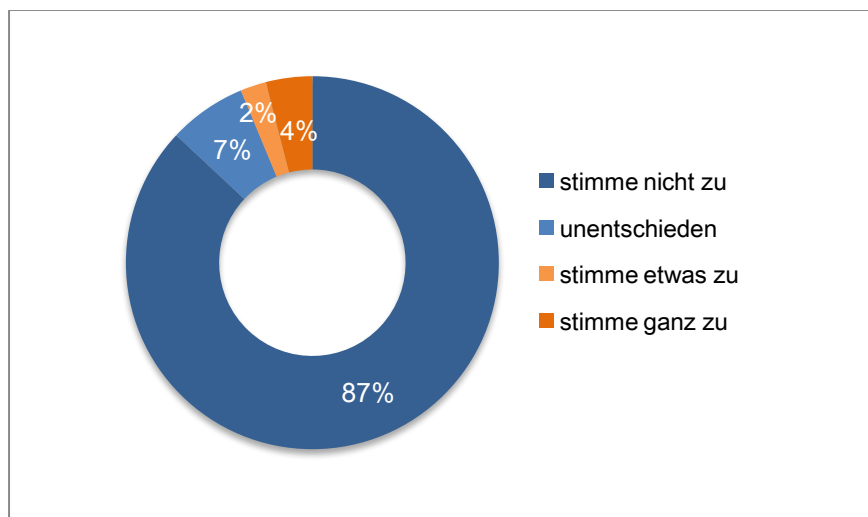
„Als ich das Zeugnis in der Hand gehalten habe, das erste was ich gemacht habe war, ich hab mein Handy rausgeholt, ein Foto gemacht und es ihm geschickt.“ (Omar, 16 Jahre)

Vor allem für junge Männer scheinen die BetreuerInnen in den Jugendeinrichtungen sehr wichtige Bezugspersonen zu sein.

9.1.7 Offene Jugendarbeit hält Jugendliche von der „schiefen Bahn“ fern

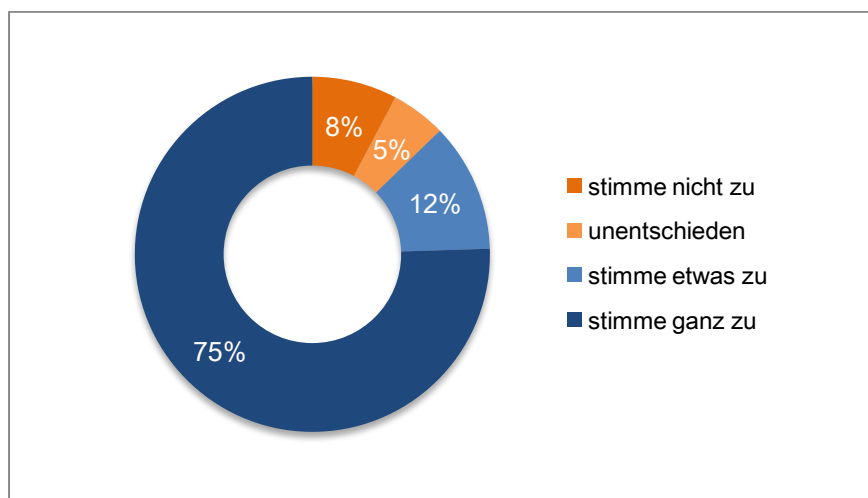
Der Aussage, dass man „hier schnell auf die schiefe Bahn“ komme, widersprachen 87% der Jugendlichen. Nur 6% denken, dass diese Aussage zutrifft. Ebenso fühlen sich 87% in der Jugendeinrichtung davor geschützt, auf Abwege zu geraten, während nur 8% dem nicht zustimmen würden. In Anbetracht dessen kann der große Einfluss der Jugendarbeit, wie ihn die Hälfte der Jugendlichen laut dieser Befragung wahrnimmt, als ein positiver gewertet werden.

Abb. 94: Zustimmung zu "Hier kommt man schnell auf die schiefe Bahn"



(N=401)

Abb. 95: Zustimmung zu "Hier werde ich geschützt, nicht auf die schiefe Bahn zu kommen"

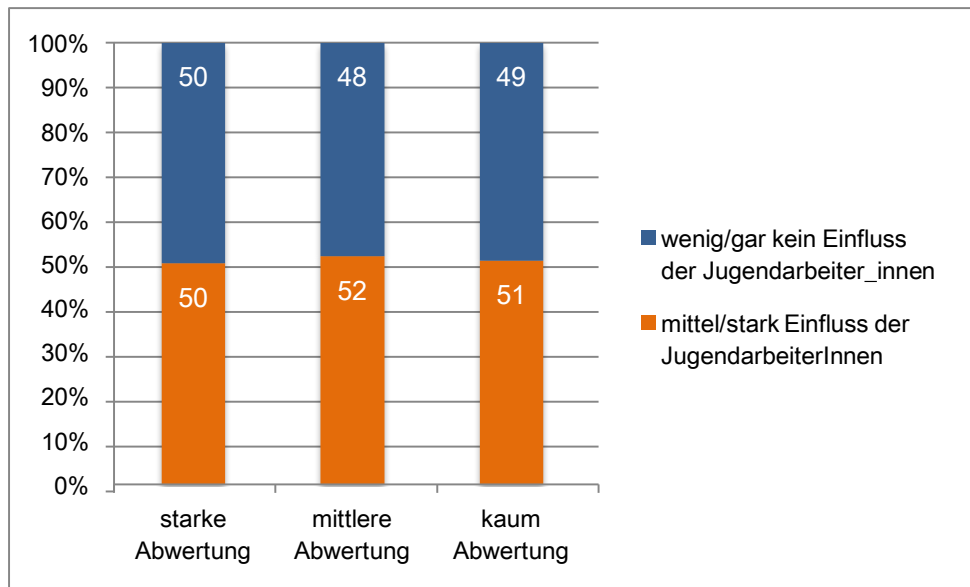


(N=401)

9.2 Jugendarbeit und Abwertung

Wie die Daten sehr deutlich zeigen, kann kein Zusammenhang zwischen dem Einfluss der JugendarbeiterInnen auf die Jugendlichen und ihrem Grad an Abwertung festgestellt werden. Die Verteilung der Jugendlichen, die angaben, dass die JugendarbeiterInnen einen mittleren oder starken Einfluss auf ihr Leben hätten, ist für alle Abwertungstypen nahezu ident.

Abb. 96: Zusammenhang zwischen Einfluss der JugendarbeiterInnen und Abwertung



(N=401)

9.3 Die Rolle der Wiener Jugendarbeit

Mit der Initiative und der Auftragsvergabe zu dieser Studie zur Abwertung von Jugendlichen hat die Offene Jugendarbeit ihre Rolle als wesentliche Seismografin gesellschaftlicher Entwicklungen bewiesen. Lange bevor das Thema islamisch begründete Radikalisierung in den Medien Aufmerksamkeit erlangte, berichteten MitarbeiterInnen von zunehmender Bedeutung von Religiosität und verbreiteten polarisierenden, abwertenden Einstellungen unter den Jugendlichen. Die Daten der Studie bestätigen, dass ein Teil der NutzerInnen der Jugendeinrichtungen stark bedenkliche Einstellungen vertritt sowie die Beobachtung, dass die Religion vor allem für muslimische Jugendliche jugendkulturelle Züge angenommen hat, die von fundamentalistischen Gruppierungen instrumentalisiert werden.

In weiterer Folge stellte sich nun die Frage, wie die Jugendarbeit mit dieser empirisch belegten Erkenntnis umgehen soll. In erster Linie ist die positive Bewertung der Jugendeinrichtung durch die Jugendlichen zu betonen. Die Jugendlichen fühlen sich dort wohl, gehört und verstanden. Die einzelnen Einrichtungen sind nicht reine Aufenthalts- und Freizeiträume, sondern die Jugendlichen kommen mit ihren Problemen zu den MitarbeiterInnen und fühlen sich dort von schlechten Einflüssen aber auch vor Ablehnungen und ungerechter Behandlung – wie sie dies immer wieder an anderen Orten erfahren – geschützt.

Es mag mitunter stutzig machen, dass auch Jugendliche, die sehr strengreligiöse und extreme Einstellungen vertreten, sich gleichzeitig gerne und häufig in einer durch Diversität und Offenheit auszeichnenden Einrichtung aufhalten. Doch gerade die auf Freiwilligkeit basierende Offenheit, für welche die Jugendarbeit eintritt, sowie die vertrauensvolle Beziehung, die durch die Daten belegt wird, stellen wichtige Ressourcen dar, die für die Präventionsarbeit mit radikalierungsgefährdeten Jugendlichen nötig ist. Dass die Jugendlichen sich von den Jugendarbeite-

rInnen verstanden und wertgeschätzt fühlen, gibt diesen die notwendige Authentizität dafür, das Thema Abwertung und islamisch begründete Radikalisierung auf Augenhöhe mit dem Jugendlichen aufzuarbeiten.

Besonders die Rolle des Jugendarbeiters/der Jugendarbeiterin als Bezugsperson, welche/r die Jugendlichen so annimmt wie sie sind und sich für sie interessiert, spielt in der Prävention von Radikalisierung eine große Rolle. Hier bietet die Jugendarbeit ein klares, unverzichtbares Pendant zu salafistischen RekrutiererInnen, während sie jedoch im Gegensatz zu der Strategie der ExtremistInnen, vergleichsweise kompliziertere Erklärungen und Sinnangebote vermitteln muss. Eine wesentliche Herausforderung für die Offene Jugendarbeit wird es sein, dem Anspruch gerecht zu werden, die Jugendlichen mit all ihren Meinungen zu akzeptieren und ihnen die Sicherheit zu bieten, diese zu äußern – selbst wenn sie stark abwertend-polarisierend sind, und dennoch klar eigene, argumentierbare politische Positionen zu vertreten, welche die Gleichwertigkeit aller Individuen betonen (Prinzjakowitsch 2015: 317). Zentral ist, dass die Wertschätzung der Jugendlichen als Individuum aufrechterhalten bleibt, auch wenn Grenzen klar gesetzt werden müssen.

„Eine dauerhafte Arbeitsbeziehung auf gegenseitiger freiwilliger Basis kann nur funktionieren, wenn es ein gegenseitiges Anerkennen der Person gibt. Im Fokus der Kritik müssen daher die Handlungen der Jugendlichen stehen.“ (Prinzjakowitsch 2015: 318)

Dies erfordert nicht nur eine inhaltliche Beschäftigung mit den Lebensverhältnissen der NutzerInnen, sondern auch ein professionelles, inhaltliches Wissen zu Themen, welche die Jugendlichen beschäftigen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass abwertende Einstellungen Jugendlicher sowie Radikalisierungsgefährdung zentrale Themen der Jugendarbeit und eine wesentliche Herausforderung für den Zusammenhalt unserer Gesellschaft darstellen. Die Jugendarbeit verfügt über wichtige Kompetenzen und Voraussetzungen diesen Herausforderungen präventiv und entschärfend zu begegnen, gleichzeitig ist jedoch die gesamte Gesellschaft gefragt, hier Maßnahmen – nicht gegen sondern *für* diese Jugendlichen – zu setzen und ihnen Alternativen zur Selbstaufwertung und Identifikation zu bieten, die nicht auf der Herabsetzung und Abwertung anderer beruhen.

LITERATURVERZEICHNIS

Abdel-Samad, Hamed 2015: Mohamed: eine Abrechnung. München: Droemer HC.

Abels, Heinz (Hrsg.) 2010: Identität. Wiesbaden: VS Verlag f. Sozialwissenschaften.

Ackermann, Andreas 2004: A double minority: notes on the emerging Yezidi diaspora. In: Kokot, Waltraud; Khachig Tölölyan und Carolin Alfonso (Hrsg.): Diaspora, identity and religions: new directions in theory and research. New York: Routledge Chapman Hall. S. 156-169.

Anderson, Benedict 1983: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.

Arbeiterkammer Wien (Hrsg.) 2006: Jugend ohne Netz? Übergänge zwischen Bildung und Arbeitsmarkt. Wien.

Armbruster, Heidi 1999: Raum und Erinnerung. Überlegungen zu Rand und Kern im Leben Syrisch-Orthodoxer Christen aus der Türkei. In: Jonker, Gerdien (Hrsg.): Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland. Berlin: Verlag Das Arabische Buch. S. 30-49.

Assmann, Jan 2002: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H. Beck.

Atabay, Ilhami 2012: Zwischen Islamismus und Patchwork: Identitätsentwicklung bei türkeistämmigen Kindern und Jugendlichen dritter und vierter Generation. Centaurus Verlag &Media.

Ataç, Ilker; Philipp Schnell und Wiebke Sievers 2014: Turkish Migrants and their descendants in Austria, Special Issue of the Journal Migration Letters.

Auernheimer, Georg (Hrsg.) 2013: Schieflagen im Bildungssystem. Die Benachteiligung der Migrantenkinder. 5. Aufl. Wiesbaden: VS Springer.

Bacher, Johann; Julius Braun, Simon Burtscher-Mathis, Cornelia Dlabaja, Thomas Lankmayer, Heinz Leitgöb, Martina Stadlmayr und Dennis Tamesberger 2014: Unterstützung der arbeitsmarktpolitischen Zielgruppe „NEET“, Sozialpolitische Studienreihe Band 17, Bundesministerium für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz. Wien.

Bacher, Johann und Dennis Tamesberger 2014: NEET youth in Austria: a typology including socio-demography, labour market behaviour and permanence. Journal of Youth Studies, 17:9.

Baumann, Gerd; Andre Gingrich (Hrsg.) 2004: Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach. New York: Berghahn Books.

Beck, Reinhardt 1986: Sachwörterbuch der Politik. Stuttgart: Kröner.

Becker, Rolf; Wolfgang Lauterbach (Hrsg.) 2007: Bildung als Privileg. Erklärungen und Befunde zu den Ursachen der Bildungsungleichheit. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bhabha, Homi K. 1994: The other question: Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism. In: Bhabha, Homi K. (Hrsg.): The Location of Culture. London: Routledge, S. 66-84.

Böhnisch, Lothar 2005: Sozialpädagogik der Lebensalter. Weinheim u.a.: Juventa.

Brettfeld, Katrin und Peter Wetzels 2007: *Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*. Herausgegeben von der Universität Hamburg und dem Bundesministerium des Inneren.

Brieden, Thomas 1996: *Konfliktimport durch Immigration: Auswirkungen ethnischer Konflikte im Herkunftsland auf die Integrations- und Identitätsentwicklung von Immigranten in der Bundesrepublik Deutschland*. Hamburg: Kovač.

Chaliand, Gérard (Hrsg.) 1993: *A People Without a Country. The Kurds and Kurdistan*. London: Zed Books Ltd.

Crul, Maurice; Jens Schneider und Frans Lelie (Hrsg.) 2012: *The European Second Generation Compared. Does the Integration Context Matter?* IMISCOE Research. Amsterdam University Press.

Crul, Maurice; Schnell, Philipp; Herzog-Punzenberger, Barbara; Wilmes, Maren, Marieke Sloomman & Rosa Aparicio-Gomez 2012: *School careers of second-generation youth in Europe: Which education systems provide the best chances for success?* In: Crul, Maurice; Schneider, Jens & Frans Lelie (eds.) *The European Second Generation Compared. Does the Integration Context Matter?* Amsterdam University Press. S. 99-177.

Dantschke, Claudia; Ahmad Mansour, Jochen Müller und Yasemin Serbest 2011: *Ich lebe nur für Allah – Argumente und Anziehungskraft des Salafismus*. Berlin: Schriftenreihe Zentrum Demokratische Kultur.

Dantschke, Claudia 2014: *Radikalisierung von Jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland*. In: Ceylan, Rauf und Benjamin Jokisch (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, S. 193-213.

Dantschke, Claudia 2014: *"Da habe ich etwas gesehen, was mir etwas gibt." - Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?* In: Said/ Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, S. 474 - 502.

De Vroome, Thomas; Martinovic, Borja und Verkuyten, Maykel 2014: *The integration paradox: Level of education and immigrants' attitudes towards natives and the host society*. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, Vol 20(2), Apr 2014, S. 166-175.

De Vos, George 1995: *„Ethnic Pluralism. Conflict and Accommodation“*, In: Romanucci-Ross, Lola und George de Vos (Hrsg.): *Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accommodation*. Walnut Creek (CA), S. 15-47.

Dreher, Eva und Nicole Prammer-Schöllhammer 2007: *Einfluss der Peergruppe innerhalb der Schule*. In: Knapp/Lauermann (Hrsg.): *Schule und Soziale Arbeit*. Klagenfurt: Hermagoras. S. 387-404.

El-Mafaalani, Aladin und Ahmet Toprak 2011: *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten – Denkmuster – Herausforderungen*. Konrad Adenauer Stiftung.

Esser, Hartmut und Friedrichs Jürgen (Hrsg.) 1990: *Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Erikson, Erik H.: 1970: *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

- Erikson, Erik H., 1991: Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Erikson, Erik H. 1992: Einsicht und Verantwortung: Die Rolle des Ethnischen in der Psychoanalyse. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Farschid, Olaf 2014: Salafismus als politische Ideologie. In: Said/Fouad (Hrsg.): Salafismus. S. 160-192.
- Fassmann, Heinz und Rainer Münz (Hrsg.) 1996: Migration in Europa. Historische Entwicklungen, aktuelle Trends, politische Reaktionen. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Fassmann, Heinz 2006: Bildungschance als Frage des Wohnortes. Stellungnahme des Instituts für Regionalforschung der Universität Wien.
- Franz, Julia 2013: Muslimische Jugendliche? Eine empirisch-rekonstruktive Studie zu kollektiver Zugehörigkeit. Rekonstruktive Forschung in der Sozialen Arbeit. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Frindte, Wolfgang; Klaus Boehnke, Henry Kreikenbom und Wolfgang Wagner 2011: Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland. Bundesministerium des Inneren (BMI) Deutschland.
- Fromm, Erich 1941: Escape from Freedom. New York: Farrar and Rinehart.
- Fuhrer, Urs und Haci-Halil Uslucan (Hrsg.) 2005: Familie, Akkulturation und Erziehung: Migration zwischen Eigen- und Fremdkultur. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Ganzeboom, Harry B. G. und Donald J. Treiman 1996: Internationally Comparable Measures of Occupational Status for the 1988 International Standard Classification of Occupations. Social Science Research 25, S. 201-239.
- Gestring, Norbert; Andrea Janßen und Ayca Polat 2006: Prozesse der Integration und Ausgrenzung. Türkische Migranten der zweiten Generation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gellner, Ernest 1999: Nationalismus, Kultur und Macht. Berlin: Siedler Verlag.
- Gingrich, Andre 2001: Ethnizität für die Praxis, In: Wernhart, Karl R. und Werner Zips (Hrsg.): Ethnohistorie – Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia.
- Goffman, Erving 1968: Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity. Middlesex: Penguin Books.
- Gomolla, Mechtild und Frank-Olaf Radtke 2007: Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gottschlich, Maximilian 2012: Die große Abneigung. Wie antisemitisch ist Österreich? Kritische Befunde zu einer sozialen Krankheit. Wien: Czernin Verlag.
- Göle, Nilüfer 2002: Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries. In: Public Culture (Vol. 14), 1/2002, S. 173-190.
- Fleischmann, Fenella und Karen Phalet 2011: Integration and religiosity among the Turkish second

generation in Europe: a comparative analysis across four capital cities. *Ethnic and Racial Studies* Vol. 35 No. 2, S. 320-341.

Heckmann, Friedrich 1992: *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Ferdinand Enke.

Heitmeyer, Wilhelm; Müller Joachim und Helmut Schröder 1997: *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heitmeyer, Wilhelm 2005: *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus 2002, 2003 und 2004*, (Leicht gekürzte Fassung aus Heitmeyer (Hrsg.): *Deutsche Zustände*, Folge 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 13-34), *Berliner Forum Gewaltprävention*, Nr. 20, S. 5-20.

Hormel, Ulrike 2007: *Diskriminierung in der Einwanderungsgesellschaft. Begründungsprobleme pädagogischer Strategien und Konzepte*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kaddor, Lamya 2015: *Zum Töten bereit: Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen*. München u.a.: Piper.

Kepel, Gilles 2009: *Die Spirale des Terrors. Der Weg des Islamismus vom 11. September bis in unsere Vorstädte*. München/Zürich: Piper.

Kiefer, Michael 2014: *Thesen zum Umgang mit der neosalafistischen Mobilisierung – Zwischen Hilflosigkeit und gezielter pädagogischer Intervention*. In: Ceylan, Rauf und Benjamin Jokisch (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Reihe für Osnabrücker Islamstudien. Bd. 17. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition S. 255-264.

Knapp, Gerald 2007: *Schule und Gesellschaft. Entwicklungen, Grundprobleme und Impulse für eine Bildungsreform in Österreich*. In: Knapp, Gerald und Karin Lauerer (Hrsg.): *Schule und Soziale Arbeit. Zur Reform der öffentlichen Erziehung und Bildung in Österreich*. Klagenfurt/Ljubljana/Wien: Hermagoras/Mohorjeva, S. 123 – 159.

Mansour, Ahmad 2015: *Generation Allah: warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

MA17 2014: *3. Wiener Integrations- und Diversitätsmonitor*. Wien: Stadt Wien.

Mecheril, Paul 2003: *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach)Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.

Meyer, Thomas 2002: *Identitätspolitik: Vom Mißbrauch des kulturellen Unterschieds*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Miles, Robert 1991: *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg: Argument.

Möller, Kurt 1998: *Extremismus*. In: Schäfers, Bernhard und Wolfgang Zapf (Hrsg.): *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*. Opladen: Leske + Budrich, S. 188-200.

Napier, Jaime L.; Hulda Thorisdottir und John T. Jost 2010: *The Joy of Sexism? A Multinational Investigation of Hostile and Benevolent Justifications for Gender Inequality and Their Relations to Subjective Well-Being*. Springer Science + Business Media.

- Nauck, Bernhard und Anja Steinbach 2011: Intergeneratives Verhalten und Selbstethnisierung von Zuwanderern. Expertise für die Unabhängige Kommission „Zuwanderung“. Chemnitz, Institut für Soziologie.
- Pfahl-Traughber, Armin 2014: Linksextremismus in Deutschland. Eine kritische Bestandaufnahme. Wiesbaden: Springer.
- Pfahl-Traughber, Armin 2006: „Antiamerikanismus“, „Antiwestlertum“ und „Antizionismus“. Definition und Konturen dreier Feindbilder im politischen Extremismus. In: BMI Deutschland (Hrsg.): Feindbilder und Radikalisierungsprozesse. Elemente und Instrumente im politischen Extremismus. S. 23-41.
- Phalet, Karen; Fenella Fleischmann und Snezana Stojcic 2012: Ways of „being Muslim“. Religions identities of second-generation Turks. In: Crul et al.: S. 341-374.
- Pollock, David und Ruth van Reken 2009: Third Culture Kids. Growing Up Among Worlds. Boston/London: Nicholas Brealey Publishing.
- Primor, Avi 2008: Mit dem Islam gegen den Terror. Düsseldorf: Droste.
- Prinzjakowitsch, Werner 2015: Die Funktion der Offenen Jugendarbeit in Bezug auf Extremismus und Radikalisierung junger Migranten. In: Deutsche Jugend, Ausgabe 08, S. 312 – 319-.
- Ramsauer, Petra 2015: Die Dschihad-Generation: Wie der apokalyptische Kult des Islamischen Staats Europa bedroht. Wien/Graz/Klagenfurt: Styria Premium.
- Riegel, Christine und Thomas Geisen (Hrsg.) 2010: Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektivpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rodinson, Maxime 1989: The Notion of Minority and Islam, In: Chaliand, Gérard: Minority Peoples in the Age of Nation-States. London: Pluto Press, S. 55-75.
- Said, Behnam T. und Hazim Fouad (Hrsg.) 2015: Einleitung. In: Said/Fouad: Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. S. 23-54.
- Said, Behnam T. und Hazim Fouad (Hrsg.) 2015: Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Said, Edwards 1991. Orientalism. Harmondsworth: Penguin Books.
- Sartre, Jean-Paul Sartre 1945: Betrachtungen zur Judenfrage, Kapitel 4 in Sartre: Drei Essays, erschienen 1945, auf Deutsch 1970 in Westberlin, S. 184-190.
- Schetter, Conrad 2003: Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan. Berlin: Dietrich Reimer.
- Schnell, Philipp 2014: Educational mobility of second-generation Turks. Cross-national perspectives. Amsterdam, Amsterdam University Press (IMISCOE Research Series).
- Schneider, Jens; Tineke Fokkema, Raquel Matias, Snezana Stojcic, Dusan Ugrina und Constanza Vera-Larrucea 2012: Identities. Urban belonging and intercultural relations. In: Crul/Schneider/Lelie (Hrsg.): The European Second Generation Compared. S. 285-340.

Smith, Anthony 1996: Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism, *International Affairs* 72/3 (1996), S. 445-458.

Smith, Anthony 1986: *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford u.a.: Blackwell Publishers.

Solga, Heike und Sandra Wagner 2007: Die Zurückgelassenen – die soziale Verarmung der Lernumwelt von Hauptschülerinnen und Hauptschülern. In: Becker/Lauterbach (Hrsg.): *Bildung als Privileg*. S. 191-220.

Uslucan, Haci-Halil (2014): Stereotype, Viktimisierung und Selbstviktimsierung Muslimen. Wie akkurat sind unser Bilder von muslimischen Migranten. Springer VS.

Wagemakers, Joas 2014: Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l bar' (Loyalität und Lossagung). In: Said/Fouad (Hrsg.): *Salafismus*. S. 55-79.

Weber, Max 1972: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

Weiss, Hilde (Hrsg.) 2007: *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Weiss, Hilde 2014: Der Wandel religiöser Glaubensgrundsätze in muslimischen Familien – Säkularisierungstendenzen bei der 2. Generation? In: Weiss: *Zwischen den Generationen*. S. 71-94.

Weiss, Hilde und Moujan Wittmann Rousouli 2007: Ethnische Traditionen, religiöse Bindungen und "civic-identity". In: Weiss (Hrsg.): *Leben in zwei Welten*. S. 155-187.

Weiss, Hilde; Robert Strodl 2007: Soziale Kontakte und Milieus – ethnische Abschottung oder Öffnung? Zur Sozialintegration der zweiten Generation. In: Weiss (Hrsg.): *Leben in zwei Welten*. S. 97-129.

Weiss, Hilde, Philipp Schnell, Gülay Ateş (Hrsg.) 2014: *Zwischen den Generationen. Transmissionsprozesse in Familien mit Migrationshintergrund*. Wiesbaden: Springer.

Weiss, Hilde, Gülay Ateş, Philipp Schnell (Hrsg.) *Im Erscheinen (2016): Muslimische Milieus im Wandel? Religion, Werte und Lebenslagen im Generationenvergleich*. Wiesbaden: Springer.

Wensierski, Hans-Jürgen von und Claudia Lübcke 2012: „Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“ – Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland. Budrich Verl.

Zehnder, Markus 2005: *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien*. Stuttgart: Kohlhammer

Zick, Andreas; Beate Küpper und Andreas Hövermann (Hrsg.) 2011: *Die Abwertung der Anderen: eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. Eine Analyse*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, Forum Berlin.

Zulehner, Paul M. und Hermann Denz 2011: *Wie Europa lebt und glaubt Europäische Wertestudie*. Wien: Patmos.

Onlinezugriffe:

Die Presse, 02.01.2014: Höchste Arbeitslosenrate seit 60 Jahren. URL:
<http://diepresse.com/home/wirtschaft/economist/1512258/Hochste-Arbeitslosenrate-seit-60-Jahren>
[08.05.2015]

Jesse, Eckhard 2015: Der Begriff "Extremismus" – Worin besteht der Erkenntnisgewinn? Dossier
Rassismus. 29.01.2015. URL:
<http://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/200098/der-begriff-extremismus-worin-besteht-der-erkenntnisgewinn> [22.01.2016]

Kohlbacher, Josef; Philipp Schnell, Ursula Reeger und Yvonne Franz 2014: Super-diversity and diversity related policies in Vienna". ICEC Baseline Study.
URL: http://philippschnell.byethost5.com/wp-content/uploads/2014/09/4_Baseline-Study-Vienna_20140901.pdf [23.03.2016]

Peham, Andreas 2013: Geil auf Gewalt - Zur Ökonomie des Hasses in der (männlichen) Adoleszenz (unveröffentlichtes Manuskript). URL:
http://www.erinnern.at/bundeslaender/oesterreich/e_bibliothek/seminarbibliotheken-zentrale-seminare/nationalsozialismus-und-faschismus-in-nord-und-sudtirol-6-zs-2007/Peham,%20Jugendliche%20Gewalt.pdf/view [05.11.2015]

Statistik Austria 2014a: Familien nach Familientyp und Zahl der Kinder unter 15 Jahren und Bundesländern - Jahresdurchschnitt 2014. URL:
http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/haushalte_familien_lebensformen/familien/index.html [16.6.2015]

Statistik Austria 2014b: Bevölkerung mit Migrationshintergrund nach Bundesländern (Jahresdurchschnitt 2014). URL:
http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/index.html [16.6.2015]

Verein Wiener Jugendzentren Grundlagenpapier: Sozialräumliche Jugendarbeit und Diversität.
URL:
http://typo.Jugendeinrichtungen.at/vjz/fileadmin/pdf_downloads/pdf_f_experts/diversitaetspapier.pdf
[16.6.2015]

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 1: Jugendliche gesamt	20
Abb. 2: Jugendliche 2. Generation	20
Abb. 3: Herkunft Jugendliche selbst zugewandert	21
Abb. 4: Religionszugehörigkeit der Jugendlichen	21
Abb. 5: Religionszugehörigkeit nach Herkunft	22
Abb. 6: Eltern mit niedrigem beruflichem Status nach Herkunft	29
Abb. 7: Demokratiedistanz nach Herkunft	39
Abb. 8: Geschlechtsspezifische Abwertung nach Religionszugehörigkeit	40
Abb. 9: Vorhandensein von sexueller Abwertung nach Religionszugehörigkeit	43
Abb. 10: Vorhandensein von Abwertung von Homosexualität nach Religionszugehörigkeit	44
Abb. 11: Ausmaß ethnokultureller/rassistischer Abwertung nach Religionszugehörigkeit	46
Abb. 12: Abwertung ChristInnen und MuslimInnen	48
Abb. 13: Antisemitismus nach Religionszugehörigkeit	48
Abb. 14: Religiöse Abwertung gesamt	50
Abb. 15: Ausmaß religiös-bedingter Abwertung nach Religionszugehörigkeit	50
Abb. 16: Was glaubst du wie deine Zukunft wird?	61
Abb. 17: Zukunftseinschätzung nach Herkunft	62
Abb. 18: Sorgen der Jugendlichen	62
Abb. 19: Sorgen, die Schule nicht zu schaffen, nach Herkunft	63
Abb. 20: Sorgen, keine Stelle zu finden, nach Herkunft	64
Abb. 21: Sorgen, die Stelle zu verlieren	64
Abb. 22: Sorgen, keine Stelle zu finden nach Abwertungstypen	67
Abb. 23: Sorge, die Stelle zu verlieren nach Abwertungstypen	67
Abb. 24: Häufigkeit von Diskriminierungserfahrung	70
Abb. 25: Diskriminierungserfahrung MuslimInnen und ChristInnen	71
Abb. 26: Diskriminierungserfahrung nach Herkunft	71
Abb. 27: Diskriminierungserfahrung nach Bildungsniveau	72
Abb. 28: Diskriminierungserfahrung aufgrund diverser Merkmale	73
Abb. 29: Diskriminierungserfahrung aufgrund von Kultur/Herkunft nach Herkunft	74
Abb. 30: Sorge, dass die Herkunft abgelehnt wird	75
Abb. 31: Sorge, dass die Herkunft abgelehnt wird nach Herkunft	75
Abb. 32: Diskriminierungserfahrung (Hautfarbe) nach Herkunft	76
Abb. 33: Sorge, dass die Religion abgelehnt wird	77
Abb. 34: Sorge, dass die Religion abgelehnt wird, nach Herkunft	77
Abb. 35: Orte der Diskriminierungserfahrung	79
Abb. 36: Zustimmung zu Unterstützung/Förderung in der Schule	80
Abb. 37: Zusammenhang Diskriminierungserfahrung und Abwertung	81
Abb. 38: Zusammenhang zw. Sorgen, dass die Herkunft abgelehnt wird und Abwertung	82
Abb. 39: Zusammenhang zw. Sorge, dass die Religion abgelehnt wird und Abwertung	82
Abb. 40: Zus. zw. Sorgen, dass die Religion abgelehnt wird & Abwertung (MuslimInnen)	82
Abb. 41: Einfluss verschiedener Bezugsgruppen	85
Abb. 42: Einfluss der Familie nach Herkunft	86
Abb. 43: Eltern verstehen die Welt der Jugendlichen nicht	86
Abb. 44: Gemischte Freundeskreise nach Herkunft	90
Abb. 45: Gemischte Freundeskreise nach Religionszugehörigkeit	91
Abb. 46: Zusammenhang zwischen Einfluss der Geschwister und Abwertung	92
Abb. 47: Zusammenhang zwischen Einfluss der FreundInnen und Abwertung	92
Abb. 48: Zusammenhang zwischen Heterogenität des Freundeskreises und Abwertung	93
Abb. 49: Identifikation mit Österreich nach Herkunft	99
Abb. 50: Identifikation mit Europa nach Religionszugehörigkeit	101
Abb. 51: Identifikation mit dem Herkunftsland nach Herkunft	102
Abb. 52: Identifikation mit... diverse Antwortmöglichkeiten	103

Abb. 53: Identifikation mit Religion (MuslimInnen/ChristInnen)	104
Abb. 54: Identifikationsmuster türkeistämmiger Jugendlicher	106
Abb. 55: Identifikationsmuster tschetschenischer Jugendlicher	107
Abb. 56: Abwertung nach Identifikation mit Österreich	109
Abb. 57: Abwertung nach Identifikation mit Wien	109
Abb. 58: Abwertung nach Identifikation mit Grätzel	110
Abb. 59: Abwertung nach Identifikation mit Herkunft	110
Abb. 60: Religiöse Selbsteinschätzung	113
Abb. 61: Religiosität der Jugendlichen	115
Abb. 62: Religiosität der Jugendlichen nach Religionszugehörigkeit	116
Abb. 63: Religiosität nach Bildungsniveau	117
Abb. 64: Grad der religiösen Erziehung	118
Abb. 65: Religiosität im Vergleich mit den Eltern	119
Abb. 66: Informationsbezug der Jugendlichen zu religiösen Fragen	120
Abb. 67: Zusammenhang zwischen gemischten Freundeskreisen und Religiosität	121
Abb. 68: Zus. zwischen subjektiver Selbsteinschätzung Religiosität" & Abwertung	122
Abb. 69: Zus. zw. subjektiver Selbsteinschätzung Religiosität & Abwertung (MuslimInnen)	122
Abb. 70: Zusammenhang Religiosität (Index) und Abwertung	123
Abb. 71: Ablehnung von Homosexualität nach Religiositätsgrad	124
Abb. 72: Ablehnung von vorehelichem Sex bei Frauen nach Religiositätsgrad	124
Abb. 73: Demokratiedistanz nach Religiositätsgrad	125
Abb. 74: Zustimmung zu "Muslimische Frauen sollten ein Kopftuch tragen"	127
Abb. 75: Zustimmung zu "Die islamische Welt muss sich mit Gewalt gegen den Westen verteidigen"	138
Abb. 76: Zustimmung zu "Niemand sollte im Namen Gottes töten"	139
Abb. 77: Wie stehst du zu Menschen, die für ihre Religion in den Krieg ziehen?	139
Abb. 78: Akzeptanz von gemischt religiösen Ehen	141
Abb. 79: Einstellung zu Menschen ohne Glauben	141
Abb. 80: Zustimmung zu "Der Westen unterdrückt die islamische Welt"	143
Abb. 81: Radikalisierungsgefährdung n. Geschlecht und bestimmten Herkunftsgruppen	149
Abb. 82: Radikalisierungsgefährdung nach Abwertungsgrad	151
Abb. 83: Gewaltbereitschaft bei Religionsbeleidigung	152
Abb. 84: Gewaltbereitschaft bei „Ehrbeleidigung“	152
Abb. 85: Heuristisches Modell der Radikalisierungsgefährdung	153
Abb. 86: Zufriedenheit der Jugendlichen mit der Jugendeinrichtung	156
Abb. 87: Zustimmung zu "Ich fühle mich in der Jugendeinrichtung wohl"	156
Abb. 88: Zustimmung zu "Die JugendarbeiterInnen sind für mich da, wenn ich Probleme habe" nach Herkunft	157
Abb. 89: Zustimmung zu "Die JugendarbeiterInnen verstehen mich und meine Welt nicht"	158
Abb. 90: Zustimmung zu "Die JugendarbeiterInnen verstehen.." n. Religionszugehörigkeit	158
Abb. 91: Zustimmung zu "Ich spreche nicht mit den JugendarbeiterInnen"	159
Abb. 92: Zustimmung zu "Ich spreche nicht mit den JugendarbeiterInnen" nach Herkunft	159
Abb. 93: Einfluss der JugendarbeiterInnen nach Religionszugehörigkeit	160
Abb. 94: Zustimmung zu "Hier kommt man schnell auf die schiefe Bahn"	161
Abb. 95: Zustimmung zu "Hier werde ich geschützt, nicht auf die schiefe Bahn zu kommen"	161
Abb. 96: Zusammenhang zwischen Einfluss der JugendarbeiterInnen und Abwertung	162

TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 1: Sozio-Demographie d. Jugendlichen im Vergleich zum Mikrozensus 2014.....	18
Tabelle 2: Bildungsniveau der befragten Jugendlichen.....	24
Tabelle 3: Deutsche Sprachkenntnisse der Jugendlichen	26
Tabelle 4: Höchstes Bildungsniveau der Eltern.....	27
Tabelle 5: Höchster beruflicher Status der Eltern.....	29
Tabelle 6: Demokratiedistanz - Index.....	39
Tabelle 7: Abwertung von Gleichstellung - Index	40
Tabelle 8: Sexuelle Abwertung.....	42
Tabelle 9: Ethnokulturelle/Rassistische Abwertung Index.....	46
Tabelle 10: Charakterisierung der Muster abwertender Einstellung	51
Tabelle 11: Schematische Darstellung v. Korrelationen zw. versch. Identitätskategorien	105
Tabelle 12: Items zur Messung von Radikalisierungsgefährdung	144
Tabelle 13: Charakterisierung der Gefährdungsgruppen - schematische Darstellung.....	145
Tabelle 14: Durchschnittliche Religiosität der Gruppen	149

ANHANG

Tabelle A1: Schnittmengen multiple Identität

Identifikation (ID) mit...		Österreich	Türkei	Ex-Jugosl.	EU-27	Tschetschenen	Andere
		<i>ID Herkunftsgruppe: stark</i>					
ID Österreich	<i>stark</i>	30,5 (18)	21,4 (27)	14,8 (12)	12,5 (5)	9,6 (3)	23,4 (15)
ID Wien	<i>stark</i>	27,1 (16)	26,2 (33)	18,5 (15)	17,5 (7)	12,9 (4)	20,3 (13)
ID Grätzel	<i>stark</i>	27,1 (16)	57,1 (72)	46,9 (38)	27,5 (11)	32,3 (10)	42,2 (27)
ID Muslim/in*	<i>stark</i>	-	70,2 (91)	22,7 (15)	-	67,7 (21)	44,4 (24)
		<i>ID Muslim/in: stark*</i>					
ID Österreich*	<i>stark</i>	-	19,8 (25)	4,5 (3)	-	6,5 (2)	20,4 (11)
ID Wien*	<i>stark</i>	-	26,2 (33)	6,1 (4)	-	9,6 (3)	14,8 (8)
ID Grätzel*	<i>stark</i>	-	58,7 (74)	15,2 (10)	-	32,3 (10)	35,2 (19)

*= Nur MuslimInnen (EU-27 wurde aufgrund von geringen Fallzahlen aus dieser Betrachtung ausgeschlossen).

Tabelle A2: OLS Regression, Tschetschenische Jugendliche (Beta Koeffizienten)

		Identifikation mit Österreich		Identifikation mit Wien	
		M1	M2	M1	M2
	<i>Skalierung</i>				
Identifikation MuslimIn	<i>1 (gar nicht) - 4 (stark)</i>	-0.44*	-0.37*	-0.43*	-0.34*
Schon einmal ungerecht behandelt worden #	<i>0(Nein) / 1(Ja)</i>		-0.07		-0.07
Noch im Bildungssystem \$	<i>0(Nein) / 1(Ja)</i>		0.35*		0.43*
Etwas gemischten Freundeskreis #	<i>0(sehr gemischt) / 1(Etwas gemischt)</i>		- 0.47*		- 0.39*
Aufenthaltsdauer \$	<i>3 - 13 Jahre</i>		0.11		0.10
Ausmaß der subjektiven Sorgen #	<i>6 (keine Sorgen) - 18 (sehr große Sorgen)</i>		-0.12		-0.19
N		31	31	31	31
Adj. R2		0.17	0.40	0.16	0.40
Prob > F		0.0122	0.0036	0.0142	0.0036
VIF (Mean)			1.29		1.29

Anmerkungen: *= Signifikant auf dem 5% Niveau. \$= Siehe Kapitel 2 für weitere Informationen zum Indikator.

#=Siehe Kapitel 3 für weitere Informationen zum Indikator

Tabelle A3: (marginal effects)

	Gruppe 1 vs Gruppe 2 / Gruppe 3				Gruppe 3 vs Gruppe 1 / Gruppe 2			
	M1	M2	M3	M4	M1	M2	M3	M4
<i>Alter: 14-15</i>	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref
16-17	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns
18-24	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns
<i>Männlich</i>	-0.434***	-0.396***	-0.395***	-0.342***	0.493**	0.445**	0.442**	0.376*
<i>Im Ausland geboren</i>	ns	ns	ns	ns	0.157**	0.175**	0.175**	0.162**
<i>Bildungsniveau: Pflichtschule</i>	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref
Lehre/BMS	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns
BHS/AHS/Post-sekundär	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns
<i>Noch im Bildungssystem</i>	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns
<i>Diskriminierungserfahrung (ja)</i>	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns
<i>Ausmaß an Sorgen (Index)</i>	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns
<i>Freundeskreis: etwas gemischt</i>	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref	Ref
sehr gemischt	0.171**	0.171**	0.149*	0.146*	-0.182**	-0.182**	-0.178**	-0.172**
gar nicht gemischt	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns	ns
<i>Anzahl der Informationsquellen: Religion</i>			-0.051*	ns	ns	ns	ns	ns
<i>Religiosität</i>				-0.064*				0.068***
Nagelkerke R2	0.25	0.29	0.33	0.37	0.19	0.26	0.27	0.31
N	214	214	214	214	214	214	214	214

Anmerkungen: Nur MuslimInnen (N=214). Signifikanzniveau: ns= nicht signifikant; +=p<0.10; *=p<0.05; **=p<0.01; ***=p<0.001. Ref= Referenzkategorie. Alle Modelle sind für das Geschlecht des/der InterviewerIn kontrolliert. Standardfehler: geclustert auf Ebene der Jugendeinrichtungen.

Tabelle A4: Ordinale Regression, odd ratios

	Abwertende Einstellungen
<i>Alter: 14-15</i>	<i>Ref.</i>
16-17	ns
18-24	ns
<i>Männlich</i>	ns
<i>Im Ausland geboren</i>	ns
<i>Radikalisierungsgefährdung:</i>	
<i>Gruppe 1</i>	<i>Ref.</i>
Gruppe 2	1.65
Gruppe 3	4.39
Nagelkerke R2	0.13
N	214

Anmerkungen: Nur MuslimInnen (N=214). Signifikanzniveau: ns= nicht signifikant; +=p<0.10; *=p<0.05; **=p<0.01; ***=p<0.001. Ref= Referenzkategorie.

Einrichtungen der Offenen Jugendarbeit in denen Interviews geführt wurden:

1. Alte Trafik, 1020
2. Juvivo.03, 1030
3. SW Wieden, 1040
4. JZ Margareten, 1050
5. Juvivo.06, 1060
6. KUS Mollardgasse, 1060
7. Zentrum 9, 1090
8. Juvivo.09, 1090
9. Siedlungstreff Leberberg, 1110
10. Gemeinschaftsraum Zinnergasse (gehört zu Siedlungstreff Leberberg), 1110
11. Jugendtreff Eleven, 1110
12. Simmeringer JZ, 1110
13. Arthaberbad, 1110
14. OPS (Otto-Probst Club), 1110
15. KUS Längenfeldgasse 1120
16. JZ Meidling, 1120
17. KUS Hütteldorferstrasse 1150
18. JZ Ottakring, 1160
19. MIHO, 1210
20. Backbone, 1200
21. Base 20, 1200
22. SW Wilhelmsdorf, 1200
23. JUMP (Jugendzentrum MarcoPolo), 1220
24. SEA (Jugendpoint Seestadt), 1220
25. Nautilus – Kinder- & Jugendzentrum Grossfeldsiedlung, 1210
26. Juvivo.21, 1210
27. JT Donaustadt, 1220
28. JZ Rennbahnweg, 1220
29. Alterlaa, 1230
30. JT Pfarrgasse, 1230