



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Warum es eine Bewältigungsstrategie sein kann zu
sagen: „Ich bin MuslimIn“

Identitäre Verortung und Bewältigungsstrategien muslimischer
Jugendlicher der Zweiten Generation in Österreich

Verfasserin

Sonja Hinsch

angestrebter akademischer Grad

Mag. rer. soc.oec.

Wien, Oktober 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 9900916

Studienrichtung lt. Studienblatt: 122 312

Betreuerin: Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Hildegard Weiss

Erklärung zum selbständigen Verfassen der Arbeit

Ich versichere, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst habe.
Ich habe keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt.

Ich habe die Arbeit bzw. Teile davon weder im In- noch im Ausland einer Beurteilerin/einem Beurteiler zur Begutachtung als Prüfungsarbeit vorgelegt.

Wien, am 24. September 2008

Sonja Hinsch

VORWORT	9
--------------------------	---

EINLEITUNG	11
-----------------------------	----

**I. IDENTITÄRE VERORTUNGEN UND BEWÄLTIGUNGSSTRATEGIEN
MUSLIMISCHER JUGENDLICHER DER ZWEITEN GENERATION**

Theoretische Erläuterungen

1. Zugehörigkeit und Identität muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation

1.1 Einleitung	13
1.2 Zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft	16
1.3 Problembereich Segregation	25
1.4 Auswirkungen von Rassismus auf identitäre Verortungen muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation	31
1.5 Zusammenfassende und überleitende Bemerkungen	40

2. Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation

2.1 Einleitung	42
2.2. Was sind Bewältigungsstrategien?	43
2.3 Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation	47
2.3.1 Gefühlszentrierte Bewältigungsstrategien	47
2.3.2 Ethnische Identität und religiöse Identität als Bewältigungsstrategien	47
2.3.2.1 Bewältigungsstrategien mittels ethnischer Orientierung	50
2.3.2.2 Religiöse Identitäten als Bewältigungsstrategien	53
2.3.2.2.1 Bedeutung von Religion für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation	53
2.3.2.2.2 Bewältigungsstrategien mittels religiöser Identität	55
2.4 Zusammenfassende Bemerkungen	61

**II. BEWÄLTIGUNGSSTRATEGIEN MUSLIMISCHER JUGENDLICHER DER
ZWEITEN GENERATION**

Ergebnisse der Auswertung

1. Die Methode der empirischen Studie	62
2. Ergebnisse der Auswertung	67
2.1 Beschreibung zentraler Probleme der identitären Verortung muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation der Untersuchung	68
2.2 Darstellung der Bewältigungsstrategien	
2.2.1 <i>Bewältigungsstrategien mittels zentraler identitärer Verortungsmöglichkeiten</i>	73
a) Die „Enkel der Osmanen“: Ethnische Identität als Bewältigungsstrategie	73
1. Bewältigungsstrategien durch die Suche ethnisch homogener Kontakte	74
2. Bewältigungsstrategie durch die Identifikation mit dem Herkunftsland	77
3. Schwierigkeiten, eine ethnische Identifikation als Bewältigungsstrategie anzuwenden	80
b) Bedeutung des Islam in Bewältigungsstrategien	81
1. Spezifische Zugänge der Zweiten Generation zum Islam	81
2. Muslimische Identität als Bewältigungsstrategie	84
2.1. Orientierung an der Herkunftsethnie	84
2.2. Muslimische Identität als Bewältigungsstrategie ohne auf ethnische Ressourcen zurückzugreifen	89
2.3. Allgemeine Bewältigungsstrategie mittels der Religion	92
c) Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft und Integration als Bewältigungsstrategien: Strategien des Zusammenlebens mit der Mehrheitsgesellschaft	93
1. „Gleich dein Gegenargument bringen“: Bewältigung von Problemen mit der Mehrheitsgesellschaft ohne sich zu integrieren	93
2. Strategien der Integration in die Residenzgesellschaft	96
d) „Ich bin weder so noch so“: Verortung zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft als Bewältigungsstrategie	100
2.2.2 <i>Einfluss von Vorurteilen auf Bewältigungsstrategien</i>	105
e) Übernahme und Positivsetzung einer Fremdbezeichnung	105
2.2.3 <i>Bewältigungsstrategien, die nicht als identitäre Verortung fungieren</i>	109
f) „Ich hab ma dacht, ich kann das nicht mehr ändern“: Abfinden mit Problemen als Bewältigungsstrategie	109
g) „Das wichtige Wort ist, dass du wirklich voll vorsichtig durchs Leben gehen musst“: Strategien, negative Wahrnehmungen seitens der Mehrheitsgesellschaft zu vermeiden	111

h) „Wer mir so was tut, dann tu ich ihm das gleiche auch an“. Die eigene Identität verteidigen	114
3. Zusammenfassung	117
3.1 Bedeutungen herkunftsethnischer Elemente als Bewältigungsstrategien	118
3.2 Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft und Integration als Bewältigungsstrategien .	120
3.3 Einfluss von Vorurteilen seitens der Mehrheitsgesellschaft auf Jugendliche der Zweiten Generation und daraus entwickelte Bewältigungsstrategien	121
3.4 Neue identitäre Verortungen als Bewältigungsstrategien	121
3.5 Abfinden mit Problemen als Bewältigungsstrategie	122
III. ZUSAMMENFASSENDE DARSTELLUNG DER ERGEBNISSE DES THEORETISCHEN UND EMPIRISCHEN ABSCHNITTES IM VERGLEICH . .	123
1. Verortung zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft als Bewältigungsstrategie .	124
2. Ethnisierung als Bewältigungsstrategie in Reaktion auf Rassismus	124
3. Bedeutung von Rassismus für die identitäre Verortung und Bewältigungsstrategien .	126
4. Bewältigungsstrategien durch muslimische Identität	127
5. passive Bewältigungsstrategien	128
6. Abschließende Bemerkungen	129
V. ANHANG	131
Tabelle 1: Übersicht über InterviewpartnerInnen	
Tabelle 2: Bewältigungsstrategien nach Problemen geordnet	
Interviewleitfaden	
Abstract	
VI. BIBLIOGRAPHIE	139
VII. KURZBIOGRAPHIE	147

VORWORT

Meine Beschäftigung mit dem Thema im weitesten Sinn begann mit dem Interesse über die Bedeutung des Islam für MigrantInnen der Zweiten Generation in Europa. So erschien es mir, als ob der Islam unter Jugendlichen der Zweiten Generation an Bedeutung gewonnen hätte, so u.a. muslimische Symbole bewusster präsentiert werden. Dies stand für mich im Kontext von Konflikten wie dem *Kopftuchstreit* speziell in Frankreich und Deutschland, dem *Karikaturenstreit*, der antimuslimischen Hetze der FPÖ in Österreich und einem prinzipiellen Ansteigen antimuslimischer Einstellungen in der Bevölkerung, wie dies die in dieser Arbeit besprochene Studien belegen. So haben etwa in Deutschland einer Studie zu Folge die Hälfte der Bevölkerung antimuslimische Einstellungen! Dies muss auf MuslimInnen eine Auswirkung haben – so meine Annahme.

Proteste, die früher sozial artikuliert wurden, fanden meiner Meinung nach nun auf einer kulturellen Konfliktebene statt. So lernte ich auch einen Jugendlichen der Zweiten Generation kennen, der ursprünglich in der Sozialdemokratie organisiert war, sich aber von dieser abwand und zum islamischen Fundamentalisten wurde. Auch der internationale Kontext begann mich zu beschäftigen. So erfuhr ich u.a. über die Funktion des Kopftuchs im algerischen Unabhängigkeitskrieg, das zu einem Symbol des Widerstandes gegen den Kolonialismus wurde. Die Annahme war also, dass die muslimische Identität als Artikulationsmittel von Konflikten fungiert. Hierbei ging es nur zu Beginn meiner Beschäftigung um politische Themen und soziale Konflikte. Das Interesse weitete sich auf Bewältigungsstrategien von für Jugendliche der Zweiten Generation muslimischen Glaubens charakteristische Probleme aus. Hierbei besteht aber die Annahme, dass Probleme, die durch antimuslimische Vorurteile seitens der Mehrheitsgesellschaft entstehen, eine zentrale Rolle spielen.

Eine weitere Ausweitung des Themas geschah, da ich erkannte, dass ich Einflüsse aus der Herkunftsgesellschaft und herkunftsethnischer Kontakte für eine muslimische Identifikation nicht unter den Tisch kehren konnte. Auch weitete ich das Thema aus, in dem ich nicht mehr alleine die muslimische, sondern auch die ethnische Identität thematisierte. (Der Unterschied zwischen ethnischer und religiöser Identität wird im zweiten Kapitel behandelt.)

Das Interesse an dieser Frage entwickelte sich gemeinsam mit meiner Beschäftigung mit postkolonialen Identitäten. Prägend war u.a. das Werk *Schwarze Haut, weiße Maske* geschrieben von Frantz Fanon. Seine These, dass für die eigene Identität als *SchwarzeR*

Fremdbilder durch die Kolonialisierenden von entscheidender Bedeutung sind, haben meine weiteren Überlegungen beeinflusst. So lag es für mich nahe, Fremdbilder über MuslimInnen durch den viel beschworenen Kampf der Kulturen für ein Erstarren einer muslimischen Identität verantwortlich zu machen. Anknüpfend an Fanon wollte ich dazu beitragen, die These vom Kampf der Kulturen zu entkräften. Denn, wenn eine muslimische Identität nicht nur durch die Herkunftsgesellschaft, sondern auch durch Vorurteile und Stigmatisierungen in der Residenzgesellschaft geprägt sind, ist dies das beste Argument gegen die These eines Kampfes der Kulturen. Ich begann meine weiteren Fragen aus dem Blickwinkel heraus zu überlegen, welche Bedeutung die Residenzgesellschaft und Angehörige der Mehrheitsgesellschaft für eine muslimische und/oder ethnische Identität von Angehörigen der Zweiten Generation und welche Funktionen eine Identifikation mit dem Islam in der Residenzgesellschaft haben können. So können – so die Annahme – eine muslimische oder ethnische Identität entwickelt oder verstärkt werden, da sie als Bewältigungsstrategien von Vorurteilen seitens der Mehrheitsgesellschaft fungieren.

Durch die Verknüpfung der Themen Bewältigungsstrategien und identitäre Verortungen wird versucht zu einer Erklärung von Phänomenen wie fundamentalistischen Orientierungen Jugendlicher der Zweiten Generation beizutragen, ohne auf kulturalistische Erklärungsansätze zurückgreifen zu müssen. Mehr noch, kann sie Thesen wie einen postulierten Kampf der Kulturen sogar entkräften. Im Zuge der steigenden antimuslimischen Hetze in Österreich ist dies von Relevanz. Phänomene wie fundamentalistische Orientierungen scheinen mir dadurch entmystifiziert und können vor allem nicht mehr in Verbindung mit Rassismus gebracht werden.

Herzlich Danken möchte ich meiner Betreuerin, Prof. Dr. Hildegard Weiss. Ein großes Dankeschön auch an alle InterviewpartnerInnen, die sich Zeit nahmen und von sich erzählten! Vielen Dank auch an Mag.a Sabine Kirschenhofer für ihre Unterstützung! Auch Danke an Mag. Mouhanad Khorchide und Mag.a Latcheva,. Danken möchte ich auch Prof. Sertl, Natalie Schlögl, den Wiener Jugendzentren, dem Kult.Café, der Fachschule für soziale Berufe der islamischen Religionsgemeinde Wien und dem Islamischen Zentrum Imam Ali für ihre Hilfe bei der Kontaktaufnahme mit InterviewpartnerInnen!

Meinem Freund, Dieter Reinisch, vielen Dank für die tägliche Unterstützung und Anteilnahme! Auch meinen Eltern, Juli Breser und Joachim Hinsch, und meinen Freundinnen: Danke für eure Unterstützung!

EINLEITUNG

Problemdarstellung, Fragestellungen und Gliederung der Arbeit

In der vorliegenden Arbeit werden Probleme und Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation behandelt. Im Mittelpunkt des Interesses steht die Bedeutung identitärer Verortungen der Jugendlichen in Hinblick auf Probleme und Bewältigungsstrategien.

Muslimische Jugendliche der Zweiten Generation in Österreich sind mit zahlreichen spezifischen Problemen konfrontiert. Sie wachsen mit zwei Kulturen auf, der herkunftsethnischen und der Kultur der Mehrheitsgesellschaft in Österreich. Es werden unterschiedliche Erwartungen an sie gestellt, sie erfahren aber auch von beiden Seiten Ausschlüsse, gelten zu beiden Seiten oft als nicht zugehörig. Auch sind sie Vorurteilen und antimuslimischer Behandlung ausgesetzt.

Das Forschungsinteresse dieser Arbeit ist herauszufinden, welche Bewältigungsstrategien Jugendliche der Zweiten Generation aus dieser Situation heraus entwickeln und welche Bedeutung identitäre Verortungen in Bewältigungsstrategien haben. So wird in der Haupt- und den Unterfragestellungen nach Bewältigungsstrategien und der Bedeutung von identitärer Verortung für Bewältigungsstrategien gefragt. Hinzu kommt die Unterfragestellung, welche Bedeutung der Religion in Bewältigungsstrategien zukommt. Denn die Arbeit wurde mit der Annahme begonnen, dass dem Islam die Funktion zukommen kann, Hilfestellungen in einer identitären Verortung und Konflikten zu bieten.

Nun genauer zu den Fragestellungen: Die Hauptfragestellung der Arbeit ist: Welche Bewältigungsstrategien entwickeln muslimische Jugendliche der Zweiten Generation in Österreich? Dem werden drei Unterfragestellungen hinzugefügt: Welche Probleme werden wie bewältigt? Welche Bedeutung hat der Islam für Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation? Und welche Bedeutung haben identitäre Verortungen für die Bewältigungsstrategien?

In einer qualitativen, teilstrukturierten Studie werden diese Fragen bearbeitet. Im Zuge der Studie wurden Interviews mit über 20 Jugendlichen der Zweiten Generation muslimischen

Glaubens im Zeitraum zwischen April bis Juni 2007 durchgeführt und mittels einer qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (2007) ausgewertet.

Der theoretische Teil der Arbeit ist in zwei Kapitel unterteilt. Das erste Kapitel, *Zugehörigkeit und Identität muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation*, dient der Erörterung der Fragen: Wo verorten sich Jugendliche der Zweiten Generation, in der Herkunftsgesellschaft oder der Residenzgesellschaft? Und welche Probleme haben sie bei dieser Verortung? Diese Fragen sind für die Arbeit elementar, da aufgrund von Schwierigkeiten in der identitären Verortung Probleme entstehen können. Ebenso wird der Fragen nachgegangen, welche Bedeutung Vorurteile und rassistische Erlebnisse bei einer identitären Verortung spielen.

Im zweiten Kapitel, *Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation*, werden Bewältigungsstrategien von Problemen der Jugendlichen besprochen. Es wird aufgezeigt, dass identitäre Verortungen in der Entwicklung von Bewältigungsstrategien von Bedeutung sind. Sie können sowohl Ursache als auch Mittel der Bewältigungsstrategien sein.

Im empirischen Teil der Arbeit werden die mittels Inhaltsanalyse aus zwanzig Interviews herausgearbeiteten Bewältigungsstrategien dargestellt. Schwerpunktmäßig werden Bewältigungsstrategien mittels identitärer Verortung aufgezeigt. Auch Einflüsse von Vorurteilen auf entwickelte Bewältigungsstrategien sind von zentraler Bedeutung. Eine genauere Beschreibung befindet sich in der Einleitung des empirischen Teiles der Arbeit.

I. IDENTITÄRE VERORTUNGEN UND BEWÄLTIGUNGSSTRATEGIEN MUSLIMISCHER JUGENDLICHER DER ZWEITEN GENERATION

Theoretische Erläuterungen

1. Zugehörigkeit und Identität muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation

1.1 Einleitung

Als Jugendliche der Zweiten Generation werden Kinder von MigrantInnen, die vor dem schulpflichtigen Alter migrierten oder in Österreich geboren wurden und hier aufwachsen bezeichnet (Weiss 2007: 25). Die spezielle Situation muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation ist es, sich angesichts zweier Gesellschaften verorten zu müssen: Zum einen gibt es die Gesellschaft, in die die Eltern migrierten und in der die Jugendlichen aufgewachsen sind, also Österreich. In Österreich ist die dominierende Kultur jene der Mehrheitsgesellschaft. Der Begriff der Mehrheitsgesellschaft wird von Heitmeyer et al. (1997) übernommen. Er bezeichnet die Mehrheit der österreichischen Gesellschaft ohne Migrationshintergrund, deren kulturelle Normen die dominierenden und maßgebenden in der Residenzgesellschaft sind. Zum anderen gibt es eine andere Kultur, die sehr prägend ist, die Kultur des Herkunftslandes und die in Österreich gelebte Kultur der Herkunftsgesellschaft – vermittelt durch die Eltern, Verwandte, durch Moscheen und ethnische Einrichtungen.

Wo sich die Jugendlichen zugehörig fühlen und ob sie die Kulturen als gegensätzlich, sich ergänzend oder überhaupt zentral für ihr Leben ansehen, ist unterschiedlich. Die identitäre Verortung hängt hierbei nicht alleine von einem selbstbestimmten Akt der Jugendlichen ab. Sie verorten sich und werden verortet. Eine Zuschreibung von Zugehörigkeit durch Andere geschieht nicht nur durch Angehörige, Bekannte, die Schule oder Arbeitsstelle, sondern auch durch anonyme Angehörige der Mehrheitsgesellschaft, wie dies zum Beispiel bei einer Beschimpfung als *AusländerIn* oder *TürkIn* auf der Straße geschieht. Hierbei geht es nicht alleine um eine von anderen durchgeführte Zuschreibung von Zugehörigkeit (von

Angehörigen der Mehrheits- und der Minderheitsgesellschaft), sondern eine von den Jugendlichen angenommene Zuschreibung von Zugehörigkeit ist mitentscheidend.

Verortungen werden dabei meist als problemhaft beschrieben. Sowohl in der Literatur als auch in den geführten Interviews wird von Jugendlichen der Zweiten Generation oft der Druck erlebt – beziehungsweise auf sich selbst der Druck ausgeübt – sich entscheiden zu müssen welcher Kultur sie angehören, welcher ihre Loyalität gilt, wer sie sind. Auch Gefühle der Ambivalenz, des Nicht-Dazugehörens und Ausgrenzungserfahrungen sind oft berichtete Probleme in einer Findung der eigenen Identität. Kann dies für alle migrantischen Jugendlichen gelten, so verschärfen sich oft Probleme und Schwierigkeiten bei muslimischen Jugendlichen der Zweiten Generation. Als ein Grund wird hier gesehen, dass kulturelle Gegensätze zwischen der Herkunfts- und der Residenzgesellschaft in stärkerem Maße erlebt werden. Dies geschieht durch Fremdzuschreibungs- und Ausschließungsprozesse, durch Vorurteile und auch durch das Bedürfnis Loyalitäten zu bekennen.

Maßgebend für eine erlebte Kluft zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft, die Probleme erzeugen kann, sind also zum einen Vorurteile seitens Personen ohne Migrationshintergrund, die Jugendliche der Zweiten Generation als *anders* darstellen sowie ein erlebter Druck, die eigene Herkunft nicht zu verraten und Loyalität gegenüber der Herkunftsgesellschaft zu bekennen. Um eine erlebte Kluft zwischen herkunftsethnischen Kontakten und Personen ohne Migrationshintergrund zu verdeutlichen, wird der Begriff der *Mehrheitsgesellschaft* gewählt um Personen ohne Migrationshintergrund zu beschreiben. Dieser Begriff unterstreicht noch einmal, dass von zwei getrennten kulturellen Entitäten ausgegangen wird, in und/oder zwischen denen sich Jugendliche der Zweiten Generation verorten müssen. Die Betonung der Differenz zwischen den beiden Kulturen ist aber – so die Annahme – keine natürliche, sondern wird erst durch eine Bedeutungsverleihung von Angehörigen der Herkunfts- und der Mehrheitsgesellschaft, sowie durch Jugendliche der Zweiten Generation von Relevanz.

Als dritter Begriff neben Mehrheits- und Herkunftsgesellschaft ist der Begriff der Residenzgesellschaft von Bedeutung. Die Residenzgesellschaft ist die österreichische Gesellschaft und schließt alle Personen, die in Österreich wohnen, ein. Wenn also von Residenzgesellschaft geschrieben wird, ist dies auf das Territorium, nicht auf Mehrheitsverhältnisse bezogen.

Dieses Kapitel ist in drei Unterkapitel unterteilt. Das erste Unterkapitel behandelt die Verortung der Jugendlichen zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft. Hier werden, wie bereits vorgestellt, Loyalitätskonflikte und Verortungsprobleme zwischen der Herkunftsgesellschaft und der Mehrheitsgesellschaft behandelt.

Das zweite Unterkapitel beschäftigt sich mit dem Problem der Segregation. Hier geht es um Faktoren, die für eine eventuelle Distanz Jugendlicher der Zweiten Generation zur Residenzgesellschaft und für die Suche nach ethnisch homogenen Kontakten relevant sind.

Das dritte Unterkapitel beschäftigt sich mit Rassismus und Identität. Hier wird behandelt, inwiefern Stigmatisierungen, Rassismus und Diskriminierungen die Identität von Jugendlichen der Zweiten Generation beeinflussen.

1.2 Zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft

Jugendliche der Zweiten Generation befinden sich in der besonderen Lage, dass sie sich angesichts zweier Kulturen verorten müssen. Dies wird hier in vier Punkten behandelt: Zuerst wird das Problem der Verortung angesichts zweier Kulturen besprochen und es werden mögliche Verortungen aufgezeigt. Anschließend wird die Frage aufgeworfen, wie es überhaupt dazu kommt, dass beide Kulturen als zwei Pole gesehen werden, in deren Spannungsfeld es sich zu verorten gilt. Weiters werden Wege aufgezeigt, wie einem Druck, sich zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft entscheiden zu müssen, entgangen werden kann. Abschließend wird ein Überblick über ethnisch-kulturelle Prägungen Jugendlicher der Zweiten Generation gegeben.

Eingangs muss noch gesagt werden, dass die Unterscheidung zwischen dem Verhältnis zur bzw. der Prägung durch die Kultur des Herkunftslandes und der Prägung durch die tradierte Herkunftskultur in der Residenzgesellschaft nicht leicht zu treffen ist.

Diskrepanz zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft als Verortungsproblem

Das Verhältnis zur sowohl Herkunfts- als auch Mehrheitsgesellschaft ist für die Zweite Generation ein anderes, als für die erste. So geht beispielsweise das Generationen-Sequenzmodell von H.G. Duncan davon aus, dass sich die Mehrheit der ersten Generation wirtschaftlich und sozial dem Einwanderungsland anpasst, gleichzeitig aber durch ethnische Gruppen- und Institutionenbindung die Herkunftskultur zu bewahren versucht. Die Zweite Generation lebt in zwei Kulturen. Einerseits wird (auch von der Zweiten Generation) in der Familie versucht die Herkunftskultur zu bewahren, andererseits eignet sich die Zweite Generation in der Schule und im Beruf die Kultur des Aufnahmelandes an. Die dritte Generation ist zur Gänze in der Aufnahmegesellschaft assimiliert. (Han 2005: 45) Es wird also ein kontinuierlicher – über Generationen verlaufender – Prozess der Assimilierung gesehen. KritikerInnen an diesen Konzepten meinen, dass die Idee der fortschreitenden irreversiblen Assimilation empirisch nicht haltbar sei. Assimilation könne auch diskontinuierlich oder regressiv verlaufen, oder es könne statt einer Eingliederung zu einem dauerhaften Konflikt, einer dauerhaften Unterordnung oder der Vernichtung einer ethnischen Gruppe kommen. Weiters wird die Idee kritisiert, dass ethnische Unterschiede durch Assimilation völlig aufgehoben wären. (Han 2005, 47-48)

Viele AutorInnen teilen die These, dass für die Zweite Generation eine Diskrepanz zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft prägend ist. So sehen Heitmeyer et al. Probleme der Diskrepanz zwischen Herkunfts- und Mehrheitskultur für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation und die Autoren meinen, dass Jugendliche der Zweiten Generation einen Spagat zwischen moderner Lebensweise und traditionellen Einstellungen vollziehen müssen (Heitmeyer et al. 1997: 154). Nach Ornig kann eine als problematisch gesehene Diskrepanz zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft in drei verschiedenen Wegen gelöst werden: Es gibt jene, die an den ethnischen Traditionen und Einstellungen, mit denen sie sozialisiert wurden, festhalten. Bei diesen Jugendlichen wird nach Ornig eine Spaltung in Privates und Öffentliches vollzogen, wobei im Privaten die Kultur des Herkunftslandes gelebt werden kann. Zweitens gibt es jene, die sich bewusst von der Tradition des Herkunftslandes, gegebenenfalls auch von der Familie, distanzieren, Traditionen der Herkunftskultur evaluieren und eine bewusste Selektion von für sie passenden Elementen vollziehen. Hier sieht Ornig bereits bei der Zweiten Generation keinen unversöhnlichen Dualismus zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft mehr. Als dritte Gruppe beschreibt Ornig Jugendliche, die aus einem wenig ethnisch geprägtem Milieu stammen und auch diese wenigen ethnischen Elemente ablehnen. Bei dieser Gruppe erfolgt keine herkunftsethnische Identifikation. (Ornig 2006: 281-282) Einen Trend zum Bruch mit der Herkunftsgesellschaft, zumindest in der Öffentlichkeit, sieht Ornig bei der Zweiten Generation in der Adoleszenz. Im Erwachsenenalter werde dieser Bruch oft wieder rückgängig gemacht und es erfolge wieder eine Identifikation mit der Herkunftsgesellschaft. (Ornig 2006: 284) Kronsteiner stellt eine ähnliche Typologie auf. Sie geht von mindestens drei Geweben aus, in die MigrantInnen verstrickt sind: in jenes der Herkunftskultur, in jenes der Aufnahmekultur und in einem eigenen Gewebe, das sie selber spinnen, das sie weder mit der einen, noch mit der anderen Gruppe teilen. (Kronsteiner 2003: 121) Kronsteiner behandelt MigrantInnen sowohl der ersten, als auch der Zweiten Generation. Bei der Zweiten Generation wird, wie bereits festgestellt, meist der Grad der Verstrickung in das Gewebe der Herkunftsgesellschaft der Eltern weniger groß sein. Interessant ist aber vor allem, dass sich die eigene Kultur nach Kronsteiner nicht alleine aus der Zusammensetzung der beiden Kulturen erklären kann, sondern dass ein drittes Element, etwas selbstständig Geschaffenes, hinzukommt.

Sich zwischen den Kulturen zu fühlen ist nach Tietze bei Jugendlichen der Zweiten Generation auch dadurch bedingt, dass in der Jugendphase ein Ablösungsprozess von den Eltern erfolgt. Dieser stellt für Angehörige der Zweiten Generation einen Übergang von der Herkunftsgesellschaft, die für die Jugendlichen meist durch die Familie verkörpert ist, und

Residenzgesellschaft dar, bedeutet also nach Tietze einen Abschied vom MigrantInnen-Dasein und ist somit ein wichtiger Erklärungsfaktor für das Gefühl sich zwischen den Kulturen zu befinden. Mit dem Abschied vom Elternhaus wird aber auch eine Schutzfunktion aufgegeben, die Jugendliche vor den Angriffen von außen schützt. (Tietze 2006: 159) Mit der Theorie des Ablösungsprozesses auch vom MigrantInnen-Dasein erklärt Tietze aber nicht die Fremdzuschreibungsprozesse, die es Nachfahren von MigrantInnen oft gar nicht ermöglichen ganz in der Residenzgesellschaft aufzugehen, da sie immer auf eine Herkunftsgesellschaft verwiesen werden.

Einen weiteren Erklärungsansatz, warum eine Verortung in der Mehrheitsgesellschaft vollzogen werden kann, liefert Fanon. Auch er beschreibt den Druck, sich entscheiden zu müssen, welcher Kultur man sich anpasst, wem die Loyalität gilt. Fanon stellt zwei Möglichkeiten für MigrantInnen dunkler Hautfarbe – in diesem Beispiel spricht er über MigrantInnen von den Antillen – dar: „*entweder der weißen Welt, d.h. der wahren Welt die Stange zu halten [...] oder Europa zu verwerfen, sich über die Mundart zu verständigen und sich behaglich in der martiniquanischen Umwelt einzurichten.*“ (Fanon 1980: 28). Fanon meint, dass MigrantInnen zwischen der Familie in der Herkunftsgesellschaft und der europäischen Gesellschaft wählen müssen und dazu neigen, die Familie zu verwerfen, da die Familie durch die MigrantInnen als „die schwarze, die wilde“ angesehen werden, um zur „weißen, zivilisierten“ Gesellschaft „aufzusteigen“. (Fanon 1980: 97) Für Fanon haben also Wertungen und Vorurteile, die über der Mehrheits- und der Herkunftsgesellschaft bestehen, eine prägende Bedeutung in der Frage, wem sich die MigrantInnen zugehörig fühlen.

Was können nun die Folgen sein, die aus der Diskrepanzerfahrung zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft entstehen? Bei Migration kommt es nach Park bei jenen, die äußerlich anders ausschauen oder deren Kultur vergleichsweise zu jener der Mehrheitsgesellschaft sehr anders ist, zu der Schwierigkeit, dass sich MigrantInnen in der Einwanderungsgesellschaft nicht assimilieren können, da sie aufgrund rassistischer Vorurteile nicht akzeptiert werden. Park beschreibt aber auch, dass sich die MigrantInnen von der Herkunftsgesellschaft nicht lösen wollen. Daraus folgt, dass diese MigrantInnen in beiden Gesellschaften zu Fremden werden. Diesen Typus bezeichnet Park als *marginal man*. (Park 1928: 890-893) Hämmig schreibt, dass es nach Park zu Kulturkonflikten zwischen den MigrantInnen und den Einheimischen kommt, was zu einer Marginalisierung der MigrantInnen führt, da sich MigrantInnen zwischen zwei Kulturen fühlen, entwurzelt aus der Herkunftskultur und nicht verwurzelt in der Residenzkultur (Hämmig 2000: 63).

Marginalität erklärt sich nach Weiss im Gegensatz dazu nicht aufgrund einer Distanz zu beiden Kulturen, sondern bedingt sich aus einer Traditionsbindung. Denn durch eine Traditionsbindung kommt es zu „Irritationen und Verunsicherungen“ im Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft. (Weiss 2007(a): 197)

Das Phänomen der Entwicklung von Marginalitätsgefühlen ist bei Jugendlichen türkischer Herkunft mit 40% der Befragten besonders stark ausgeprägt. Im Vergleich dazu leiden unter diesen Gefühlen nur ein Viertel der Jugendlichen anderer Herkunftsländer. (Weiss 2007(a): 193)

Herkunfts- und Residenzgesellschaft als getrennte Entitäten

Die besprochenen Ausführungen gehen davon aus, dass die Herkunfts- und die Mehrheitsgesellschaft zwei Pole sind, zwischen denen die MigrantInnen wählen oder sich dazwischen verorten müssen. Oft ist es auch nicht klar, wie zwischen Residenzgesellschaft und Mehrheitsgesellschaft zu unterscheiden ist, da diese teilweise als kongruent erscheinen. Herkunftsgesellschaft auf der einen Seite und Mehrheits- oder sogar Residenzgesellschaft – auf der anderen Seite müssen somit als getrennte Entitäten wahrgenommen werden. Wie kommt es nun zu dieser Wahrnehmung?

Das *Denken wie üblich*, die Annahmen, mit denen das gesellschaftliche Leben in der Gesellschaft, in der man sozialisiert wurde, funktionierte, funktioniert in der Migration nicht mehr. Dadurch kommt zu einer *Krisis*. Was für Angehörige der Mehrheitsgesellschaft als selbstverständlich erscheint – da es in ihrem *Denken wie üblich* inkludiert ist – stellt für MigrantInnen etwas Neues dar und wird in Frage gestellt. (Schütz 1972: 58-59) Somit ergibt sich für MigrantInnen ein Bruch, eine große Umstellung in der Aufnahmegesellschaft. Dadurch sind auch beide Kulturen getrennte Entitäten. Der Wechsel zum Leben in einer neuen Kultur ist eine große Umstellung.

Dennoch drängt sich die Frage auf, ob es nicht darauf ankommt, mit wem man zu tun hat, was man beruflich und privat macht, ob die Familie und der Freundeskreis der Familie als unterschiedlich zu anderen Bereichen, in denen man sich bewegt, erlebt wird. Hämmig gibt zu bedenken, dass es in der Residenzgesellschaft Subkulturen oder Gegenkulturen gibt, in denen ein Verhalten angepasst sein kann, es demnach keine eigentliche Mehrheitsgesellschaft gibt. (Hämmig 2000: 84) Es muss auch an der Definition von Herkunfts- und die Mehrheitsgesellschaft oder Residenzgesellschaft liegen, dass diese als Pole verstanden oder erlebt werden, schlussfolgernd ein Entscheidungsdruck zwischen diesen beiden Polen

entsteht. Handelt es sich hierbei nicht um eine Vereinfachung, eine Vereinheitlichung *der* Mehrheitsgesellschaft oder sogar Residenzgesellschaft und *der* Herkunftsgesellschaft? Hämmig schreibt, dass hinter der Problematisierung des Verhältnisses zwischen Herkunftsgesellschaft und Residenzgesellschaft eine Vorstellung eines Kulturkonfliktes¹ steht (Hämmig 2000: 37). Die Kulturkonflikttheorien, wie sie Huntington und Tibi vertreten, sind Ideologien um eine Vormachtstellung des wirtschaftlichen Zentrums rechtfertigen zu können. Diese haben sicherlich einen großen Einfluss und sind prägend für die Vorstellungen von einem Gegensatz zwischen *dem* Westen und *dem* Islam, die sich auch in Vorurteilen gegenüber MigrantInnen und MigrantInnen der Zweiten Generation seitens der Mehrheitsgesellschaft ausdrücken. Dieser Diskurs hat aber nicht nur – so die Annahme - in Form von Vorurteilen gegenüber MigrantInnen auf MigrantInnen und MigrantInnen der Zweiten Generation Auswirkungen. Bevor darauf eingegangen wird, werden aber noch andere Faktoren erläutert, die dazu führen, dass MigrantInnen der ersten und Zweiten Generation die Herkunftsgesellschaft und die Mehrheitsgesellschaft als gegensätzliche Pole wahrnehmen.

Bei vielen muslimischen Jugendlichen der Zweiten Generation sind sozioökonomische Gegebenheiten vorhanden, die MigrantInnen von der Mehrheitsgesellschaft trennen. So stammt die Mehrheit von ihnen von GastarbeiterInnen ab. Hämmig bezeichnet GastarbeiterInnen als *Einwanderer wider Willen* (Hämmig 2000: 13). Diese haben im Vergleich zu *echten* MigrantInnen (Hämmig 2000: 13) weniger Bestrebungen, sich zu akkulturalisieren. Aufgrund einer Rückkehrabsicht bleibt der Aufenthalt oft ein Dauerprovisorium und MigrantInnen orientieren sich an der Herkunftsgesellschaft als Referenzgesellschaft. Daher erfolgen bei Nachkommen von *MigrantInnen wider Willen* stärkere Loyalitätskonflikte als bei Nachkommen anderer MigrantInnen. (Hämmig 2000: 13-

¹ Eine kurze Erläuterung über zwei Exponenten der Kulturkonflikttheorien: Behandelt werden Huntington und Tibi, die mit ihrem Zivilisationsparadigma und der These des Kampfes zwischen den Kulturen oft kritisiert wurden, auf jeden Fall aber für Bekanntheit dieses Ansatzes sorgten: Huntington teilt die Welt in Zivilisationen ein. Wichtigstes Unterscheidungskriterium zwischen den Zivilisationen ist die Religion, auch Sprache, Geschichte und Institutionen sind wichtig. Die Ausnahme bildet nach Huntington nur der Westen, der nicht nach religiösen sondern nach *westlichen Werten* definiert ist. Diese wären: Individualismus, Liberalismus, Konstitutionalismus, Menschenrechte, Gleichheit, Freiheit, Demokratie, freier Markt und die Trennung zwischen Staat und Kirche. Durch die Definition als westliche Werte, werden diese gleichzeitig den Angehörigen nicht-westlicher Zivilisationen abgesprochen. (Çağlar 2002: 19-20) Çağlar schlussfolgert, dass nach dieser Vorstellung Menschen entweder westliche Werte annehmen müssten um Demokratie und Menschenrechte zu befürworten, oder aber keine westlichen Werte annehmen und somit schlussfolgernd als Feinde der Demokratie und der Menschenrechte – dieser Vorstellung zu Folge – gelten würden. (Çağlar 2002: 19-20) Tibi, der sehr ähnliche Thesen wie Huntington aufstellt, beschreibt *die* islamische Zivilisation. Interessant ist, dass keine Differenzierungen zwischen verschiedenen Formen des Islams gezogen werden. Auch Tibi geht davon aus, dass sowohl der Islam als auch Muslime weder demokratiefähig noch menschenrechtsfähig seien. Auch durch Migration könne ein angeblich monolithischer Block des Islam nicht verändert werden. So findet nach Tibi, der wie Huntington den Krieg der Zivilisationen postuliert, durch Migration ein *Krieg der Zivilisationen* auch mitten im Westen statt. (Çağlar 2002: 28-33)

15) Denn eine Integration in die Mehrheitsgesellschaft würde in vielen Fällen eine Distanzierung von den Werten und Normen der Eltern bedeuten.

Können aber Unterschiede zur Mehrheitsgesellschaft auch dadurch empfunden werden, weil im westlichen Diskurs eine tiefgreifende Unterscheidung zwischen dem islamischen Raum und dem Westen getroffen wird? Werden diese Unterscheidungen von muslimischen Jugendlichen der Zweiten Generation übernommen? MuslimInnen werden u.a. in den Medien der Residenzgesellschaft als fremd dargestellt. Der *Orient* wird teilweise mystifiziert, teilweise dämonisiert. Da muslimische Jugendliche der Zweiten Generation hier aufwachsen und sozialisiert werden, erleben sie vielleicht die eigene muslimische Identität als etwas zur österreichischen Gesellschaft Fremdes? Kann daher der Druck entstehen, einen Spagat unternehmen zu müssen? Gegen diese Annahme spricht sofort, dass eine Diskrepanz zwischen den beiden Kulturen auch von einem ethnisch geprägten Umfeld in der Residenzgesellschaft vermittelt wird, also nichts ist, was nur in Auseinandersetzung mit den Fremdbildern in der österreichischen Gesellschaft entsteht. Dieses Argument kann hier nicht entkräftet werden, es kann aber eine Einschränkung erfahren. Auch ein ethnisch geprägtes Umfeld in der Residenzgesellschaft ist stark durch die Erlebnisse in der Migration geprägt. Sowohl bei der ersten als auch bei der Zweiten Generation sind das Bild und die Vorstellungen über das Herkunftsland zu einem Teil ein Produkt der Migration. Die Eltern haben meist in den 1970er Jahren das Herkunftsland verlassen. Seitdem hat sich vieles in der Herkunftsgesellschaft verändert. Diese Veränderungen erfahren sie über Medien, Erzählungen und gegebenenfalls aus dem Urlaub. Die Vorstellungen über das Herkunftsland sind so nicht nur keine zeitgemäßen, sondern vermischen sich auch mit Sehnsüchten und Vorstellungen von einem besseren Leben, wenn sie wieder zurückkehren. (Viele GastarbeiterInnen planen eine Rückkehr, nachdem sie genug Geld angespart haben und/oder die Kinder alt genug sind.) Kronsteiner beschreibt, dass in einer ersten Phase der Migration die verlassene Umwelt idealisiert wird. Wird der Trauerprozess, der durch die Migration ausgelöst wird, nicht überwunden, kann längerfristig die zurückgelassene Heimat idealisiert und die Residenzgesellschaft entwertet werden. (Kronsteiner 2003: 67-68) Die Zweite Generation kennt das Herkunftsland meist nur aus Urlauben und Erzählungen ihrer Verwandten. Bei ihnen verstärkt sich um ein Vielfaches das beschriebene Phänomen, dass das Herkunftsland vielmehr Projektionsfläche von Vorstellungen und Wünschen sein kann.

Die hier angestellten Überlegungen über die Prägung der Identität durch Fremdbilder in der Residenzgesellschaft können in dieser Arbeit nicht bewiesen werden. Entscheidend für diese Arbeit soll aber der mit transportierte Blickwinkel sein: Inwiefern sind die eigene Identität,

die eigene Verortung und folglich die eigenen Bewältigungsstrategien *auch* ein Produkt, dass sich durch die Prägung durch Fremdbilder seitens der Mehrheitsgesellschaft ergeben? Eine Beantwortung dieser Frage wird später versucht.

Auswege aus dem Druck sich entscheiden zu müssen

Egal welche Erklärungen es dafür gibt, warum Herkunfts- und Residenzgesellschaft als zwei Pole gesehen werden, wirkt dies, wie bereits geschildert, als belastend für Jugendliche der Zweiten Generation. Auswege aus dem Druck sich zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft entscheiden zu müssen sehen Şen und Goldberg in einer doppelten Identifikation. Es sei wichtig, die Verbindung zum Herkunftsland der Eltern nicht abbrechen zu lassen. Eine Entscheidung für oder gegen eine der beiden Kulturen ist nach ihnen nicht möglich. So führen sie auch an, dass es viele Jugendliche als positiv sehen, eine doppelte Sozialisation zu erhalten, sie verstehen es nicht als zwei halbe Sozialisationen. (Şen/Goldberg 1994: 50) Auch Kronsteiner teilt diese Ansicht. Eine bikulturelle Identität führe dazu, dass Kinder nicht auf Mängel, wie schlechtere deutsche Sprachbeherrschung, reduziert werden. (Kronsteiner 2003: 35)

Andere wiederum sehen keine Möglichkeit einer bikulturellen Sozialisation. So wird nach Esser die doppelte Identifikation als ein elitäres Phänomen angesehen, da Sprache und Alltagswissen beider Kulturen sehr gut beherrscht werden müssen. (Esser 2004: 47, zit. nach Weiss 2007(a): 206) Auch Orning sieht das Problem in einer *doppelten Halbsprachigkeit*, einer unvollständigen sprachlichen Sozialisation sowohl in der Primär- als auch in der Zweitsprache (Orning 2006: 276). Für Strobl stehen nur die Möglichkeiten zur Verfügung sich entweder für oder gegen die Ansprüche der Mehrheit, schlussfolgernd für oder gegen die Ansprüche der Minderheit zu entscheiden. Somit würde es also nicht gehen, sich für beide Gesellschaften zu entscheiden. Es besteht nur die Möglichkeit, sich sowohl gegen die Ansprüche der Minderheit, als auch der Mehrheit zu entscheiden und somit außerhalb jeder Gruppe zu stehen. Dies trifft nach Strobl oft für Personen der Zweiten Generation zu. (Strobl 1997: 99-100) Dies zeigt aber wiederum eine Möglichkeit auf, einem Druck, sich entscheiden zu müssen, zu entgehen, da etwas Eigenes geschaffen werden kann, eine Verortung in der Zweiten Generation.

Neben der bikulturellen Identität stellt auch die hybride Identität ein wichtiges Identitätskonzept dar, das aus einer kulturellen Dichotomie ausbricht. Supik definiert

Hybridität folgendermaßen: „Auf Kultur bezogen, bedeutet Hybridität also eine neu entstandene oder im Entstehen begriffene kulturelle Formation, die Elemente aus anderen kulturellen Formationen aufgreift. Diesen gegenüber behauptet sie eine gewisse Eigenständigkeit“ (Supik 2005: 57). Das Zwischen den Kulturen wird zu einer eigenen positiv gesetzten Positionierung, die weder Assimilation in die Mehrheitsgesellschaft noch Festhalten an der Herkunftskultur ist (Supik 2005: 58). Ornig geht von ambivalenten, selektiven Identitäten bei allen Angehörigen der Zweiten Generation aus. Das Individuum selbst wählt aus dem Angebot der Herkunfts- und der Mehrheitsgesellschaft aus, und bastelt sich eine selektive Identität. (Ornig 2006: 272)

Eine freie Wählbarkeit von Ethnizität wird nach Ornig aber für Angehörige der Zweiten Generation mit südlichen Wurzeln nicht möglich aufgrund der Visibilität der südlichen Herkunft der Vorfahren. Deshalb erfolgt eine Fremdzuschreibung als *AusländerIn* (Ornig 2006: 282). Auch Sen und Goldberg schreiben, dass Jugendliche der Zweiten Generation, die teilweise schon längst in der Residenzgesellschaft (Deutschland) ihren Lebensmittelpunkt sehen, das Herkunftsland der Eltern (in dieser Studie ausschließlich die Türkei) nur aus dem Urlaub kennen, dennoch werden sie von Teilen der deutschen Bevölkerung immer auf ihre Andersartigkeit hingewiesen (Şen/Goldberg 1994: 56-57). Dies zeigt eine der Grenzen einer freien Wählbarkeit von Ethnizität auf.

Überblick über eine ethnisch-kulturelle Prägung von Jugendlichen der Zweiten Generation

Abschließend wird noch ein kurzer Überblick über eine ethnisch-kulturelle Prägung von Jugendlichen der Zweiten Generation gegeben.

Der Prozentsatz der Jugendlichen der Zweiten Generation, die in Österreich ihre Heimat sehen, ist überraschend hoch. Auch zeigt sich, dass Bedeutung und Inhalt von Ethnizität einem Wandel unterworfen wurde. Es zeigt sich aber, dass unter jenen Jugendlichen, die am stärksten an der Kultur des Herkunftslandes festhalten, besonders viele Jugendliche türkischer Herkunft und muslimischen Glaubens sind.

Ornig beschreibt die Tendenz, dass zwar kollektivistische Beziehungswerte der Tradition als wichtig angesehen werden – hierbei geht sie auch auf muslimische Jugendliche ein (Ornig 2006: 280) – Ethnizität aber weniger wichtig wird, sich zur *Freizeitethnizität* wandelt. Wichtig ist Ethnizität noch in ihrer Funktion Gleichgesinnte, Personen mit ähnlichen Erfahrungen (Ornig 2006, 295) und Problemen zu finden. Auch nach Weiss und Strodl hat die ethnische Orientierung der Kinder im Vergleich zu den Eltern abgenommen, hierbei wurden

keine Zahlen speziell zu muslimischen, aber u.a. zu türkischen Jugendlichen erhoben (Weiss/Strodl 2007: 119). Auch sehen nach Weiss Jugendliche mit Migrationshintergrund mehrheitlich Österreich als ihr zu Hause an. (Weiss 2007(a): 212)

Bei einer Typisierung der ethnischen Milieus Jugendlicher der Zweiten Generation in Österreich, durchgeführt von Weiss und Strodl, wurde festgestellt: 11,3% der befragten Jugendlichen der Zweiten Generation in Österreich sind „assimiliert“. Jugendliche werden als assimiliert definiert, wenn zu Hause deutsch gesprochen wird, Religion nicht wichtig ist und häufig heterogene Freundschaften geschlossen werden. Als „ethnisch distanzierte“ werden 34,5% eingestuft, die sich durch eine Distanz zur Religion und den Medien des Herkunftslandes auszeichnen. Assimilative Merkmale – wie Sprachgebrauch und heterogene Kontakte – liegen aber im Durchschnitt. Demgegenüber sind 24,4% der Jugendlichen „gemeinschaftlich und religiös“, Religion und der Besuch religiöser und ethnischer Einrichtungen sind ihnen wichtig. Zum „ethnisch sprachlichen“ Milieu zählen 29,8%, hier sind die Medien des Herkunftslandes und die Muttersprache wichtig, auch Religion ist wichtig, religiöse und ethnische Einrichtungen spielen aber keine Rolle. (Weiss/Strodl 2007: 115-116) Unter den „religiösen und gemeinschaftlichen“ sowie den „ethnisch sprachlichen“ befinden sich besonders viele Jugendliche islamischen Religionsbekenntnisses und Jugendliche, die aus der Türkei stammen. (Weiss/Strodl 2007: 129)

1.3 Problembereich Segregation²

Entscheidend für eine identitäre Verortung von Jugendlichen der Zweiten Generation sind u.a. Faktoren, die seitens der Mehrheitsgesellschaft und/oder herkunftsethnischen Kontakten segregierend wirken. So wird dem Thema Segregation Raum gegeben. Anschließend wird der Zusammenhang von Integration und Ausschließung behandelt.

Da es in dieser Arbeit um Problembereiche und Bewältigungsstrategien geht, wird nur Segregation als Kriterium der (Nicht)-Teilnahme in der österreichischen Gesellschaft besprochen und Integration nur im Zusammenhang mit Ausschluss behandelt, da eine geglückte Integration kein Problem darstellt.

Segregation

Behandelt werden nun räumliche Segregation, ethnisch homogene Kontakte und Faktoren, die die Segregation im Bildungswesen beeinflussen.

Eine räumliche Segregation ist in Wien größer als in den Bundesländern. In Wien geben 52% der Jugendlichen der Zweiten Generation gegenüber 46% der österreichischen Kontrollgruppe an, in einem Wohngebiet mit einem hohen MigrantInnenanteil zu leben. In den westlichen Bundesländern geben dies 41% der Jugendlichen der Zweiten Generation gegenüber 16% der österreichischen Kontrollgruppe an. (Weiss 2007(b): 46)

Im vorangegangenen Teil wurde bereits erwähnt, dass Jugendliche türkischer Herkunft besonders stark ethnisch geprägt sind. Es kann auch gezeigt werden, dass sie auch am stärksten segregiert leben. Eine Segregation türkischer Jugendlicher zeigt sich u.a. in Hinblick auf Freundschaftskontakte und im Ausbildungssystem. Weiss und Strodl schreiben, dass

² Segregation: Han schreibt, aufgrund der schlechten ökonomischen Situation der meisten MigrantInnen sind diese von Segregation im Einwanderungsland betroffen. Dieser Segregationsprozess werde aber auch durch die Versuche die eigene Kultur im Einwanderungsland durch „kulturelle und soziale Organisationsbildungen“ aufrecht zu erhalten, verstärkt. (Han 2005: 259-260)

Als Ursachen für Segregation wird u.a. Kettenmigration von MigrantInnen genannt, womit auf die Ressource familialer Unterstützung sowie Unterstützung von Angehörigen der gleichen Nationalität gebaut wird (Han 2005: 269). Eine weitere Ursache der Segregation sind Diskriminierungen der MigrantInnen am Wohnungsmarkt, wodurch sich eine Konzentration der MigrantInnen in den sanierungsbedürftigen Stadtteilen ergibt, aus denen die ansässige Bevölkerung auszieht. Auch durch die Nachfrage an ArbeitsmigrantInnen in spezifischen Sektoren des Arbeitsmarktes erfolgt eine dichtere Besiedlung durch MigrantInnen in der Nähe von Arbeitsstellen, wo diese vermehrt beschäftigt werden. (Han 2005: 261-266) Durch eine räumliche Segregation erhöht sich wiederum die Visibilität der ethnischen Gruppe, wodurch wiederum in der Mehrheitsgesellschaft Gefühle der Bedrohung entstehen, eine weitere Trennung zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft entsteht. (Han 2005: 268) Durch die räumliche Konzentration von BewohnerInnen mit ähnlichen sozialen und ökonomischen Problemen erfolgt eine Erhöhung des familialen Konflikt- und sozialen Abweichungspotentials. (Han 2005: 270)

Jugendliche türkischer Herkunft mit 61% gefolgt von Jugendlichen aus Ex-Jugoslawien mit 48% am häufigsten rein innerethnische beste Freundschaften haben. Alle anderen Jugendlichen der Zweiten Generation haben ethnisch gemischtere Freundeskreise. Bei Freundschaftswahlen, so Weiss und Strodl, ist bei ihnen auch ein ethnisches Gemeinschaftsgefühl von Bedeutung. Hingegen sind Kontakte zu NachbarInnen, in Schule und Beruf mehrheitlich interethnisch, diese sind strukturell vorgegeben. (Weiss/Strodl 2007: 100) Heitmeyer et al. kommen in einer empirischen Untersuchung, durchgeführt 1997 über türkische Jugendliche in Deutschland, u.a. zu dem Ergebnis, dass 92,4% der befragten Jugendlichen mit türkischem Migrationshintergrund mit Beziehungen zu anderen Menschen voll zufrieden bis zufrieden, weiters, dass die Jugendlichen mit ihrer privaten Sphäre am zufriedensten, hingegen mit der Situation in Schule und Ausbildung am unzufriedensten sind. Die Autoren schlussfolgern, dass die Zufriedenheit mit Beziehungen vor allem durch eigenethnische Kontakte bedingt ist. (Heitmeyer et al. 1997: 102) Es zeigt sich auch, dass sich Jugendliche türkischer Herkunft von Jugendlichen österreichischer Herkunft isoliert fühlen. 35% der Befragten türkischer Herkunft geben an, selten bei österreichischen MitschülerInnen/KollegInnen eingeladen zu werden, 32%, dass sie sich ohne FreundInnen gleicher Herkunft alleine und isoliert fühlen würden. Dieses Gefühl der Isolation oder Zurückweisung trifft für Jugendliche türkischer Herkunft in einem hohen Ausmaß auch in der Einschätzung gegenüber der gesamten Mehrheitsgesellschaft zu. Mehr als die Hälfte gibt an, seitens der Mehrheitsgesellschaft als AusländerIn angesehen zu werden, egal was sie machen (Weiss/Strodl 2007: 107). Innerethnische Kontakte sind also bei Jugendlichen türkischer Herkunft einerseits bedingt durch eine hohe Bewertung des ethnischen Gemeinschaftsgefühls, auf der anderen Seite sind ethnische Kontakte auch eine Antwort auf eine verspürte Isolation seitens der Mehrheitsgesellschaft. Bei Jugendlichen der Zweiten Generation anderer Herkunft begründet sich die Wahl der FreundInnen im Unterschied dazu eher auf Opportunitäten. (Weiss/Strodl 2007: 105)

Auch fühlen sich Jugendliche der Zweiten Generation türkischer Herkunft im Bildungssystem vermehrt von Diskriminierungen betroffen. 43% der befragten Jugendlichen türkischer Herkunft fühlen sich in der Schule zurückgesetzt oder beleidigt (Weiss/Strodl 2007: 107). Aber nicht nur dies stellt im Ausbildungssystem ein Problem dar. Esser schreibt, dass in der Zweiten Generation deutlich weniger Widerstände gegen ethnisch heterogene Kontakte zu finden sind als in der ersten Generation, dies aber unter der Voraussetzung der Absolvierung einer „normalen Schulkarriere“ (Esser 1990, zit. nach: Heitmeyer et al. 1997: 90). Ausbildung wirkt der Segregation entgegen. Das Problem, das sich nun stellt, ist, dass bereits im

Ausbildungssystem eine starke Selektion stattfindet, die somit einer Integration entgegen läuft. Nach Weiss schließen deutlich mehr Jugendliche der Zweiten Generation mit niedrigeren Abschlüssen (Sonder-, Hauptschule, Polytechnikum oder AHS-Unterstufe) im österreichischen Bildungssystem ab als Jugendliche österreichischer Herkunft. 30% der Jugendlichen der Zweiten Generation über 20 Jahren haben einen niedrigen Schulabschluss gegenüber genau halb so vielen (15%) Jugendlichen über 20 Jahren österreichischer Herkunft. Stärker noch sind die Unterschiede bei Jugendlichen türkischer und ex-jugoslawischer Herkunft. 39% türkische und 24% ex-jugoslawische Jugendliche über 20 Jahren haben einen sehr niedrigen Schulabschluss. (Weiss 2007(b): 36)

Die frühe Gabelung des österreichischen Schulsystems, die den SchülerInnen eine frühzeitige Entscheidung abverlangt, welchen Ausbildungsweg sie einschlagen wollen (Matura, Lehre, BMS, ...), wird als ein Faktor von Weiss genannt, der die Selektionswirkung der sozialen Herkunft verstärkt. Somit haben Jugendliche der Zweiten Generation mit ArbeitsmigrantInnen als Eltern schlechtere Voraussetzungen. Bei Kontrolle der Variable des sozialen Status bleiben dennoch Benachteiligungen im Schulsystem bestehen. (Unterwurzacher 2007: 76) Gomolla und Radtke beschreiben, dass spezifische Erwartungen an Jugendliche der Zweiten Generation muslimischen Glaubens für Selektionen in der Schule verantwortlich sind. Es kommt zu ethnisch-kulturellen Zuschreibungen seitens der LehrerInnen. Somit ist es möglich, die hohe Zahl niedrigerer Abschlüsse Jugendlicher türkischer Herkunft mit dem islamischen Hintergrund zu erklären. (Gomolla 2000: 66, zit. nach: Unterwurzacher 2007: 77) Maßgebend für schlechtere Schulerfolge sind also nicht nur schlechtere soziale Voraussetzungen, wie mangelnde Sprachkenntnisse der Eltern, fehlende materielle Ressourcen für Nachhilfe, oft ein niedriges Ausbildungsniveau der Eltern, womit eine Hilfestellung beim Lernen schlechter erfolgen kann, sondern auch die Vorstellungen in Institutionen, welchen Anforderungen türkische und muslimische Jugendliche gewachsen sind, was sie erreichen können und wollen. Zu gegenteiligen Ergebnissen kommen allerdings Kristen und Granato, die nach Kontrolle der Variablen Bildungsqualifikation und Berufspositionen der Eltern keine negativen Effekte des Herkunftslandes der Eltern feststellten. (Kristen und Granato 2004, zitiert nach Unterwurzacher 2007: 76)

Die ethnische Segregation im Bildungswesen führt nach Solga und Wagner zu einer niedrigeren Qualität des Ausbildungssystems in Bereichen, die von Kindern von MigrantInnen besucht werden. Es erfolgt eine inhaltliche Reduktion des Lehrstoffes und MitschülerInnen können bezüglich Nachhilfe ein schlechteres Auffangnetz bieten als SchülerInnen, die aus heterogenen sozialen Schichten kommen und zu einem größeren Teil

deutsch als Muttersprache haben. (Solga/Wagner 2004: 201, zit. nach Unterwurzacher 2007: 89)

Aufgrund der schlechteren schulischen Ausbildung sind ungefähr 40% (die Zahlen sind von 1998/99) aller Jugendlichen türkischer und ex-jugoslawischer Herkunft im Alter von 17 Jahren als HilfsarbeiterInnen tätig. (Biffi/Block-Schappelwein 2003: 127, zit. nach Weiss 2007: 37) Es zeigt sich aber nach Weiss auch ein Wandel. Mehr Jugendliche mit Migrationshintergrund besuchen weiterführende Schulen als noch in den 1980er Jahren (Biffi/Block-Schappelwein 2003: 122, zit. nach Weiss 2007(b): 37).

Gleichzeitigkeit von Integration und Ausschließung

Integration wird hier nicht behandelt, da es in erster Linie darum geht Probleme aufzuzeigen. In Bezug auf Segregation kann aber die These angeschlossen werden, dass es eine Gleichzeitigkeit von Integration und Ausschließung gibt.

Balibars Überlegungen führen von kolonialisierten Völkern zu MigrantInnen im Zentrum. Über kolonialisierte Bevölkerungen meint er, dass ihre Ausschließung im kolonialen System (durch die Unterteilung in Rassen) auf dem Boden einer gewissen Einschließung funktioniert. Sie werden in das koloniale System eingebunden, es wird aber gleichzeitig eine Trennlinie durch die Kolonisatoren gezogen und Kolonialisierte als Menschen zweiter Klasse definiert. Ein neues System wird geschaffen, in dem die kolonialisierte Bevölkerung gleichzeitig eingeschlossen und ausgeschlossen wird. (Balibar 1998(a): 55) Durch die Globalisierung wurde die „ambivalente Konfiguration Einschließung/Ausschließung“ (Balibar 1998(a): 56) als eine strukturierende Dimension des Rassismus durch die Migration in die Zentren des Weltsystems erweitert und reproduziert (Balibar 1998(a): 56). Es ist also auch die Situation der MigrantInnen durch gleichzeitige Ein- und Ausschließung charakterisierbar. Vor allem ArbeitsmigrantInnen stellen in ihrer Funktion als benötigte und herbeigerufene Arbeitskräfte einen wichtigen Bestandteil der Gesellschaft dar, in die sie migrierten. Gleichzeitig ist aber eine Integration auch mit Problemen, mit Ausschließungsprozessen aus der Einwanderungsgesellschaft verbunden, wie dies bereits erläutert wurde. Die Verortung von MigrantInnen findet demnach in einem Prozess der Integration und der Ausschließung statt. Eine Integration darf nicht vollständig sein, da MigrantInnen in der Position einer Reservearmee gehalten werden müssen. Viele Angehörige der Zweiten Generation sind Abkömmlinge von ArbeitsmigrantInnen, aber vergleichsweise stärker in die Residenzgesellschaft eingebunden. Es gelten aber auch für sie Ausgrenzungsprozesse, die sie

aufgrund der meist größeren Eingebundenheit wiederum nur noch mehr treffen. Beides, Einschließung und Ausschließung, ist also in einem gewissen Sinn verstärkt.

Auch Tietze beschreibt ein „Drunnen im Draußen“ (Tietze 2006: 157) für die Zweite Generation. Einerseits stellt sie eine Hyperintegration in die Konsumgesellschaft fest, andererseits die subjektiven Beschreibungen Angehöriger der Zweiten Generation als ausgegrenzt. Das Gefühl ausgegrenzt zu sein zeugt wiederum von einer vorhandenen Teilnahme. (Tietze 2006: 157)

Weiss und Strodl beschreiben das Verhältnis von Integration und Verankerung in der Herkunftsgesellschaft. Integration und Verankerung in den Traditionen der Herkunftskultur stehen für sie nicht im Widerspruch. Einziges Kriterium für Integration ist ob Kontakte mit Einheimischen eingegangen werden. (Weiss/Strodl 2007: 120-121) Wenn Kontakte bestehen und wenn sich MigrantInnen und MigrantInnen der Zweiten Generation nicht ausgegrenzt fühlen, kann von Integration gesprochen werden. Ausgrenzungen sind also nicht gleichbedeutend mit einer (starken) Verbindung und/oder einem Fortleben von Traditionen aus dem Herkunftsland. Ausgrenzungen als *AusländerIn* hat nicht die Herkunft oder das Zugehörigkeitsgefühl zu dieser als Ursache, sondern ist eine Ausgrenzung aufgrund einer Definition als Nicht-Dazugehörig. Diese Ausgrenzung muss nicht oder nicht alleine von einer Mehrheitsgesellschaft ausgehen, sondern kann auch von MigrantInnen oder MigrantInnen der Zweiten Generation reproduziert oder forciert werden, worüber im Kapitel über Bewältigungsstrategien gesprochen wird.

zusammenfassende und überleitende Überlegungen

In diesem und dem letzten Unterkapitel, *Zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft*, wurden verschiedene Problembereiche muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation besprochen, die sich um das Thema der identitären Verortungen muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation ranken: So sind eine verspürte Diskrepanz zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft und Loyalitätskonflikte, die sich aus den unterschiedlichen Erwartungen ergeben, von Bedeutung. Und auch segregierende Faktoren beeinflussen die identitären Verortungen muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation. Eine Segregation ist sowohl gesellschaftlich bedingt, als auch oder besser gesagt verstärkt durch die Annahme der Jugendlichen einer gesellschaftlichen Bedingtheit des Ausschlusses. So wurde bereits beschrieben, dass sich Jugendliche diskriminiert fühlen. Im folgenden Kapitel soll den Diskriminierungserlebnissen der Jugendlichen weiter nachgegangen und weiter die Frage

gestellt werden, in welchem Ausmaß diese für eine Verortung in der Residenz- und/oder der Herkunftsgesellschaft relevant sind.

1.4 Auswirkungen von Rassismus auf identitäre Verortungen muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation

Es wurde bereits die Frage gestellt, inwiefern Fremdbilder über MuslimInnen für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation prägend sind. Hier sollen nun weitere Überlegungen zu diesem Thema angestellt werden.

Bei dieser Frage ist entscheidend, dass es nicht darum gehen kann, welche Einstellungen andere über die eigene Person *in Wirklichkeit* haben, sondern was man glaubt, welche Einstellungen Andere über die eigene Person haben. Cooleys Begriff des *Spiegelselbst* meint: „*Der oder die Einzelne schreibt einem anderen Bewusstsein Einstellungen seinem oder ihrem Selbst gegenüber zu und handelt auf Grund dieser Einstellungen*“ (Richter 2002: 69). Thomas entwickelt das nach ihm benannte Thomas-Theorem. Dies besagt: „*Menschen handeln der Situation gegenüber aufgrund der Definition, die sie ihr geben. Primäre Definitionsinstanz sind die an der Situation beteiligten Menschen*“ (Richter 2002: 70). Nach Mead ist das Selbst ein Aushandlungsprozess zwischen I und ME. „*ME ist das Bild, das man sich macht, wenn man sich vom Standpunkt seiner Alltagsumwelt betrachtet, I ist die einzigartige Reaktion in einer bestimmten historischen Situation, ME entsteht durch Aktivierung der Perspektive des Anderen, I ist die Reaktion darauf*“ (Richter 2002: 73-74). Das Selbst definiert sich also je nach Situation und abhängig von der Umwelt unterschiedlich, auf die Selbstdefinition hat es einen Einfluss, wie man glaubt, von Anderen definiert zu werden. Das bedeutet also für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation, dass die Definition von MuslimInnen, von denen die Jugendlichen glauben, dass sie in der Mehrheitsgesellschaft vorherrschen, in Situationen, in denen sie glauben, dass diese Definitionsgebung der/die Andere vornimmt, auf die Jugendlichen einen Einfluss hat. Dies bedeutet bei sehr unterschiedlichen Fremdeinschätzungen und Verhaltenserwartungen auch eine Instabilität im Selbstbild von muslimischen Jugendlichen der Zweiten Generation. Durch die Diskrepanzerfahrungen entsteht eine Konfliktsituation und potentiell psychische Instabilität und Unsicherheit. Für Hämmig versucht nun das Individuum diese Instabilität zu vermeiden, da es ein Bedürfnis nach einem konsistenten Selbstbild hat (Hämmig 2000: 51). Dies wird im Abschnitt über Bewältigungsstrategien von Relevanz sein.

Nicht nur verschiedene Selbstbilder entstehen so für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation. In ihren Selbstbildern haben sie auch damit zu tun, dass das Bild, das man sich von ihnen macht und das ihr Selbstkonzept beeinflusst, oft von Stereotypen geprägt ist, wie dies bereits erläutert wurde.

Auswirkungen von Rassismus

Es wird nun genauer auf die Auswirkungen von empfundenem Rassismus auf die Identität muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation eingegangen. Zuerst wird erläutert, inwiefern gegenüber MuslimInnen der Begriff des Rassismus zulässig ist, handelt es sich doch um eine Religionszugehörigkeit. Rassismus ist nach dem Wörterbuch der Geschichte von Bayer und Wende definiert als eine „auf den Unterschieden der Rassen und der angeblichen Höherwertigkeit der einen oder mehrerer gegenüber den anderen fußenden Ideologie sowie die daraus resultierenden Einstellungen und Handlungen“ (Bayer/Wende 1995: 457). Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft fällt nicht unter das Konstrukt von Rasse. Anfeindungen aufgrund einer Zugehörigkeit zum Islam gehören zur Islamophobie. Islamophobie wird vom *Zara Rassismusreport* definiert als „Bezeichnung einer unhaltbaren Angst (Phobie) gegenüber AnhängerInnen des Islam. [...] Diese Angst basiert auf stereotypen Zuschreibungen wie: fremd, bedrohlich, rückständig, demokratie- und menschenrechtsablehnend“ (Fleischanderl/Kozman: 68). Der Begriff der Islamophobie wird aber kritisiert, da dieser alleine auf die Religion zielt, somit Anfeindungen gegenüber den betroffenen MuslimInnen weniger berücksichtigt werden. So wird im *Zara Rassismusreport* auch der Begriff *anti-muslimischer Rassismus* als Alternative dargestellt, denn die Feindschaft gegenüber der muslimischen Religionszugehörigkeit wird in der Praxis oft mit Rassismus kombiniert. Religionszugehörigkeit und Herkunft werden vermischt. (Fleischanderl/Kozman: 68) Ein Beispiel dafür, dass Religions- und ethnische Zugehörigkeit oft miteinander vermischt werden, ist das Zivilisationsparadigma von Huntington. Eine Zivilisation definiert sich für ihn in erster Linie durch Religion, erst in zweiter Linie durch Sprache, Geschichte und Institutionen. (Çağlar 2002: 19) In dieser Arbeit wird der Begriff des (antimuslimischen) Rassismus verwendet.

Bevor genauer auf die Struktur des Rassismus und Auswirkungen von Rassismus auf Identität eingegangen werden kann, muss behandelt werden, inwiefern sich muslimische Jugendliche der Zweiten Generation überhaupt rassistisch behandelt fühlen. Entscheidend ist, neben objektiven Faktoren von Diskriminierung und Rassismus, die Wahrnehmung von eben diesen. So ist beispielsweise das Phänomen zu beobachten, dass Angehörige der Zweiten Generation subjektiv mehr Diskriminierungserlebnisse haben als jene der ersten Generation. Dies begründet sich daraus, dass MigrantInnen der ersten Generation Bewältigungsstrategien entwickeln, die mehr darauf hin ausgerichtet sind, sich zu segregieren, Ambitionen zu

reduzieren, beziehungsweise in die Zweite Generation zu verlagern oder auf die Zukunft zu verschieben, wenn sie – so oft der Wunsch – wieder ins Herkunftsland migrieren. Somit haben, aufgrund einer anderen Situationsdefinition, Angehörige der ersten Generation weniger Diskriminierungserfahrungen. Angehörige der Zweiten Generation sind anders in der Residenzgesellschaft verankert. Sie entwickeln auch andere Erwartungen an die Residenzgesellschaft. Diese Erwartungen werden oft enttäuscht. (Hämmig 2000: 34-36, 167) Hierbei handelt es sich nicht nur um Rassismus und strukturelle Benachteiligung von MigrantInnen, auch fehlende Anerkennung kann Probleme erzeugen. So schreibt Strobl, dass MuslimInnen oft das Problem haben, dass ihre Religion entweder als rückständig betrachtet oder nicht wahrgenommen wird (Strobl 1997: 112). Auch Khorchide schreibt, dass Diskriminierungen in erster Linie aufgrund einer zu geringen Anerkennung, und nicht aufgrund von Diskriminierungserfahrungen erlebt werden (Khorchide 2007: 85).

Wie aber im Abschnitt über Bewältigungsstrategien erläutert wird, weisen auch Untersuchungen darauf hin, dass rassistische Erlebnisse nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 zugenommen haben. Und eine im September 2008 veröffentlichte Studie stellt ein Anwachsen antimuslimischer Einstellungen in ganz Europa fest. So haben beispielsweise die Hälfte der Deutschen dieser Studie zu Folge antimuslimische Einstellungen, wobei hier Deutschland nach Spanien das Land mit den negativsten Einstellungen gegenüber MuslimInnen in Europa ist. Nur geringfügig niedriger sind antimuslimische Einstellungen mit 46 Prozent der Bevölkerung in Polen. Für Österreich liegen keine Zahlen vor. (Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe 2008: 2)

Bezüglich der Stellung von muslimischen MigrantInnen in Europa, und innerhalb einer breiter geführten Diskussion über Kulturkonflikte oder Rassismus war in den letzten Jahren der *Kopftuchstreit* in fast ganz Europa wichtiges Thema. Auch für diese Arbeit ist er von Relevanz, da die meisten Interviewpartnerinnen ein Kopftuch trugen, und die Bedeutung des Tragens eines Kopftuches sie in ihrer Auseinandersetzung mit der Mehrheitsgesellschaft stark beschäftigte. Der *Kopftuchstreit* stellt ein Element dar, das dem Kopftuch eine spezielle Bedeutung in Europa verleiht. Denn es wird zum Politikum. Tragen beziehungsweise nicht Tragen eines Kopftuches wird auch durch den *Kopftuchstreit* mit Bedeutung belegt. Daher wird nun in einem Exkurs dieser ausführlicher behandelt.

Exkurs Kopftuchstreit

Das Tragen von offensichtlichen religiösen Symbolen – wie der Kippa oder dem Kopftuch – ist in Frankreich seit 2004 für SchülerInnen verboten. Für LehrerInnen gilt dies schon länger. (Delmas Naaimi 2004) Nicht offensichtliche Symbole – wie etwa das Tragen eines kleinen Kreuzes – sind hingegen erlaubt. (Delmas Naaimi 2004) In Deutschland ist es Sache der Bundesländer, ob Lehrerinnen das Kopftuch tragen dürfen oder nicht. So ist der Paragraph 38 im Baden-Württembergischen Schulgesetzes interessant, welcher 2004 in dieser Form abgeändert wurde und nach einer Klage gegen dieses Gesetz in zweiter Instanz bestätigt wurde (Kopftuchstreit): *„Lehrkräfte an öffentlichen Schulen nach § 2 Abs. 1 dürfen in der Schule keine politisch, religiösen, weltanschaulichen oder ähnliche äußeren Bekundungen abgeben, die geeignet sind, die Neutralität des Lands gegenüber Schülern und Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören. Insbesondere ist ein äußeres Verhalten unzulässig, welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen kann, dass eine Lehrkraft gegen die Menschenwürde, die Gleichberechtigung der Menschen nach Artikel 3 des Grundgesetzes, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt. Die Wahrnehmung des Erziehungsauftrages nach Artikel 12 Abs 1, Artikel 15 Abs 1 und Artikel 16 Abs. 1 der Verfassung des Landes Baden-Württemberg und die entsprechende Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen widerspricht nicht dem Verhaltensgebot nach Satz 1.“* (Schulgesetz für Baden-Württemberg 2006: 18-19)

In beiden Fällen zeigt sich, dass katholische Symbole durchaus ihren Platz in der öffentlichen Institution Schule haben, während u.a. das Kopftuch nicht zulässig ist. Der französische Staat, in dem das Gesetz viel weitgreifender ist, da er auch Schülerinnen betrifft, argumentiert, dass auffällige Symbole dem laizistischen Grundsatz des Staates zuwiderlaufen. Der Staat Württemberg argumentiert anders. Denn das Kopftuch wird verboten, „christliche und abendländische Bildungs- und Kulturwerte“, wie es heißt sind aber mit dem Erziehungsauftrag der Bildungseinrichtung verbunden.

In Österreich sind die staatlichen Regelungen in Bezug zum Islam anders. Dies ist historisch bedingt. Mit der Annektierung Bosniens 1908 wurde das *Islamgesetz* geschaffen, das bis heute noch maßgeblich die staatliche Politik gegenüber MuslimInnen bestimmt (Khorchide 2007: 24): *Islamgesetz 1912 Artikel 1: „Section 1: The adherents of Islam shall be granted recognition as religious community in the kingdoms and crown-lands represented in the Imperial Council [...] Section 2: The external legal conditions of the adherents of Islam shall*

be regulated on the basis of an autonomous administration, due consideration being given to state supervision by way of ordinances once the foundation and existence of at least one religious community has been achieved. Particular attention shall be paid in this respect to the relations of the religious organisations of the adherents of Islam living within the country with those in Bosnia and Herzegovina. A religious community having been established, the creation of charity foundations for religious purposes of Islam shall be permitted.” (der Islam)

Dass Muslime mit der Annektierung Bosniens mehr Rechte bekamen, lässt sich daraus begründen, dass die mehrheitlich muslimische Bevölkerung an das Habsburgerreich gebunden werden sollte, um die Annektierung nicht zu gefährden, da das serbische Königreich mit seinen großserbischen Expansionsplänen auch Ansprüche auf Bosnien und die Herzegowina stellte (Rumpler 1997: 561-570). 1979 wurde der Islam als öffentlich-rechtliche Körperschaft vollständig anerkannt (Khorchide 2007: 24).

Doch auch in Österreich beginnt die Diskussion um ein Kopftuchverbot. Wissenschaftsminister Hahn meinte in einem Interview in der *Presse* am 18.4.2008, dass er für ein Kopftuchverbot im öffentlichen Dienst sei, dies begründete er folgendermaßen: „*Es muss Aufgabe unserer säkularisierten Gesellschaft sein, aufklärerisch zu wirken.*“ (Salomon 2008) Während das Kopftuch nach Hahn nur für Angehörige des öffentlichen Dienstes verboten werden soll, ist er generell für ein Burka-Verbot im öffentlichen Raum (Salomon 2008). Auch wenn die Rechte von MuslimInnen nun ebenfalls in Österreich eingeschränkt werden sollen, haben MuslimInnen in Österreich dennoch verfassungsrechtlich verankert mehr Rechte als in Frankreich oder Deutschland. So findet hier u.a. islamischer Religionsunterricht in öffentlichen Schulen statt. Dies hat bedeutende Folgen für das Selbstverständnis und die Möglichkeiten von MuslimInnen in Österreich, da sie von staatlicher Seite weniger in eine Randposition gedrängt werden und sich anerkannter fühlen.

Interessant für diese Arbeit ist, dass einerseits religiöse Symbole des Christentums als Bestandteile des Erziehungsauftrages gesehen werden – oder christliche Symbole mit anderen Argumenten aus Schulen nicht ausgeschlossen werden – das Kopftuch hingegen ausgeschlossen wird. Es findet einerseits eine Betonung des Kopftuches statt, gleichzeitig wird definiert, dass dieses nicht zur europäischen Identität gehöre. So findet eine Konstituierung einer Mehrheitsgesellschaft statt, die per definitionem Angehörige des Islams – zumindest jene, die das Kopftuch tragen – ausschließt, aber auch den Islam, im Gegensatz zum Christentum, als nicht zugehörig definiert.

Struktur und Auswirkungen des Rassismus

Bevor auf Auswirkungen eines empfundenen Rassismus eingegangen werden kann, wird nun noch die Funktionsweise des Rassismus zusammengefasst, da dies Aufschluss auf Auswirkungen des Rassismus geben kann: Wesentliches Element des Rassismus ist es, essentialistische Kategorien zu schaffen, die dualistisch konstruiert werden. Es wird eine Wir-Identität und die Kategorie der *Anderen* geschaffen, so zum Beispiel zwischen dem *Westen* und dem *Rest* unterschieden. Unterschieden wird dann nur noch in diesen Kategorien, andere Unterschiede, wie auch Unterschiede innerhalb einer Kategorie werden irrelevant (Hall 1994: 167(a)), wobei *der Andere* als das Negativum des *Westens* definiert wird. Es handelt sich um eine Beschreibung des *Anderen* als Negativ-Setzung des *Westens*, als *Nicht-Westen*. Um dies vollbringen zu können, braucht es ein Konstrukt was dieser *Westen* überhaupt ist. Gleichzeitig kann erst durch eine Abgrenzung des *Westens* von einem *Anderen* der *Westen* sein Selbstverständnis entwickeln. (Hall 1994: 173-174(a)) Auch Kronsteiner schreibt, in Berufung auf Fatih Güc, dass das jeweils Fremde dem Individuum oder der Gruppe als Projektionsfläche für das eigene Böse und Verdrängte dient, oder für das Gute, das ihm/ihr fehlt (Kronsteiner 2003: 61).

Umgesetzt auf die spezifische Funktionsweise des Rassismus gegenüber muslimischen MigrantInnen und MigrantInnen der Zweiten Generation ist nun von speziellem Interesse, wie ein Rassismus gegenüber MigrantInnen und MuslimInnen strukturiert ist. Balibar beleuchtet das Phänomen der Arbeitsmigration und des Rassismus gegenüber MigrantInnen der Zweiten Generation und bezeichnet dies als *Klassen-Rassismus* (Balibar 1998(b): 257). Jene Bevölkerungsgruppen, die vorerst keinen festgeschriebenen Platz in einer Gesellschaft haben, sollen von Generation zu Generation auf dem Niveau der Verfügbarkeit für kapitalistische Ausbeutung oder als Reservearmee zur Verfügung stehen. Um dies zu gewährleisten werden ihnen generische Merkmale zugeschrieben (Balibar 1998(b): 257).³

Um einen Einblick in Erscheinungsformen des Rassismus gegenüber MuslimInnen zu bekommen, wird nun kurz auf den Orientalismusbegriff von Said eingegangen. *Orientalismus* ist die Beschäftigung des Westens über den Orient, der sich für Said als „*western style for dominating, restructuring, and having authority over the orient*“ (Said 2003: 3) darstellt. Es

³ Um zu verdeutlichen, dass rassistische Darstellungen seit Beginn eng mit dem Klassenkampf in Verbindung stehen, blickt Balibar in der Geschichte zurück und schreibt, dass es zwei Ursprünge gibt: Erstens die Darstellung des Adels als einer höheren *Rasse* um sich zu legitimieren und auf der anderen Seite wiederum die unteren Bevölkerungsschichten, die als niedrigere *Rassen* dargestellt, und der gleichzeitig die Fähigkeit zur Herausbildung einer eigenen Kultur abgesprochen wurde. Die Ethnisierung des Rassenbegriffes kam nach Balibar und Wallerstein erst später. (Balibar 1998(b): 251)

gehe bei den Annahmen des Westens über den Orient darum, diesen als unterlegen darzustellen, um somit gleichzeitig eine westliche Überlegenheit argumentieren zu können (Said 2003: 7). Sardar, der eine gute Zusammenfassung des Orientalismusbegriffes bezugnehmend auf Said darstellt, meint, dass der *Orientalismus* eine Ausbildungsform der behandelten Dichotomisierung des *Westens* und des *Rests* ist. Der Orientalismus ist ein universales Denksystem, das auf einer Unterscheidung zwischen Orient und Okzident aufbaut. Dies diene dazu, einen Raum als Orient zu fassen und diesen umzustrukturieren und zu beherrschen. Der Orient ist also eine Erfindung um kolonialisierte Völker zu beherrschen. (Sardar 2002: 103-105) Bezugnehmend auf die These Balibars, dass Unterscheidungen zwischen dem Westen und den Kolonialisierten durch die Migration ins Zentrum importiert werden, können diese Dichotomisierungen auch für MigrantInnen (der Zweiten Generation) muslimischen Glaubens in Europa herangezogen werden.

Dem Verständnis folgend, dass der Orientalismus ein Konstrukt ist, welches dazu dient eine Unterlegenheit des Orients gegenüber dem Westen zu postulieren, das aber nicht auf realen Beobachtungen basiert, kann geschlussfolgert werden, dass sich Jugendliche der Zweiten Generation muslimischen Glaubens mit Vorurteilen und Stereotypen konfrontiert sehen, die zumindest nicht in erster Linie einer realen Kultur oder Religion, sondern einem westlichen Selbstverständnis entsprechen um sich gegenüber anderen – hier einem Konstrukt des Orients – zu erhöhen. Deutlich wird das Konstrukt des Orients und mit ihr des Islams schon alleine dadurch, dass es nicht *die* islamische oder orientalische Kultur gibt, ja die Türkei, Bosnien und der arabischen Raum sehr unterschiedliche Traditionen und Werte besitzen.

Eine interessante Variante des Orientalismus beschreibt Kronsteiner in Anlehnung an Gingrich: den s.g. *Grenzlandorientalismus*. Dieser Begriff beschreibt den Orientalismus in Österreich. Österreich stellt ein Spezifikum dar, da es keine Kolonien hatte. Es gab in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie nur Kolonie-ähnliche periphere Anbindungen an das Zentrum der Habsburger Monarchie. Ein Orientalismus begründet sich also nicht in der Aufrechterhaltung der Kolonien, sondern hat eine andere Funktion, die sich aus der geographischen Lage und Geschichte Österreichs bedingt. So kamen die Osmanen in den zwei Türkenkriegen bis nach Wien. Kronsteiner schreibt, dass es demnach Österreichs Aufgabe war, die christlichen Grenzen gegen die islamische Welt zu verteidigen. Dieses Spezifikum – keine Kolonien, aber die Funktion der Verteidigung der Grenzen – macht das Spezifikum des *Grenzland-Orientalismus* aus. (Kronsteiner 2003: 47)

Wie wirkt sich nun dieser Diskurs über den *Anderen* aus? Wie reagieren MigrantInnen der Zweiten Generation auf eine wahrgenommene Stigmatisierung und das Fremdbild, das es über sie gibt? Fanon beschreibt in *Schwarze Haut, weiße Masken* wie Vorstellungen und Werte, die über den *Anderen* gebildet werden, auf diesen wirken. Fanon schreibt: „*Jedes kolonialisierte Volk – das heißt jedes Volk, in dem ein Minderwertigkeitskomplex entstanden ist, weil die lokale kulturelle Eigenart zu Grabe getragen wurde – situiert sich im Hinblick auf die Sprache der zivilisatorischen Nation, das heißt die Kultur der Metropole*“ (Fanon 1980: 14). Mit Sprache und Kultur der zivilisatorischen Nation meint er auch die als *weiß* konstruierten Werte annehmen, sich sogar zu wünschen selber *weiß* zu sein. Er nennt beispielsweise eine Form des Heilens auf den Antillen – seinem Herkunftsland – die darin besteht zu versuchen Personen *weiß* zu färben (Fanon 1980: 33). Es gleicht sogar nach Fanon der Wunsch respektiert zu werden dem Wunsch als *Weißer* anerkannt zu werden. Das heißt, so Fanon, dass der/die Kolonialisierte die Spaltung in *weiß* und *schwarz*, die durch den Kolonialismus geschaffen wurde, als in gut und böse oder schlecht anerkennt. Kolonialisierte wollen sich folglich zu dem *Guten*, also *Weißem* erheben. (Fanon 1980: 55, 61-62) Indem *Weißer*, wie es Fanon durchaus vereinfachend nennt, den Kolonialisierten das Menschsein aberkennen, versuchen Kolonisierte durch den Wunsch *weiß* zu sein den Weißen dazu zu bringen anzuerkennen, dass auch sie – die Kolonialisierten – Menschen sind. (Fanon 1980: 65) Das eigene Selbstverständnis oder Körperempfinden wird in Bezug auf den *Anderen* geschaffen, der bei Fanon der/die *Weißer* ist, „*der mich aus tausenden Details, Anekdoten, Erzählungen gesponnen hat*“ (Fanon 1980: 73). Das heißt, dass das Konstrukt, das über den *Anderen* geschaffen wird, von Personen übernommen wird, die unter diese *Anderen* subsumiert werden. Bei einer anfälligen psychischen Struktur führt dies, so Fanon, zu einem Zusammenbruch des Verhaltens als handelndes Subjekt. Und nur die *Weißer* können die Kolonialisierten nunmehr valorisieren. Dieser Wunsch *weiß* zu sein führt nach Fanon so weit, dass junge AntillianerInnen sich als *Weißer* fühlen und sich von Schwarzen abgrenzen, die alleine in Afrika wohnen würden, und nicht französische StaatsbürgerInnen sind. Dies gelingt bis zu einer eventuellen Migration nach Europa, in der sowohl AntillianerInnen, als auch AfrikanerInnen mit dunkler Hautfarbe als *Neger* bezeichnet werden. AntillianerInnen realisieren somit, dass sie unter diese Kategorie, von der sie sich bemühten abzugrenzen, subsumiert werden. (Fanon 1980: 96)

Wozu dienten nun diese Ausführungen? Was haben Kolonialisierte und Menschen schwarzer Hautfarbe mit muslimischen Jugendlichen der Zweiten Generation in Österreich gemein?

Allen gemein ist eine Ausgrenzung und Stigmatisierung als anders, auch wenn sich die Intensität dieser Ausgrenzungen und Stigmatisierungen unterscheidet, bleibt der Grundmechanismus der gleiche. Fanon stellt dar, wie wirkungsmächtig ein Diskurs über *den Anderen*, den auch muslimische Jugendliche am eigenen Leib erfahren, sein kann, wie prägend er für die Individuen sein kann, vor allem wie stark die fremdbestimmten Kategorien in der Selbstdefinition wirken. Die eigene Identität wird, wie dies in mehrfacher Weise nun ausgeführt wurde, von Fremdbildern und Stigmatisierungen geprägt.

Hall meint nun, dass die Kategorisierung als *schwarz*, die dem Ausschluss dient, von jenen, die dadurch ausgeschlossen werden, aufgegriffen und als positive Selbstbezeichnung uminterpretiert werden kann. Gleichzeitigkeit kann die Selbstbezeichnung als *schwarz* dazu dienen, eine kollektive Identität von all jenen, die ausgeschlossen werden, zu schaffen. (Hall 1994(b): 15) Dennoch ist bei dem Versuch der Schaffung einer selbstständigen und selbstbewussten Identität bei einer Selbstdefinition als *schwarz* aus den Fremdbildern nicht auszurechnen, der herrschende Diskurs muss Ausgangspunkt einer schwarzen Identitätspolitik sein, solange „*diese mit rassistischen Strukturen der Ausschließung und Marginalisierung konfrontiert sind*“ (Mehlem et al. 1994: 9). Dennoch, statt einer organisierten, wird schwarz sein zu einer „organisierenden Kategorie“, womit aus der Position der Sprachlosigkeit entkommen werden kann (Hall 1994(b): 15). Mit diesen Überlegungen ist man schon mitten drinnen im nächsten Abschnitt über Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation. Zu fragen ist, inwiefern eine *schwarze* auf der einen Seite und eine ethnische oder religiöse Identität auf der anderen Seite, die beide mit Stigmatisierungen konfrontiert sind, zu vergleichen sind. Denn eine ethnische oder religiöse Identität begründet sich nicht aus einem Konstrukt, einer Vereinheitlichung von etwas, was nicht einheitlich ist. Wo dennoch eventuelle Parallelen liegen können, wird im Abschnitt über Bewältigungsstrategien nachgegangen.

1.5 Zusammenfassende und überleitende Bemerkungen

Eine identitäre Verortung muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation ist von mehreren Themen geprägt:

Erstens der Diskrepanz zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft und damit verbunden unterschiedlichen Erwartungen von ethnischen Kontakten und Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft, wodurch auch Loyalitätsprobleme verursacht werden. Eine identitäre Verortung kann so unter dem Blickwinkel der Verortung im Spannungsfeld zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft verstanden werden. Sich als TürkIn zu definieren kann eine Reaktion auf Erwartungen seitens herkunftsethnischer Kontakte sein, um eben diesen Erwartungen zu entsprechen.

Zweitens sind Problemen mit der Mehrheitsgesellschaft prägend. So sind zum Beispiel Ausschlussprozesse für eine identitäre Verortung bedeutend. So fühlen sich vor allem Jugendliche türkischer Herkunft von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft ausgeschlossen und es wurde aufgezeigt, dass eine ethnische Identität eine Reaktion hierauf sein kann. Auch Stigmatisierungen von Angehörigen der Zweiten Generation durch Angehörige der Mehrheitsgesellschaft sind für eine Identität muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation prägend. So ist z.B. die Identität als TürkIn oder MuslimIn nicht nur durch eine Verbindung zum Herkunftsland zu erklären, sondern um Begründungen für eine identitäre Verortung geben zu können, sind Prozesse mit zu berücksichtigen, wie es zu dieser identitären Verortung gekommen ist. So können Fremdbezeichnungen übernommen und positiv gesetzt werden. Dies ist eine Reaktion auf Zuschreibungsprozesse von der Mehrheitsgesellschaft und keine Verortung in Reaktion auf herkunftsethnische Kontakte. Das Herkunftsland kann auch von Relevanz werden, weil es durch Zuschreibungsprozesse von der Mehrheitsgesellschaft diese Wichtigkeit verliehen bekommt. Ein anderes Beispiel, in dem Ethnizität aufgrund einer Bedeutungszuschreibung seitens der Mehrheitsgesellschaft, nicht der Herkunftsgesellschaft, wichtig ist, ist der beschriebene Wandel der Bedeutung von Ethnizität. Traditionen können an Bedeutung verlieren, dafür aber herkunftsethnische Kontakte verbindende Probleme in der Residenzgesellschaft an Bedeutung gewinnen.

So ist also identitäre Verortung eng mit Erwartungen an muslimische Jugendliche der Zweiten Generation verbunden, sowie mit Problemen, die durch herkunftsethnische Kontakte oder Angehörige der Mehrheitsgesellschaft verursacht sind.

Wie gezeigt werden wird, haben identitäre Verortungen daher auch eine wichtige Bedeutung in Bewältigungsstrategien. Denn identitäre Verortungen sind Wege auf genannte Probleme zu reagieren. Dabei ist interessant, dass Probleme die Art der Identität und auch – wie im nächsten Kapitel gezeigt wird – die Art der Bewältigungsstrategien mitprägen. So kann eine Identität als TürkIn aufgrund eines Anpassungsdrucks seitens der Herkunftsgesellschaft erfolgen und kann gleichzeitig eine Bewältigungsstrategie darstellen, um mit eben diesem Druck umgehen zu können. Oder eine Identifikation als TürkIn kann auch als Reaktion auf einen Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft erfolgen, was wiederum eine andere Bewältigungsstrategie darstellt.

2. Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation

2.1 Einleitung

Im vorangegangenen Kapitel wurde ausgeführt, dass muslimische Jugendliche der Zweiten Generation Schwierigkeiten haben eindeutig zu definieren, wo sie dazugehören. Sie befinden sich in einem Spannungsfeld zwischen Mehrheits- und Herkunftsgesellschaft. Auch wurde behandelt, welche Bedeutung Fremdzuschreibungen in der identitären Verortung der Jugendlichen haben.

In diesem Kapitel wird behandelt, welche Strategien muslimische Jugendliche der Zweiten Generation entwickeln, um mit Problemen, die aufgrund ihrer spezifischen Stellung in der Gesellschaft entstehen können, umzugehen. Wie bereits besprochen, können identitäre Verortung und Bewältigungsstrategien eng miteinander verknüpft sein. Daher wird auf zwei bedeutende Identitätsmerkmale – Religion und Ethnizität – eingegangen, um innerhalb dieser nach möglichen Bewältigungsstrategien zu suchen. Fühlen sich muslimische Jugendliche der Zweiten Generation stark der Herkunftsgesellschaft verbunden, kann dann vielleicht Religion als traditionelle Ressource gesehen werden, Probleme zu lösen? Fühlen sich Jugendliche der Herkunftsgesellschaft nicht verbunden, kann dann ebenso eine verstärkte Zuwendung zur Religion die Funktion haben, Probleme lösen zu können? Es soll also nicht die religiöse oder ethnische Identität an sich, sondern die Anwendung religiöser und/oder ethnischer Elemente in der Auseinandersetzung mit der Umwelt beleuchtet werden.

Zu Anfang wird der Begriff der Bewältigungsstrategie erläutert und seine Verwendung in dieser Arbeit. Anschließend werden Bewältigungsstrategien behandelt. Im empirischen Teil werden mehrere Bewältigungsstrategien herausgearbeitet, die von den InterviewpartnerInnen geschildert wurden. Schwerpunktmäßig werden Bewältigungsstrategien mittels identitärer Verortung und die Auswirkungen von Vorurteilen auf Bewältigungsstrategien beschrieben. Aber auch Bewältigungsstrategien, die keinen Einfluss auf identitäre Verortungen ausüben, werden beschrieben.

Im theoretischen Teil werden aber ausschließlich Bewältigungsstrategien mittels ethnischer und religiöser Identität behandelt. Dies begründet sich daraus, dass diese auch in den inhaltsanalytischen Auswertungen den Schwerpunkt der Bewältigungsstrategien bilden.

2.2 Was sind Bewältigungsstrategien?

Der Begriff der Bewältigungsstrategie stammt aus der Psychologie. Er beschreibt Strategien, wie mit psychischem Stress umgegangen wird. Der Begriff wurde von SoziologInnen übernommen und ist auch in der Migrationssoziologie – etwa bei Hämmig – von Bedeutung. Auch in dieser Arbeit wird er verwendet, erfährt aber eine Anpassung, wie dies nach der Beschreibung der psychologischen Definition von Bewältigungsstrategien erläutert wird.

psychologische Definition von Bewältigungsstrategien

Coping wird definiert als „effort to manage psychological stress“ (Lazarus 1999: 11) oder genauer als „*what we do and think in an effort to manage stress and the emotions associated with it – whether or not these efforts are successful.*“ (Lazarus R./Lazarus B. 1994: 152-153) oder als “things that people do to avoid being harmed by life-strains” (Pearlin/Schooler 1978: 2). Copingstrategien sind also Strategien, wie mit Stress umgegangen wird. Hierbei wird davon ausgegangen, dass beispielsweise soziale Isolation, Migration und Rassismus Stressreaktionen hervorrufen (Lazarus 1999: 38). Stress wird definiert als „*unspezifische Reaktion auf eine Herausforderung, Anforderung oder Überforderung*“, dies sind sowohl Anforderungen, die man an sich selber stellt, als auch von anderen gestellt bekommt (Hämmig 2000: 118).

Es geht nicht unmittelbar darum, ein Problem zu lösen, sondern Wege für sich zu finden, besser zurechtzukommen. Bewältigungsstrategien können problemzentriert oder gefühlszentriert sein. Problemzentrierte Bewältigungsstrategien dominieren, wenn die Umstände, die Stress erzeugen, als veränderbar eingeschätzt werden. Umgekehrt, wenn Umstände als nicht veränderbar eingeschätzt werden, dominieren gefühlszentrierte Bewältigungsstrategien (Lazarus 1999: 121). Bei einem gefühlszentrierten Coping wird die Situation umgedeutet. Als Beispiele nennt Hämmig, dass eine bedrohlich erscheinende Situation neu bewertet wird und als Herausforderung erscheint, oder eine schwierige Situation als unwichtig bewertet wird (Hämmig 2000: 119). Noh et al. stellen problemzentrierte Bewältigungsstrategien dem Erdulden einer schwierigen Situation gegenüber. Mögliche Vorteile in problemzentrierten Bewältigungsstrategien sehen sie in einer Reduktion von Hilflosigkeit (Noh et al.: 194) und in einem Wiederfinden der persönlichen Kontrolle in stressreichen Situationen (Noh et als: 195). Durch problemzentrierte Bewältigungsstrategien

kann aber auch ein Konflikt eskalieren während durch ein Erdulden der Situation direkte Feindseligkeiten vermieden werden können (Noh et al.: 194).

Da, wie Lazarus meint, es von der Definition der Situation abhängig ist, welche Bewältigungsstrategien zum Einsatz kommen, sind Bewältigungsstrategien keine immer gleich bleibenden Muster, sondern wandeln sich in Reaktion auf eine Situationsveränderung (Lazarus R./Lazarus B. 1994: 153). Bewältigungsstrategien können aber nicht nur eine Reaktion auf eine Situation sein, sondern auch eine stresserzeugende Situation antizipieren (Lazarus R./Lazarus B. 1994: 152-153).

Bewältigungsstrategien sind zwar von der Situation abhängig, Lazarus räumt aber ein, dass diese von den persönlichen Dispositionen, einem Ziel, einem Glauben beeinflusst werden können (Lazarus 1999: 104). Auch zur Verfügung stehende Ressourcen beeinflussen das Coping, da Coping eine Strategie ist, wie mit den zur Verfügung stehenden Ressourcen umgegangen wird (Hämmig 2000: 120). Gewisse Faktoren können auch das Nutzen von Ressourcen verhindern, wie „Persönlichkeitsdispositive“, „*internalisierte kulturelle Werte und Normen bezüglich der Angemessenheit bestimmter Verhaltensweisen oder Gefühle*“, „psychologische Defizite“, „Mangel an Geld“, „ein verwehrtter Zugang zu gewissen Institutionen“ oder das „Bedrohungsniveau“ (Hämmig 2000: 120).

Für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation bedeutet dies zusammengefasst vier Punkte, die es aus einem psychologischen Blickwinkel auf Bewältigungsstrategien zu berücksichtigen gilt:

Erstens: Bewältigungsstrategien sind in erster Linie von der Situation abhängig. Wenn der Glaube, Ziele, persönliche Einstellungen eine Rolle spielen, dann eine untergeordnete.

Zweitens: Persönliche Eigenschaften und der Glaube haben aber dennoch einen Einfluss auf gewählte Bewältigungsstrategien.

Drittens: Passive Bewältigungsstrategien werden angewandt, wenn das Problem als nicht veränderbar erscheint.

Viertens: Da Bewältigungsstrategien zwar von Charaktereigenschaften beeinflusst werden, aber von den Situationen abhängig sind, wird es nicht möglich sein, für Personen typische Bewältigungsstrategien auszumachen.

Verwendung des Begriffes in dieser Studie

In dieser Arbeit sind identitäre Verortungen in ihrer Bedeutung als Bewältigungsstrategien von Interesse. Es wurde ausführlich dargestellt, dass identitäre Verortungen maßgeblich durch Fremdzuschreibungen und Vorurteile seitens der Mehrheitsgesellschaft gegenüber dem eigenen ethnischen Hintergrund und/oder der Religion mitbestimmt sind. Auch wurde dargestellt, dass identitäre Verortungen nicht nur durch Vorurteile geprägt sind, sondern auch ein wichtiges Feld darstellen, Belastungen, die durch z.B. Stigmatisierungen entstehen, zu bewältigen. Nach Hall werden Fremdbeschreibungen übernommen und zu einer organisierenden (selbstbestimmten) statt organisierten (fremdbestimmten) Kategorie (Hall 1994(b):15). Hierdurch kann z.B. eine Positiv-Bewertung der Bedeutung der Herkunftsethnie erfolgen, die durch Vorurteile als negativ erlebt wurde.

Aber nicht nur in Bezug auf die Mehrheitsgesellschaft kann identitäre Verortung eine Bewältigungsstrategie darstellen. So kann etwa durch ein explizites Bekenntnis zur Herkunftsethnie eine Entlastung eintreten, wenn Loyalitätsansprüche seitens herkunftsethnischer Kontakte belastend wirken. Dies sind nur einige Beispiele vorweg, um zu verdeutlichen warum es geht: Identitäre Verortung, die ein wesentliches Problem muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation darstellt, kann zu einer Bewältigungsstrategie umgeformt werden.

Um identitäre Verortungen als Bewältigungsstrategien fassen zu können, muss herausgefunden werden, wann ein Problem besteht, dass durch identitäre Verortung bewältigt wird. Denn es liegt auf der Hand, dass nicht jede identitäre Verortung eine Bewältigungsstrategie darstellt. Wie im Titel der Arbeit dargestellt, kann es – *muss also nicht* – eine Bewältigungsstrategie sein, sich als MuslimIn oder TürkIn zu bezeichnen. Die reine Selbstbezeichnung alleine stellt keine Bewältigungsstrategie dar. Wird aber, um beim Beispiel des Titels zu bleiben, die Selbstbezeichnung als MuslimIn getätigt um mit Problemen zurechtzukommen, dann stellt dies eine Bewältigungsstrategie dar. So wurden bei der Auswertung der Interviews nur jene identitären Verortungen als Bewältigungsstrategien identifiziert, die den Versuch beschreiben, mit einem Problem zurechtzukommen, sei dies nun in Form einer Lösung des Problems oder in einer anderen Form. Hierbei ist es entscheidend, die InterviewpartnerInnen rückblickend, nicht nur den Ist-Zustand, erzählen zu lassen. Denn wenn momentan keine Probleme vorhanden sind, ist es nicht klar, ob Probleme bewältigt wurden, also Bewältigungsstrategien angewandt wurden, und daher keine Probleme mehr

existieren, oder ob einfach keine Probleme vorhanden sind. Werden aber Rückblicke getätigt, kann der Verlauf erkannt werden, wann Probleme vorhanden waren und wie mit diesen umgegangen wurde.

Anknüpfend an den psychologischen Begriff von Bewältigungsstrategien ist entscheidend, dass es bei Bewältigungsstrategien nicht darum geht, Lösungen für ein Problem zu finden, sondern die Belastung für sich zu reduzieren. Denn der Begriff der Bewältigungsstrategie geht ja davon aus, dass Stress reduziert, nicht unbedingt Probleme gelöst werden.

Um den Begriff der Bewältigungsstrategie in dieser Studie aber sinnvoll verwenden zu können, bedarf es einiger Abänderungen. So ist die Annahme der Situationsabhängigkeit von Bewältigungsstrategien für diese Studie nicht passend. Da identitäre Verortungen in ihrer Bedeutung als Bewältigungsstrategien betrachtet werden, liegt es auf der Hand, dass identitäre Verortungen – auch wenn sie in Reaktion auf Probleme entwickelt werden und eine Bewältigungsstrategie darstellen – nicht von der Situation abhängig sein müssen. Die Annahme ist, dass identitäre Verortungen, die als Bewältigungsstrategien entwickelt wurden, die Identität nachhaltig mitbestimmen können. Es wird im empirischen Teil aber auch gezeigt, dass identitäre Verortungen auch nur Reaktion auf eine spezielle Situation sein können und keine prinzipiellen identitäre Verortungen darstellen. Um dies an einem Beispiel – wobei ich hier einem empirischen Ergebnis vorgreife – zu verdeutlichen, kann Religion nur situativ an Bedeutung gewinnen und der Bewältigung von Problemen dienen, ohne dass gefestigte religiöse Einstellungen vorhanden wären. Religion gewinnt in diesem Fall nur in dem Moment an Bedeutung, wenn sie von Nutzen ist, als funktionierende Strategie gesehen wird, das Problem zu bewältigen. Oder aber Religion hat prinzipiell eine wichtige Bedeutung für die eigene identitäre Verortung. Hierbei kann die Bedeutungsgewinnung eine Reaktion auf Probleme sein, nur ist sie nicht von der Situation abhängig.

2.3 Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation

Es werden gefühlszentrierte Bewältigungsstrategien beschrieben und Bewältigungsstrategien mittels ethnischer und religiöser Identität, die nach Hämmig als soziokulturelle Bewältigungsstrategien bezeichnet werden können. Es wird also nicht ganz die Unterteilung in gefühlszentrierte und problemzentrierte Bewältigungsstrategien – wie dies in der psychologischen Definition von Bewältigungsstrategien besprochen wurde – übernommen, sie dient aber dennoch als Orientierungsrahmen.

2.3.1 Gefühlszentrierte Bewältigungsstrategien

Oft können nur schwer oder gar nicht bestimmte Stressoren ausfindig gemacht werden. Die Ursachen von Stress sind oft eine „unsichtbare und anonyme Gesellschaft“ sowie Loyalitäts- und Rollenkonflikte, dadurch auch Eltern-Kind Konflikte. Oft ist hier weder eine Lokalisierung von Problemen, noch eine Problemlösung möglich. (Hämmig 2000: 126/177) Der Rückzug als emotionszentriertes Coping wird von Jugendlichen der Zweiten Generation als letzter Ausweg gesehen, wenn andere Bewältigungsstrategien versagen. So beschreibt Hämmig den emotionalen Rückzug, eine emotionale Resignation, die sich im Gefühl ohnmächtig zu sein und die eigenen Handlungsergebnisse nicht kontrollieren zu können, ausdrückt. Dies tritt ein, wenn die Einschätzung erfolgt, dass trotz Bemühungen keine Erfolge erbracht werden können. Dies wird auch mit „erlernter Hilflosigkeit“ oder „übergeneralisierter Misserfolgserwartung“ bezeichnet (Hämmig 2000: 128, 178).

2.3.2 Ethnische Identität und religiöse Identität als Bewältigungsstrategien

Identitäre Verortung als Bewältigungsstrategie ist im Zentrum des Erkenntnisinteresses dieser Arbeit. Hier kann eine Anlehnung an Hämmigs Kategorie der „kollektiven, soziokulturellen Problemlösungs- bzw. Stressbewältigungsversuche“ erfolgen. Unter anderem werden von ihm die „Beibehaltung oder Wiederbelebung der Werte und Normen der Herkunftskultur“ als Bewältigungsstrategie genannt (Hämmig 2000: 128-129). Es stellt sich aber die Frage, ob für die Zweite Generation eine besondere Ausformung dieses Beibehaltens oder Wiederbelebens besteht. Inwiefern kann es überhaupt ein Beibehalten sein? Beibehalten bedeutet ja, dass man vorher etwas hatte, das man nicht aufgibt. Bei der Zweiten Generation besteht aber gerade oft

ein Problem, dass eine eindeutige Verortung nicht leicht zu treffen ist. Die Zweite Generation wurde nicht im Herkunftsland sozialisiert und erfuhr die Herkunftskultur als Minderheitenkultur, die in der Residenzgesellschaft nicht selbstverständlich ist. Dies muss bei Bewältigungsstrategien, die die Herkunftsgesellschaft als Ressource nimmt, berücksichtigt werden. Auch muss berücksichtigt werden, dass die eigene Verortung, wie beschrieben wurde, von Vorurteilen seitens der Mehrheitsgesellschaft geprägt ist. Welchen Einfluss haben Vorurteile bei der Entwicklung von Bewältigungsstrategien? Auch diese Frage gilt es zu verfolgen.

In diesem Unterkapitel sollen Bewältigungsstrategien behandelt werden, die einhergehen mit ethnischer und religiöser Orientierung. Oder anders gesagt: Inwiefern kann eine ethnische oder religiöse Identität dazu dienen, mit Problemen zu Recht zukommen, die durch spezifische Probleme der Zweiten Generation verursacht werden?

Definition ethnischer und religiöser Identität

Bevor auf die Bewältigungsstrategien eingegangen wird, werden ethnische und religiöse Identitäten definiert und eine Abgrenzung zwischen beiden Identitäten getroffen. Nach Hillman sind Ethnien: *„Menschenkollektive, die kulturell, sprachlich, sozial, geschichtlich und mitunter auch genetisch eine Einheit bilden“* (Hillmann 1994: 198). Giddens definiert Ethnizität als *„kulturelle Praktiken und Einstellungen, durch die sich eine Gemeinschaft von einer anderen unterscheidet. Mitglieder ethnischer Gruppen betrachten sich selbst als von anderen Gruppierungen einer Gesellschaft kulturell verschieden und werden von diesen auch so wahrgenommen“* (Giddens 1999: 232). Kriterien der Unterscheidung von ethnischen Gruppen sind für Giddens u.a.: Sprache, Geschichte oder Herkunft und die Religion (Giddens 1999: 232). Ein weiterer Aspekt wird von Weber in seinem Aufsatz *Ethnische Gemeinschaften* betont: *„Ethnische Gemeinsamkeit“* ist ein die *„Vergemeinschaftung erleichterndes Moment“*, aber nicht selbst Gemeinschaft (Weber 2001: 175). Es können aber durch Gemeinschaften *„ethnische Gemeinsamkeitsgefühle“* entstehen. Weber nennt hier die politische Gemeinschaft, die Sprache und eine *„durch ähnliche religiöse Vorstellungen bedingte Gleichartigkeit der rituellen Lebensreglementierung“* (Weber 2001: 176-178).

Bei ethnischer Identität kann also Religion von wichtiger Bedeutung sein. Smith (1978) und Yang und Ebaugh (2001) beschäftigen sich mit genau diesem Verhältnis von Religion und Ethnizität am Beispiel der USA. Smiths These ist, dass in der Migration eine dynamische Beziehung zwischen Ethnizität und Religion besteht. In der Migration werden Kultur und

Religion verändert (Smith 1978: 1158), wobei Smith davon ausgeht, dass religiöser Identifizierung innerhalb der ethnischen Identität eine wichtigere Rolle als vor der Migration zukommt (Smith 1978: 1161, 1165). Die religiöse Identität verändert sich hierbei gleichzeitig. So kann zum Beispiel mehr Wert auf die schriftliche religiöse Überlieferung als auf Traditionen gelegt werden (Smith 1978: 1180), es werden in einem Ringen um Anerkennung in der Residenzgesellschaft religiöse Ereignisse stärker betont (Smith 1978: 1179), und/oder es können ökumenische oder universelle Bestrebungen erfolgen (Smith 1978: 1184). Auch Yang und Ebaugh sehen eine Veränderung der Religion in der Migration. „Transplantation is a process of transformation“ (Yang/Ebaugh 2001: 270) schreiben sie. Ähnlich wie Smith gehen auch Yang und Ebaugh davon aus, dass Religion eine der wichtigsten Ressourcen ist, die ethno-religiöse Identität in der Migration zu reproduzieren und mit der neuen Situation zurechtzukommen (Yang/Ebaugh 2001: 269). Religion dient der Erhaltung von Ethnizität, die Religion erfährt aber eine Veränderung in der Migration, die aufgrund eines anderen Umfeldes bedingt ist. U.a. meinen sie, dass die Bedeutung der religiösen Versammlungsorte sich verändern kann, da diese einen Ort bieten, wo MigrantInnen unter sich sind (Yang/Ebaugh 2001: 274). Es erweitern sich auch die Serviceangebote für die Mitglieder einer Gemeinde. Oft im Unterschied zu den Herkunftsländern geht es nicht nur um Gottesdienst, sondern die religiöse Gemeinde übernimmt weitere Funktionen. Es handelt sich nicht mehr alleine um einen Platz zum Beten, sondern soziale Aktivitäten finden dort statt (Yang/Ebaugh 2001: 275, 278). Auch nennen die AutorInnen eine Rückkehr zu theologischen Wurzeln als Merkmal der Veränderung in der Religion. Dies ist auch dadurch begründet, dass Anpassungen der Religion an die veränderte Umwelt in der Migration theologisch gerechtfertigt werden müssen. Und auch der Kontakt mit unterschiedlichen Kulturen in der Migration führe zu einer Beschäftigung mit den eigenen religiösen Grundlagen (Yang/Ebaugh 2001: 278). Auch kann die Beschäftigung mit religiösen Grundlagen dazu dienen, eine Vereinigung verschiedener religiöser Subtraditionen in der Migration zu fördern (Yang/Ebaugh 2001: 279).

Zusammenfassend ist Religion einerseits also Teil der ethnischen Identität und kann auch eine Erhaltung der Ethnizität unterstützen. Andererseits kann Religion in der Migration sich von ethnischen Traditionen lösen. Diese Unterscheidung ist von zentraler Bedeutung für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation. So wird im Folgenden ethnische Identität und Religion separat behandelt, um mögliche eigene Tendenzen in der Religion herausarbeiten zu können. Religion kann aber sehr wohl auch ethnische Identität beinhalten, wie dies auch behandelt wird.

2.3.2.1 Bewältigungsstrategien mittels ethnischer Orientierung

Ethnische Orientierung und auch die Ambivalenz in der Zuordnung zu Herkunfts- und/oder Residenzgesellschaft wurde im ersten Kapitel besprochen. Hier soll es nun darum gehen, inwiefern eine ethnische Identität eine Funktion als Bewältigungsstrategie haben kann. Wie gezeigt wird, kann durch eine ethnische Orientierung auf Ausschlusserfahrungen und Diskriminierungen sowie auf Orientierungsprobleme zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft geantwortet werden und eine positive, stabile Identität erzeugt werden. Somit kann eine ethnische Identität als Bewältigungsstrategie fungieren.

Re-Ethnisierung als Bewältigungsstrategie

Eine ethnische Orientierung ist bei der Zweiten Generation stark von den Eltern beeinflusst. Nur zu einem geringen Prozentsatz findet bei Kindern von Eltern ohne ethnische Orientierung eine ethnische Orientierung statt. Mehrheitlich (zu 87%) haben Kinder von Eltern ohne ethnische Orientierung ebenfalls keine ethnische Orientierung (Weiss/Strodl 2007: 118). Auffälliger Unterschied zwischen einer ethnischen Orientierung der ersten und der Zweiten Generation ist, dass die erste Generation auf eine Sozialisation in der Herkunftsgesellschaft zurückgreifen kann, eine ethnische Orientierung die Verbindung zur Heimat dadurch darstellen kann. Bei der Zweiten Generation kann, bei einer ethnischen Orientierung der Eltern und herkunftsethnischen Kontakten auch eine ethnische Sozialisation eine Rolle spielen, eine ethnische Identifizierung ist aber, wie bereits behandelt wurde, nicht in dem Maße selbstverständlich. Vor allem bei einer Re-Ethnisierung der Kinder von assimilierten Eltern könnte es sich um eine Reaktion auf enttäuschte Aufstiegserwartungen handeln (Weiss/Strodl 2007: 117).

Eine (Re-) Ethnisierung trifft nach Skrobanek dann zu, wenn eine bedrohte Identität gesichert werden muss. Skrobanek definiert dies folgendermaßen: *„(Re-)Ethnisierung präferierende Personen ziehen sich verstärkt auf gruppenspezifische Kapitalien der Eigengruppe zurück und werten diese gegenüber den Kapitalien der betreffenden ‚diskriminierenden‘ Fremdgruppe auf, um eine positive soziale Identität zu erlangen und langfristig zu erhalten. [...] Es geht also primär um die Aktivierung von ‚Modellen‘ der Abgrenzung und Verselbstständigung der im sozialen Vergleich unterlegenen Gruppe“* (Skrobanek o.J.: 12).

Ursachen für Ethnisierung können Fremdendfeindlichkeit seitens der Mehrheitsgesellschaft, fehlende Anerkennung, Druck zur Anpassung, Barrieren für eine geplante Aufwärtsmobilität

und Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft sein. Es kann sich also um eine reaktive Identität handeln, entwickelt aufgrund von Ausschlusserfahrungen aus der Mehrheitsgesellschaft. Nieke schreibt, dass aufgrund von Ausschlusserfahrungen aus der Mehrheitsgesellschaft oft nichts anderes übrig bleibt, als sich „auf seine Besonderheiten zurückzuziehen“ (Nieke 1991: 16; zit. nach Hämmig 2000: 130). Auch Orientierungslosigkeiten sowie Loyalitätskonflikte zwischen der Herkunfts- und der Residenzkultur sind nach Hämmig Ursachen dafür, an einem Nationalismus fest zu halten (Hämmig 2000: 130-131).

Skrobanek kommt allerdings zum Ergebnis, dass nicht Diskriminierung Ursache für eine ethnische Ausrichtung ist, sondern umgekehrt ein ethnisches Milieu die wahrgenommene Diskriminierungswahrscheinlichkeit erhöht, da die Mehrheitsgesellschaft ethnische Praktiken nicht anerkennt (Skrobanek 2007: 41). Erst in zweiter Instanz kann es zu Reaktionen kommen, wenn ethnisches Verhalten Diskriminierungen hervorruft. Eine Reaktion kann hierbei eine verstärkte Zuwendung zur ethnischen Kultur sein. (Skrobanek o.J.: 42)

Durch ethnische Identität als Bewältigungsstrategie können „kulturelle Überlegenheitsgefühle“, „Nationalstolz“, Kollektivbewusstsein und Solidarität geschaffen werden. Es kann eine Identität geschaffen werden, die ein Gefühl der Stabilität erzeugt und somit Spannungen und Stress abbaut. (Hämmig 2000: 130-131)

Ethnische Segregation als Bewältigungsstrategie

Eine etwas anders definierte Bewältigungsstrategie ist die ethnische Segregation, da hier nicht die Einstellungsebene, sondern die Handlungsebene von Relevanz ist (Hämmig 2000: 132). Ethnische Segregation kann Bewältigungsstrategie sein, da sie einer Stärkung der eigenen Identität dienen kann und/oder hilft mit Problemen, die aufgrund der Anforderungen zweier Kulturen an Jugendliche der Zweiten Generation gestellt werden, zurechtzukommen. So kann ein herkunftsethnisch homogener Freundeskreis u.a. gesucht werden, um Bestätigung zu erhalten und den „Gemeinsamkeitsglauben“ zu bestärken. (Hämmig 2000: 133) Eine ethnische Segregation kann auch dafür genutzt werden, Spannungen sowohl mit den Eltern als auch der Mehrheitsgesellschaft zu reduzieren, in dem die Ethnisierung einem sozialen Rückzug in ethnisch homogene Kontakte dient, womit einerseits eventuelle Konflikte mit den Eltern, die durch den Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft entstehen können, sowie Konflikte mit der Mehrheitsgesellschaft vermieden werden können (Hämmig 200: 179). Für

einen sozialen Rückzug sind „Orientierungsunsicherheiten“ und „Fremdheitsgefühle“ verantwortlich (Hämmig 2000: 382).

Eigenethnische Freundschaften können aber nicht nur einem sozialen Rückzug dienen, sondern können auch eine Hilfestellung bieten, um mit den Anforderungen beider Kulturen zurechtzukommen, ohne sich von einer der beiden abzuschotten. Eigenethnische Freundschaften können vor Infragestellungen und einem Rechtfertigungsdruck seitens der Mehrheitsgesellschaft schützen, wenn sich Jugendliche der Zweiten Generation diesen ausgesetzt fühlen. Dies trifft für Weiss und Strodl besonders bei Mädchen türkischer Herkunft zu. (Weiss/Strodl 2007: 111)

Rückkehrwunsch als Bewältigungsstrategie

Im Zusammenhang mit ethnischer Identität wird abschließend noch der Rückkehrwunsch erwähnt. Dieser ist nicht nur bei der ersten, sondern auch noch bei der Zweiten Generation vorhanden. Die erste Generation von ArbeitsmigrantInnen hat eine Rückkehr oft als fixen Plan, auch wenn er vielfach nicht verwirklicht werden kann. Dieser ist Teil des Migrationsprojektes seit Beginn der Migration. Bei der Zweiten Generation handelt es sich bei einem Wunsch zurückzukehren eher um eine Reaktion auf Fremdheitsgefühle und das Gefühl der Unvereinbarkeit der Herkunfts- und der Aufnahmegesellschaft. (Hämmig 2000: 382-383) Im Gegensatz zur ersten Generation meint Hämmig in Anlehnung an Boos-Nünnig, dass es sich nicht um eine Vollendung eines Migrationprojektes handele sondern helfe, in der Residenzgesellschaft besser zurechtzukommen. Durch die Absicht einer Remigration erscheinen Probleme in der Residenzgesellschaft als temporär. (Hämmig 2000: 185) Hierbei handelt es sich um eine defensive Bewältigungsstrategie, womit eine „aktive, problemzentrierte Auseinandersetzung“ (Hämmig 2000: 186) verhindert wird. Weiters wird durch eine Rückkehrperspektive ein Gefühl der Zugehörigkeit und Gemeinsamkeit auch mit den Eltern verstärkt (Hämmig 2000: 187). Hämmig sieht in einer Rückkehrperspektive der Zweiten Generation keine Herkunftsorientierung, sondern Entwurzelungs- und Entfremdungsgefühle sowie eine Reaktion auf Diskriminierungserfahrungen (Hämmig 2000: 187).

Eine Ethnisierung der Identität kann also zusammenfassend bei der Zweiten Generation Antwort auf Diskriminierungen seitens der Mehrheitsgesellschaft sein. Sie kann z.B. einer Sicherung der eigenen Identität dienen, eine Form der Artikulation von Konflikten mit der

Mehrheitsgesellschaft darstellen, indem diese auf eine kulturelle Ebene verlagert werden und sie kann einem Abbau von Spannungen dienen durch einen Rückzug in ethnisch homogene Kontakte. Ein *Rückkehr*-Wunsch kann Probleme in der Residenzgesellschaft als vorübergehend erscheinen lassen.

2.3.2.2 Religiöse Identitäten als Bewältigungsstrategien

Wie bereits geschildert, wird in dieser Arbeit religiöse Identität separat von ethnischer behandelt. Denn religiöse Identität kann zwar für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation Teil einer ethnischen Identität sein, kann aber auch von dieser losgelöst etwas Eigenes darstellen, wie dies im Punkt *Bedeutung von Religion für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation* beschrieben wird. Im Anschluss an die Beschreibung der Bedeutung der Religion für die Zweite Generation werden mögliche Bewältigungsstrategien herausgearbeitet.

2.3.2.2.1 Bedeutung von Religion für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation

Kurz zu Beginn ein statistischer Überblick über die Religiosität von Jugendlichen mit Migrationshintergrund: Jugendliche MigrantInnen, vor allem muslimische, sind durchschnittlich religiöser als einheimische Jugendliche (dies wurde für Deutschland erhoben) (Heckmann et al. 2000: 44-45). Zahlen für Österreich zeigen, dass türkischstämmige Jugendliche besonders religiös sind. 31% gaben an, stark religiös zu sein. Bei türkischstämmigen Jugendlichen befindet sich aber auch eine hohe Anzahl, etwa ein Drittel, weitgehend ohne religiöse Bindungen. (Weiss/Wittmann-Roumi Rassouli 2007: 166) Angehörige der Zweiten Generation aus der Türkei sind weniger religiös als Angehörige der ersten Generation. Praktiken wie vor allem das Fasten, Almosenspenden und die Einhaltung der Speisevorschriften haben aber weiterhin Bedeutung auch für wenig oder nicht religiöse Angehörige der Zweiten Generation türkischer Herkunft. (Sauer/Goldberg 2001: 19: zit. nach Boos-Nünnig/Karakaşoğlu 2005: 372-373)

Nach diesem einleitenden Überblick nun zur Frage, welche Bedeutung die Religion für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation hat. Angehörige der Zweiten Generation haben oft ein größeres Problem als die erste Generation sich Sicherheit zu verschaffen, indem sie an der Kultur und Tradition des Herkunftslandes der Eltern festhalten, da die Zweite

Generation das Herkunftsland meistens nur aus den Urlauben kennt und ihnen dort teilweise das Gefühl vermittelt wird, nicht richtig dazu zu gehören. So kann sich religiöse Identität von einer Verbindung zum Herkunftsland loslösen und etwas Eigenes darstellen, und es können sich für Jugendliche in einer losgelösten religiösen Identität Bewältigungsstrategien entwickeln. Religiöse Identität kann aber auch weiterhin als ethnisches Element eine Bewältigungsstrategie darstellen.

Ein Unterschied zwischen religiöser Orientierung und Orientierung an Traditionen des Herkunftslandes kann darin bestehen, dass Religion von den Eltern stärker losgelöst sein kann. Religion kann besser an die Verhältnisse in der österreichischen Gesellschaft angepasst werden, in dem Sinne, als in dieser passendere Antworten auf Probleme gefunden werden können. Der Islam hat wie das Christentum den Anspruch überall zu gelten, der Islam kann Jugendliche der Zweiten Generation aus verschiedenen Herkunftsländern verbinden, womit auch eine kollektive Identität ermöglicht wird. So kann – mit Einschränkungen vergleichbar mit der These von Hall von einer kollektiven Identität als *Schwarze*⁴ – auch durch eine muslimische Identität eine positive und kollektive Identität geschaffen und einem Ausschluss entgegengesetzt werden, wie dies später noch behandelt wird. All dies fällt bei einer ethnischen Orientierung schwerer.

Das Bedürfnis nach einer stabilen Identität, einer klaren Identifikationsquelle, kann für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation wichtig sein. Das Gefühl zwischen den Ansprüchen verschiedener Kulturen aufgerieben zu werden, von beiden Kulturen Ausschlusserlebnisse zu haben und nicht genau zu wissen wohin man gehört, stellt, wie dies im ersten Kapitel beschrieben wurde, ein wesentliches Problem für viele Angehörige der Zweiten Generation dar. Hier kann also eine klare Identifikationsquelle helfen.

Nun genauer zu einzelnen Punkten, in denen sich eine Bedeutungsveränderung der Religion für Jugendliche der Zweiten Generation zeigt:

In der Einwanderungsgesellschaft erfährt der Islam eine Veränderung, erfüllt Funktionen, die er in der Herkunftsgesellschaft nicht erfüllte, aufgrund der nun bestehenden anderen gesellschaftlichen Umstände. Zentrales Moment ist, dass dem Islam in einer als fremd erscheinenden Gesellschaft nunmehr die Aufgabe zukommt, eine Verankerung zu bieten.

Gleichzeitig ist der Islam aber nicht mehr in dem Maße, jedenfalls für die Zweite Generation, mit einem selbstverständlichen Ausleben der Herkunftskultur verbunden. Denn der Unterschied zwischen der ersten und der Zweiten Generation besteht darin, dass die erste

⁴ Eine Einschränkung besteht natürlich darin, dass *schwarz* keine selbst gewählte Kategorie ist, sondern erst in übernommen wurde im Gegensatz zur muslimischen Identität.

Generation den Islam noch ausüben kann als wäre er Mehrheitsreligion, da sie im Herkunftsland sozialisiert wurde. Für die Zweite Generation ist dies nicht möglich, sie muss den Islam als Minderheitsreligion praktizieren, was für sie eine Veränderung in der Art des Praktizierens bringt. (Mandaville 2002: 224) Traditionelle Elemente verlieren dadurch an Wichtigkeit. Nach Schiffauer sind nicht mehr die Regeln an sich, sondern der dahinter liegende Sinn relevant. (Schiffauer 1984, zit. nach Gümüs 1995: 20) Auch Mandaville sieht bei jenen, die sich verstärkt dem Islam zuwenden, ein Verwerfen der ethnisch-traditionellen Komponente. Dies begründet er dadurch, dass sich MuslimInnen der Frage der Relevanz des traditionellen Islam in einer durch die Migration veränderten gesellschaftlichen Umgebung stellen müssen. So wenden sich manche vom Islam ab, da er ihr Anders-Sein unterstreicht und für sie irrelevant wird, andere verwerfen die ethnisch traditionelle Komponente und wenden sich einem „wahren Islam“ zu. (Mandaville 2002: 224)

Tietze stellt die These auf, dass durch eine Universalisierung des Islam Ansprüchen sowohl der Herkunfts- als auch der Residenzgesellschaft erfüllt werden können. Durch eine Universalisierung wird der Islam zu einer Utopie und aus der Tradition des Herkunftslandes heraus gelöst. Dadurch ist es möglich, weiterhin die Verbindung zu den Eltern aufrecht zu erhalten, dennoch eine Distanz zu diesen zu erlangen, einE MuslimIn und einE AngehörigeR der Residenzgesellschaft zu sein. (Tietze 2006: 168) Auch Boos-Nünnig und Karakaşoğlu sehen in den unterschiedlichen Anforderungen der Eltern und der Residenzgesellschaft eine Begründung, dass Jugendliche einen *wahren*, von Traditionen losgelösten Islam vertreten. Auch erfolgt für sie eine wissenschaftliche Aneignung des Islams, da aus dem nicht-muslimischen Umfeld Fragen zum Islam gestellt werden, die oft erst durch Lektüre beantwortet werden können. (Boos-Nünnig/Karakaşoğlu 2005: 376)

Auch der Einfluss verschiedener muslimischer Traditionen aus unterschiedlichen Ländern, die erst in der Migration in Kontakt miteinander treten, kann eine Veränderung des Religionsverständnisses mit sich bringen. Strobl vertritt die Meinung, dass u.a. aufgrund des Kontaktes mit unterschiedlichen religiösen Traditionen in der Migration stärker von Traditionen abstrahiert und eine rein islamische Identität aufgebaut werden kann (Strobl 1997: 79).

2.3.2.2.2 Bewältigungsstrategien mittels religiöser Identität

Nun zu den Bewältigungsstrategien, die muslimische Jugendliche mittels religiöser Identifizierung entwickeln können. Hier werden die Bewältigungsstrategien muslimischer

Identität als reaktive Identität und islamischer Fundamentalismus behandelt. Außerdem werden mögliche Funktionen des Islams bei Konflikten innerhalb der Familie thematisiert.

*Muslimische Identität als reaktive Identität*⁵

Hier soll es um zwei Fragen gehen: Kann eine muslimische Identität reaktiv sein, also in Reaktion auf z.B. Diskriminierungserlebnisse entstehen? Und welche Funktion kann der Islam haben, mit etwaigen Problemen zurechtzukommen?

Ein Indiz für die Bedeutung von Rassismus und Diskriminierung für die religiöse Identität sind die Veränderungen der Religiosität nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001. Halm und Şen beschreiben, wie aufgrund vermehrter Diskriminierungserlebnisse von MuslimInnen nach den Anschlägen auf das World Trade Center eine verstärkte Zuwendung von MuslimInnen zum Islam in Deutschland erfolgte (Halm/Şen 2005: 307). So sahen sich einer Umfrage 2002 unter MigrantInnen türkischer Herkunft zu Folge mehr MigrantInnen als religiös an als vor dem Ansteigen der Diskriminierungserlebnisse im Zuge der Terroranschläge vom 11. September 2001. Auch eine stärkere Polarisierung erfolgte, denn es sahen sich auch weniger MigrantInnen als eher religiös an. Auch mehr als ein Drittel gab an, eine „zunehmende Fremdheit zwischen Muslimischen und Deutschen“ nach den Anschlägen zu empfinden. Ein Viertel der Befragten meinte, sich durch die entstandenen Diskussionen stärker mit dem Islam auseinandergesetzt zu haben, und sich stärker als MuslimIn zu identifizieren. (Goldberg/Sauer 2003, zitiert nach Halm/Şen 2005: 307) „Die Diskussion um den Krieg der Kulturen hat seine Spuren hinterlassen“ (Halm/Şen 2005: 307), so resümieren Halm und Şen. Ein verstärktes Zugehörigkeitsgefühl zum Islam kann also eine Reaktion auf

⁵ Nicht nur in der Migration in Europa, auch in den muslimischen Ländern ist und war der Islam eng verknüpft mit der Funktion einer Selbstbehauptung in konflikthaften Momenten. So schreiben Ende und Steinbach, dass Kolonialisierung, Beherrschung und Reaktion auf diese Hauptfaktoren für die Gestaltung des Islams seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewesen sind. (Ende/Steinbach 1991: 105) Ein wichtiges Thema muslimischer Gelehrter war und ist die Stellung des Islams gegenüber dem Westen. So war die Bewegung des Panislamismus erst ein Produkt, das aus der Behauptung gegenüber dem Kolonialismus entstand. Dies ist dadurch bedingt, dass durch die Kolonialisierung eine neue Differenz eingeführt wurde, die der Kolonialisierenden und der Kolonisierten. Diese Differenz deckte sich personell mit der zwischen ChristInnen und MuslimInnen, so wurde das Muslim-Sein zu einer kulturellen Identität, die gegenüber dem Kolonialismus verteidigt wurde. (Ende/Steinbach 1991: 107) Dass der Islam eine wichtige Rolle in politischen Bewegungen spielt, zeigen zahlreiche Beispiele. So wurde der Tschador als Protest gegen den Schah und seine Verwestlichung des Irans getragen (Şen/Goldberg 1994: 79). In Algerien galt der Schleier als Symbol gegen den Kolonialismus. So wurde er von vielen Frauen demonstrativ abgenommen, um symbolisch den durch den Kolonialismus empfundenen Fortschritt zu unterstützen. Umgekehrt galt es bei vielen als Losung, den Schleier erst recht zu tragen um eine Ablehnung gegen den französischen Kolonialismus zum Ausdruck zu bringen. (vgl. Schmid 2005: 98-99).

Diskriminierungen sein. Inwiefern kann diese reaktive Identität eine Bewältigungsstrategie darstellen?

Mandaville sieht in einer verstärkten Zuwendung zur Religion als Reaktion auf einen fortwährenden Anpassungsdruck seitens der Mehrheitsgesellschaft eine Form der Rebellion gegen die Mehrheitsgesellschaft (Mandaville 2002: 223). Tietze betont den Faktor der Exklusion und sieht eine islamische Identität als Möglichkeit mit Exklusionserfahrungen umzugehen. Zwei verschiedene Perspektiven macht Tietze aus, wie der Islam in Situationen der Ausgrenzung seitens der Mehrheitsgesellschaft fungieren kann. Die erste Möglichkeit ist eine ideologische: die gesellschaftliche Randstellung kann politisiert, die eigene Peer Gruppe aufgewertet werden. (Tietze 2006: 170-171) Der Islam dient der Markierung von Zugehörigkeit, er kann sich hierbei ethnisieren. Bei einer Ethnisierung der Religion kann eine kulturelle Integration in eine ethnische soziale Gruppe gelingen und diese gleichzeitig eine Aufwertung erfahren. Ein Bedürfnis der Identifikation mit dem Islam und der Aufwertung dieser erfolgt in diesem Fall aufgrund der negativen Stereotype, die beispielsweise *den* Türken in der Aufnahmegesellschaft zugeschrieben werden. Durch die Aufwertung des eigenen kulturellen Hintergrundes wird Türkisch-Sein nicht mehr, wie von der Mehrheitsgesellschaft vermittelt, negativ erlebt, sondern durch eine Identifizierung mit der Kultur (wobei die türkische und islamische miteinander verschmelzen) aufgewertet. So erfolgt die Zuwendung zur Religion in dem Bedürfnis, sich von der Mehrheitsgesellschaft zu unterscheiden und die eigene Ethnizität aufzuwerten. Tietze schreibt, „*dass die Zugehörigkeit zum Islam [...] eine Selbstbeschreibung gegen einen gesellschaftlich auferlegten, stigmatisierten Status ist*“ (Tietze 2006: 169). Die Zugehörigkeit zur Religion ist somit reaktiv. Die zweite Perspektive ist der Islam als Utopie (Tietze 2006: 170-171). Hierbei geht es nicht um die „Symbolisierung einer Zugehörigkeit“, sondern die „Fähigkeit überhaupt etwas Glaubhaftes zu entwerfen wird der gesellschaftlichen Entwertung entgegengestellt“ (Tietze 2006: 171). Khorchide sieht beim Typus der *religiösen Schalenidentität* die Funktion der Religion in der Bildung einer kollektiven Identität. Religion kann hierbei Sicherheit und Überlegenheitsgefühle geben. Das Praktizieren der Religion spielt eine untergeordnete Rolle. Ein Rückgriff auf Religion erfolgt in Abhängigkeit von der Situation. Als Ursache für diesen Typus sieht er mangelnde Anerkennung und Ausgrenzung seitens der Aufnahmegesellschaft, aber auch Erwartungen seitens herkunftsethnischer Kontakte und den Eltern. (Khorchide 2007: 83-84) Unter die Identität der Schalenmuslime fallen 24% der muslimischen Jugendlichen der Zweiten Generation der Befragten (Khorchide 2007: 66).

Bis jetzt wurde der Islam in einer Funktion als Distinktionsmittel interpretiert, um eine Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft zu erreichen, beziehungsweise die Ausgrenzung positiv zu setzen. Mandaville relativiert dies, indem er schreibt, dass der Islam als Ausdrucksmittel einer zeitweiligen Verweigerung der Identifikation mit der Mehrheitsgesellschaft fungiert. Der Islam kann als eine „language of protest“ (Mandaville 2002: 220) dienen. Jugendlichen, die sich mit der Residenzgesellschaft identifizieren, können den Islam als Mittel verwenden, sich von der Mehrheitskultur zu unterscheiden und Protest zu artikulieren (Mandaville 2002: 221).

Eine muslimische Identität kann also die Funktion haben, die eigene kulturelle Identität gegen Vorurteile aufzuwerten, eine kollektive Identität zu bilden, um Sicherheit zu erhalten oder kann als Mittel gesehen werden, Protest gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zu artikulieren. So können also Parallelen zur These von Hall gezogen werden, wie dies schon zuvor angeschnitten wurde. Denn eine muslimische Identität wird in Reaktion auf Vorurteile seitens der Mehrheitsgesellschaft entwickelt. So wurde beschrieben, dass eine Aufwertung der als negativ dargestellten kulturellen Herkunft erfolgt. Das Bedürfnis der Identifikation mit der Herkunftsgesellschaft beziehungsweise der Religion besteht aber erst durch die Vorurteile gegenüber der kulturellen Herkunft, d.h. also auch, dass möglicherweise in den von der Mehrheitsgesellschaft auferlegten Zuschreibungen operiert wird, wie dies im empirischen Teil dargestellt wird.

islamischer Fundamentalismus

Eine spezielle Ausprägung muslimischer Identität als Bewältigungsstrategie bei genannten Problemen, wie u.a. einem Loyalitätskonflikt, fehlender Integration und Diskriminierungen, ist der islamische Fundamentalismus. Nach Heitmeyer et. al. führen auch niedrige Bildung und niedriger Berufsstatus zu einer erhöhten Wahrscheinlichkeit fundamentalistischer Orientierungsmuster, da beide Faktoren in der Mehrheitsgesellschaft desintegrierend wirken (Heitmeyer et al. 1997: 158).

Islamischer Fundamentalismus wird von Heitmeyer et al. als „Umwandlung der Religion des Islam in eine politische Ideologie“ definiert (Heitmeyer et al. 1997: 30). Ziel ist eine „geschlossene Ordnung“ und „völlige Einbindung“ des Gläubigen (Heitmeyer et al. 1997: 30). Fundamentalistische Strömungen entstehen den Autoren zu Folge in Abwehr einer Gefährdung der Identität und des Glaubens, um eine Authentizität des Glaubens zu bewahren

(Heitmeyer et al. 1997: 30-31). Weiters ziehen FundamentalistInnen eine Differenz zwischen einer Wir-Gruppe der Gläubigen und den Anderen, den Ungläubigen (Heitmeyer et al. 1997: 32). Kriterien für islamischen Fundamentalismus sind „islamzentrierte Überlegenheitsansprüche“ und „religiös fundierte Gewaltbereitschaft“ sowie unter Umständen auch „organisatorische Einbindung“ (Heitmeyer et al. 1997: 35-36). Durch eine Zugehörigkeit zum islamischen Fundamentalismus werden eine eindeutige Identifikation und eine Integration in eine Glaubensgemeinschaft ermöglicht. So beschreiben Jugendliche das Gefühl, nur von MuslimInnen akzeptiert zu werden (Heitmeyer et al. 1997: 176-177). Gleichzeitig beschäftigen fundamentalistisch orientierte Jugendliche Probleme weniger, da diese sie scheinbar nicht mehr betreffen. Somit wirkt eine fundamentalistische Ideologie entlastend. (Heitmeyer et al. 1997: 154-155, 170)

Im Unterschied zu Heitmeyer et al. kommen Weiss und Wittmann-Roumi Rassouli zum Ergebnis, dass sich auch säkular eingestellte Jugendliche nur schwach von religiös-fundamentalistischen Ansprüchen distanzieren (Weiss/Wittmann-Roumi Rassouli 2007: 174-175). Demnach handle es sich nicht um eine „gefestigte[n] religiös-fundamentalistischen[n] Ideologie“, sondern eben um einen „gemeinsamen Bezugspunkt“ (Weiss/Wittmann-Roumi Rassouli 2007: 175, 178). Die von Heitmeyer et al. festgestellte Verbindung zwischen niedriger Bildung (als desintegrativer Faktor) und religiöser Orientierung konnte ebenso in der Studie von Weiss und Wittmann-Roumi Rassouli nicht belegt werden. Für die Gruppe der Personen mit Hauptschulabschluss wurde sogar die geringste Bedeutung der Religion bei den Befragten festgestellt. (Weiss/Wittmann-Roumi Rassouli 2007: 170) Allerdings schreiben Heitmeyer et al auch, dass es bei muslimischen Jugendliche mit islamisch-fundamentalistischem Orientierungsmuster keine bereits erfahrene Armut gibt, sondern es handle sich möglicherweise um eine „Antizipation kommender Problemlagen“ (Heitmeyer/Müller/Schröder 1997: 186), um „*vorweggenommene Rückversicherungen, um nicht in ein soziales und ideologisches Loch zu fallen, sondern um an stabilisierenden, identitätsstützenden religiös-kulturellen Pfeilern Halt finden zu können*“ (Heitmeyer et. al 1997: 186).

Zusammenfassend kann islamischer Fundamentalismus eine Bewältigungsstrategie bei fehlender Integration in die Mehrheitsgesellschaft sein (sei dies durch Ausschlüsse im Bildungssystem oder Diskriminierungen) oder bei einem Loyalitätskonflikt zwischen der Identifikation mit der Herkunfts- und der Residenzgesellschaft. Denn durch einen islamischen Fundamentalismus kann eine eindeutige Identifikation und eine Integration in die

Gemeinschaft der Gläubigen hergestellt werden. Auch kann eine fundamentalistische Ideologie entlastend wirken, da Probleme einen weniger tangieren.

Funktion des Islam gegenüber der Familie

Es wurde bereits mehrmals darauf eingegangen, dass eine verstärkte Zuwendung zur Religion auch aufgrund von Problemen entsteht, die durch Ansprüche seitens der Familie erzeugt werden, die mit jenen der Mehrheitsgesellschaft oft nicht übereinstimmen. So soll nun abschließend auf eine mögliche Funktion einer muslimischen Identität in der Familie und der Bewältigung von Stress und Konflikten in der Familie eingegangen werden.

Der Islam kann in Konflikten mit der Familie verwendet werden, da er eine Verbindung zwischen Eltern und Kindern darstellen kann, die, vermittelt über eine ethnische Identität – wie bereits mehrfach behandelt – nicht so leicht zu bewerkstelligen ist. Ein weiterer Punkt ist, dass der Islam Autorität verkörpert und eigene Ziele durch argumentative zur Hilfenahme der Religion besser erreicht werden können. So schreiben Boos-Nünnig und Karakaşoğlu, dass der Islam den Jugendlichen ermöglicht, einen ExpertInnenstatus gegenüber ihren Eltern einnehmen zu können, durch den sie sich gegenüber den Eltern Freiräume schaffen können, ohne in Konflikt mit diesen treten zu müssen (Boos-Nünnig/Karakaşoğlu 2005: 376). Auch Weiss und Wittmann-Roumi Rassouli beschreiben die Strategie des „so tun als ob“ der Islam praktiziert werden würde, um sich Freiräume zu verschaffen. So kann es zum Beispiel sein, dass das Kopftuch getragen wird, um sich Freiräume gegenüber der Familie zu verschaffen, wodurch z.B. das Lernen eines Berufs oder ein Studium ermöglicht werden (Weiss/Wittmann-Roumi Rassouli 2007: 157). Auch Rommelspacher argumentiert, dass das Kopftuch jungen Frauen ermöglicht, mehr Freiheiten zu erlangen, indem sie sich einer Tradition bedienen, um sich gleichzeitig von dieser zu befreien. Die Trennung zwischen privatem Raum – auf den traditionellerweise die Frau verwiesen ist – und Öffentlichkeit wird umgangen, indem durch das Kopftuch ein privater Raum im öffentlichen geschaffen wird. Dadurch kann ein leichter Zugang zum öffentlichen Raum stattfinden. *„In diesem Sinne ist die Übernahme des Schleiers Ausdruck eines Aufbruchs in die Moderne unter In-Dienst-Nahme der Tradition“* (Rommelspacher 2002: 119).

Aber auch das Verwerfen des Islams kann nach Mandaville dazu dienen, sich von den Eltern zu distanzieren (Mandaville 2002: 221).

2.4 Zusammenfassende Bemerkungen

Identitäre Verortung hat eine wichtige Bedeutung bei Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation. Durch eine identitäre Verortung können Ausschlusserlebnisse verarbeitet werden, Vorurteilen entgegnet oder eine Entlastung bei Loyalitätskonflikten erfolgen.

So wurde u.a. gezeigt, dass Identitäten durch Vorurteile der Mehrheitsgesellschaft verunsichert werden können. Eine Aufwertung der eigenen Identität kann hier gegensteuern. Die Definition als *eigene* Identität wird wiederum durch Vorurteile, also Zuschreibungsprozesse durch die Mehrheitsgesellschaft beeinflusst. So erfolgt teilweise überhaupt erst eine Identifikation mit der Herkunftsgesellschaft und/oder dem Islam in einem Bedürfnis die von der Mehrheitsgesellschaft zugeschriebene Identität aufzuwerten.

Auch bei Ausschlusserfahrungen durch die Mehrheitsgesellschaft kann identitäre Verortung eine Strategie darstellen, da eine ethnische Gruppe aufgewertet werden kann. Prinzipiell kann ethnische oder religiöse Identität ein Bindeglied zu anderen Menschen darstellen. Hierdurch kann auch eine Aufwertung der eigenen Identität erfolgen, und das Selbstbewusstsein gestärkt werden. Dies ist wiederum von zentraler Bedeutung, da das Selbstbewusstsein durch Vorurteile beeinträchtigt ist.

Sogar bei familiären Konflikten kann identitäre Verortung eine wichtige Funktion haben. Als zentrale Konflikte in Familien wurden Verunsicherungen der Eltern beschrieben, ob Jugendliche sich von der Herkunftskultur zu weit entfernen. So kann eine ethnische und/oder religiöse Identität einer Beruhigung der Eltern dienen, wobei eine religiöse Identität besser im Stande ist, sich sowohl an Anforderungen seitens der Herkunfts- als auch der Residenzgesellschaft anzupassen.

II. BEWÄLTIGUNGSSTRATEGIEN MUSLIMISCHER JUGENDLICHER DER ZWEITEN GENERATION

Ergebnisse der Auswertung

1. Die Methode der empirischen Studie

Die vorliegende Studie ist qualitativ und teilstrukturiert. Als Interviewform wurde das Leitfadenterview gewählt und als Auswertungsverfahren die inhaltsanalytische Methode nach Mayring (2007). Dies wird später ausführlicher behandelt.

Stichprobe und Feldzugang

Interviewt wurden Jugendliche der Zweiten Generation muslimischen Glaubens in Wien. Bedingung war, dass sie sich als religiös definierten und – in Übernahme der Definition von Weiss et al. (2007) – als Kinder von MigrantInnen entweder in Österreich geboren wurden oder vor dem schulpflichtigen Alter eingewandert waren. Auch die Altersspannbreite wurde mit einer Altersbegrenzung zwischen 16-26 Jahren von Weiss et al. übernommen. (Weiss 2007(c): 25)

Die *theoretische Stichprobenziehung* sollte ein möglichst breites Spektrum muslimischer Jugendlicher einbeziehen. Breit sollte sie erstens bezüglich des Ausbildungsniveaus sein, zweitens bezüglich der organisatorischen Einbindung bzw. Nicht-Einbindung in muslimische Vereine und Moscheen, da somit ein möglichst breites Spektrum der Bedeutung der Religion für die Jugendlichen erwartet wurde. (So schrieben z.B. Heitmeyer et al. – wie bereits behandelt – der organisatorischen Einbindung von Jugendlichen eine Bedeutung auch in Bezug auf Bewältigungsstrategien mittels religiöser Identifikation zu.) Auch wurde versucht, möglichst gleich viele weibliche wie männliche Jugendliche zu interviewen.

So wurden mehrere Zugänge gewählt, um Jugendliche der Zweiten Generation zu kontaktieren:

Kontaktaufnahme mit Organisationen und Moscheen:

Die befragten Jugendlichen sollten politisch möglichst heterogen sein, sich also politisch im nationalistischen Bereich, im religiösen, religiös-fundamentalistischen oder im linken Bereich verorten. Es wurde die *Muslimische Jugend Österreichs* kontaktiert. Diese ist SPÖ nahe. Nach

längerem Mailverkehr brach aber der Kontakt aus mir nicht bekannten Gründen ab, und es kamen keine Interviews zu Stande. Erfolgreich war der Kontakt zum *Österreichisch Arabischen Kulturzentrum*, einem linken, nicht religiösen Verein, in dem sich auch religiöse Personen engagieren. Hier kamen zwei Interviews zu Stande.

Bei dem türkisch nationalistischen Verein *Atatürk Kulturzentrum* kam ein Interview zu Stande, mit drei weiteren wurden Interviews vereinbart, die Personen erschienen aber zu den ausgemachten Terminen nicht. Mit dem Verein *VAKIF*, einer türkisch-nationalistischen Moschee mit Vereinsstatus, nahm ich auf einem Straßenfest im 10. Wiener Gemeindebezirk Kontakt auf. Mit einer Person führte ich ein Interview.

Bei einem Tag der offenen Tür in der *Merkezi Moschee*, die hier politisch nicht eingeschätzt werden kann, konnte mit einer Mitarbeiterin der Moschee ein Interview geführt werden. Weiterst wurde über eine Kontaktperson die *Schura Moschee*, eine eher links gerichtete Moschee im zweiten Wiener Gemeindebezirk, kontaktiert. Hier kam ein Interview zu Stande. Als letzte wurde die schiitische Moschee Imam Ali angeschrieben und mit einem Jugendlichen ein Interview geführt.

Weiters wurde die *Islamische Jugend Österreichs* kontaktiert. Diese tritt islamisch-fundamentalistisch auf. Hier konnte nach längeren Schwierigkeiten mit einer Person ein Interview geführt werden.

Organisationen, die kontaktiert wurden, von denen ich aber keine Antwort erhielt, waren: der Verein *ECHO*, die *Islamische Liga für Kultur* und der *Kulturverein Kanafani*.

Auch Jugendzentren wurden kontaktiert:

Das *Kult.Café*: Hier kamen zwar keine Interviews zu Stande, es konnte aber eine Verbindung zur islamischen Fachschule hergestellt werden. Weiters wurden zwei Jugendzentren vom *Verein Wiener Jugendzentren* kontaktiert. In beiden Jugendzentren konnten Interviews ausgemacht werden. Ein Interview kam nicht zu Stande, da der Interviewpartner nicht erschien, ein anderes Interview wurde geführt.

Bildungseinrichtungen:

Über die Vermittlung durch das *Kult.Café* wurde die *islamische Fachschule für soziale Bildung* kontaktiert. Dort fanden mit der Unterstützung einer Lehrerin Interviews mit drei SchülerInnen statt. Zu einer universitären Einrichtung wurde mit der Hilfe einer Lehrperson Kontakt aufgenommen, und es wurden drei Interviews geführt. Die InterviewpartnerInnen vermittelten mir wiederum Interviews mit Bekannten.

weitere Kontaktaufnahmen:

Einfache und daher erfolgreiche Zugänge waren jene über einen Bekannten, der aus dem arabischen Raum stammt, und einer Freundin, die aus der Türkei stammt. Durch ihre Hilfe konnten mit mehreren Personen Interviews geführt werden.

Erfolglos hingegen war die Kontaktaufnahme zu einer muslimischen Hip-Hop Band. Ein Termin wurde zwar vereinbart, die Person erschien aber nicht.

Insgesamt zeigte sich, dass Kontakte zu StudentInnen besser funktionierten. Ein Problem bei der Kontaktaufnahme zu Personen in Jugendzentren war, dass schon öfter Anfragen wegen Interviews an sie gerichtet wurden und viele Jugendliche bereits befragt wurden. Eine Sozialarbeiterin schilderte mir das Gefühl, dass sich die Jugendlichen aufgrund der zahlreichen Studien, für die sie befragt wurden, wie in einem „Zoo“ vorkämen. Die Kontaktaufnahme zu Moscheen gestaltete sich einfacher. Schwieriger war die Kontaktaufnahme zu Organisationen. Oft war aber sowohl von Organisationen als auch Moscheen ein Gefühl des Misstrauens zu spüren, welche Intentionen ich hätte. Es war bei den meisten wichtig von Anfang an klar zu machen, dass ich gegen antimuslimische Einstellungen bin. Hier zeigt sich eine vorsichtige, distanzierte Haltung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft – dessen Angehörige ich ja bin – da rassistische Ressentiments befürchtet werden.

Schlussendlich kamen 23 Interviews zu Stande. (Eine anonymisierte Tabelle zu wesentlichen Daten der InterviewpartnerInnen befindet sich im Anhang). Ausgewertet konnten aber nur zwanzig werden. Bei einem männlichen Jugendlichen bestand das Problem, dass seine Deutschkenntnisse sehr schlecht waren, das Interview daher nicht ausgewertet werden konnte. Das zweite Interview, das nicht verwendet werden konnte, wurde mit einem Mädchen geführt, das, da es sehr unsicher war, als Begleitung eine ältere Freundin mitnahm. Da ihre Freundin oft unterbrach und die Interviewperson viele Fragen auf arabisch mit ihr diskutierte bevor sie eine Antwort gab, konnte auch dieses Interview nicht verwendet werden. Bei dem dritten Interview, welches nicht verwendet werden konnte, erfuhr ich erst während des Interviews, dass die Interviewpartnerin erst im schulpflichtigen Alter nach Österreich migrierte, somit für meine Stichprobe nicht geeignet war. Hier lag der Fehler bei mir, dass ich ihr vorher nicht genauer erklärte, wer für meine Stichprobe in Frage kommt.

Leitfadeninterview

Die Interviews wurden mittels Leitfaden geführt (Leitfaden siehe Anhang). Themen des Leitfadens waren der Forschungsfragen entsprechend: Verortungen, Bedeutung der Religion, Probleme und Bewältigungsstrategien.

Da von fast allen InterviewpartnerInnen ein großes Bedürfnis bestand, über ihre Situation und Probleme zu erzählen, dauerten fast alle Interviews zwischen 45 Minuten und 1,5 Stunden und waren von einer großen Erzählbereitschaft geprägt.

Darstellung des Untersuchungsmaterials

Die Interviews wurden meistens in Kaffeehäusern, aber auch in einer Moschee, dem Vereinslokal, dem Jugendzentrum oder, wenn die InterviewpartnerInnen studierten, auf der Universität geführt. Es wurde versucht, dass sie den Ort vorgeben, damit eine für sie angenehme Interviewsituation geschaffen werden konnte.⁶ Die Interviews wurden mittels Tonband aufgenommen. Zwanzig der geführten Interviews wurden transkribiert. (Aus den bereits erwähnten Gründen wurden drei der insgesamt 23 Interviews nicht transkribiert.)

Die Interviews wurden in Anlehnung an die Transkriptionsregeln von Mayring (Mayring 2007: 49) transkribiert: Unvollständigkeits- und Wiederholungs- sowie Ausdrücke wie „äh“ und „mhm“ wurden transkribiert, echte Dialektausdrücke blieben, Dialektfärbungen wurden eingedeutscht. Lachen wurde in Klammer daneben angefügt, bei Unterbrechungen wurde dies angemerkt und der Grund für die Unterbrechung genannt (z.B.: ein Telefonat auf Türkisch).

Neun Interviews wurden mit männlichen, elf mit weiblichen Jugendlichen geführt. Elf Personen studierten. Weitere sechs Personen besuchten die Oberstufe einer höheren oder mittleren Schule oder hatten Matura. (Nähere Informationen siehe Tabelle im Anhang). Somit hatten nur drei Personen eine niedrigere Ausbildung. Dies ist dadurch bedingt, dass es mir meistens nicht gelang, einen Kontakt zu Personen mit niedriger Ausbildung aufzubauen oder

⁶ Als von einem Interviewpartner kein Vorschlag kam, wo er sich treffen wollte, fiel mir ein marokkanisches Kaffeehaus ein, das ich als geeigneten Treffpunkt ausmachte. Nach der Hälfte des Interviews wurden auf einmal Aktphotos auf der Terrasse des Kaffees gemacht, was Schwierigkeiten für das restliche Interview brachte. Dies vor allem, weil es mir sehr unangenehm war, dass ich das Kaffeehaus ausgesucht hatte. So zeigte sich, wie schief es gehen kann, Vorstellungen zu entwickeln, wo sich ein Interviewpartner wohlfühlen könnte, und wie vorurteilbelastet diese Vorstellungen sind. Denn ich nahm nicht nur an, dass sich ein Jugendlicher mit arabischem Hintergrund in einem marokkanischen Lokal wohl fühle, auch nahm ich später an, dass er durch Aktphotos auf der Terrasse brüskiert wäre, und er mich, da ich ja dieses Lokal auswählte und Teil der Mehrheitsgesellschaft bin, dafür verantwortlich machen würde. (Verärgert war aber wohl eher ich, als er.) So war das restliche Interview mit größerer Nervosität auf meiner Seite verbunden.

zu halten, obwohl dies im Interesse einer ausgewogenen Stichprobe stark forciert wurde. Ein Grund kann sein, dass StudentInnen lieber zusagten, beziehungsweise auch zu den ausgemachten Treffen erschienen, da sie sich mit der Untersuchung als Diplomarbeit identifizieren konnten.

Skizzierung der gewählten Auswertungsmethode

Wie bereits erwähnt wurde nach der qualitativen, inhaltsanalytischen Methode von Mayring (2007) ausgewertet.

Aufgrund der Fragestellungen werden folgende Fragen ans Material gestellt:

identitäre Verortung: Wie verorten sich Jugendliche der Zweiten Generation? Wie definieren sie ihr z.B. TürkIn sein, ÖsterreicherIn sein, welche Rolle spielt Religion in der Verortung?

Bedeutung Religion: Welche subjektive Wichtigkeit und welche Funktion hat die Religion, wie definiert er/sie sich als MuslimIn?

Probleme: Welche Probleme, die aus der spezifischen Situation muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation bedingt sind, sind vorhanden?

Bewältigungsstrategien: Wie werden Probleme bewältigt? Hierbei ist eine Bewältigung von Problemen nicht mit einer Lösung von Problemen gleichzusetzen. Nicht die Lösung, sondern dass zu Recht kommen mit einem Problem ist hier von Relevanz, dies kann, muss aber nicht, eine Lösung eines Problems bedeuten.

Gegliedert ist die Studie nach Bewältigungsstrategien. Identitäre Verortung, Bedeutung der Religion und Probleme dienen der Kontextualisierung der Bewältigungsstrategien.

Von Bedeutung ist hierbei, dass Probleme, Bedeutung der Religion und identitäre Verortung, die nicht im unmittelbaren Sinnzusammenhang mit einer Bewältigungsstrategie in den Interviews formuliert wurden, bezüglich der Bewältigungsstrategie nicht berücksichtigt werden. So waren bei den Bewältigungsstrategien nicht prinzipiell in einem Interview formulierte Probleme für die Bewältigungsstrategien relevant, sondern nur Probleme, auf die eine Bewältigungsstrategie entwickelt wurde, d.h. auch direkt in den Interviewpassagen thematisiert wurden, in dem eine Bewältigungsstrategie auf dieses Problem entwickelt wurde.

2. Ergebnisse der Auswertung

Es sollen nun Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation herausgearbeitet werden. Zentral sind in dieser Untersuchung identitäre Verortungen, die als Bewältigungsstrategien fungieren. So werden u.a. ethnische Identität, religiöse Identität, eine bewusste Verortung zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft und die Integration in die Mehrheitsgesellschaft als Bewältigungsstrategien besprochen. Dies alles sind Verortungen, die aber für die Jugendlichen hier die Funktion von Bewältigungsstrategien innehaben. Hierbei ist große Vorsicht geboten, denn identitäre Verortung stellt für sich – wie dies bereits besprochen wurde – keine Bewältigungsstrategie dar. Wird durch identitäre Verortung aber auf Probleme reagiert und sind diese Probleme anschließend weniger tangierend oder gelöst, stellen identitäre Verortungen Bewältigungsstrategien dar. Somit ist auch zu beachten, dass es hier nicht nur darum geht, Lösungswege für Probleme, die Jugendliche entwickeln, zu finden, sondern Strategien herauszufiltern, wie Jugendliche mit Problemen umgehen, um mit ihnen besser zurechtzukommen, für sich selber Entlastungen zu finden. Hierbei sind Problemlösungsversuche inkludiert, sie sind aber nicht alleiniges Erkenntnisinteresse. Es ist darauf zu achten, dass Bewältigungsstrategien auch scheitern können. Daher sind Bewältigungsstrategien nicht nur dort zu erkennen, wo eine Entlastung stattgefunden hat, sondern auch dort, wo der Versuch getätigt wurde, eine Entlastung zu finden, der Versuch aber scheiterte.

Auch auf eine Schwierigkeit bei der Suche nach Bewältigungsstrategien muss noch verwiesen werden. Bei geglückten Bewältigungsstrategien verschwinden die Probleme, oder der Stress der durch Probleme erzeugt wurde. So musste darauf geachtet werden, ob Jugendliche frühere Probleme ansprechen. Auch bei Begründungen, warum sie in einem Punkt keine Probleme haben, musste darauf geachtet werden, ob hier zuvor ein Problem vorhanden war, das bewältigt wurde. So waren Anregungen zu Rückblicken in den Interviews von zentraler Bedeutung.

Abschließend noch Begriffserklärungen, denn wenn in den Interviews Personen ohne Migrationshintergrund thematisiert wurden, werden diese hier kontextabhängig unterschiedlich bezeichnet. Wird in den Interviews wörtlich von „Österreichern“ oder „Österreicherinnen“ gesprochen, worunter sich die befragten Jugendlichen nicht inkludieren, wird dieser Begriff als Zitat unter Anführungszeichen übernommen. Wird eine Distanz zwischen den befragten Jugendlichen und Personen ohne Migrationshintergrund geschildert,

wird dies hier mit dem Begriff der *Mehrheitsgesellschaft*, der Personen ohne Migrationshintergrund bezeichnet, ausgedrückt. Wird keine Unterscheidung zwischen den Jugendlichen und Personen ohne Migrationshintergrund getroffen, wird von der *österreichischen Gesellschaft* geschrieben.

Nach einem Überblick über zentrale Probleme muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation werden Bewältigungsstrategien muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation behandelt. Die Darstellung der Bewältigungsstrategien ist in drei Teile unterteilt. Zuerst werden Bewältigungsstrategien mittels wesentlicher identitärer Verortungsmöglichkeiten – ethnische Identität, religiöse Identität, Integration in die Mehrheitsgesellschaft und eine Verortung zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft – beschrieben. Dann erfolgt eine gezieltere Beschäftigung mit dem Einfluss von Vorurteilen auf Bewältigungsstrategien. Vorurteile haben nicht nur in den in diesem Teil behandelten Bewältigungsstrategien eine Bedeutung, es soll in diesem Abschnitt aber genauer auf die veränderte Bedeutung identitärer Verortung durch Bewältigungsstrategien eingegangen werden. In einem dritten Teil werden Bewältigungsstrategien behandelt, die nicht als identitäre Verortung fungieren. Hierbei geht es entweder darum, dass eine identitäre Verortung von der Bewältigungsstrategie nicht beeinflusst wird, die eigene Identität aber verteidigt oder verständlicher gemacht werden soll. Dies steht im Unterschied zu den zuvor besprochenen Bewältigungsstrategien, da die zuvor besprochenen auch einen verändernden Einfluss auf die identitäre Verortung ausüben. Auch werden im letzten Teil Bewältigungsstrategien beschrieben, in denen die eigene identitäre Verortung kein Thema bei der Bewältigungsstrategie ist.

2.1 Beschreibung zentraler Probleme der identitären Verortung muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation der Untersuchung

Prinzipiell werden Probleme im Kontext der Bewältigungsstrategien behandelt. Dies liegt in der Natur der Sache, da es keine Bewältigungsstrategien ohne Probleme gibt, und Bewältigungsstrategien nicht sinnvoll dargestellt werden können, wenn nicht zuvor auf Probleme, auf die Bewältigungsstrategien angewandt werden, eingegangen wird.

Dennoch sollen hier nun in einem ersten Punkt zentrale Probleme der identitären Verortung behandelt werden, die nicht im Kontext von Bewältigungsstrategien in den Interviews dargestellt wurden, sondern allgemein als Probleme der Befragten geschildert wurden. Die

Darstellung dieser ist als Einführung in die von den Jugendlichen behandelten Probleme der identitären Verortung zu sehen, bevor auf Bewältigungsstrategien eingegangen wird.

Orientierungsprobleme zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft

Ein Charakteristikum von Jugendlichen der Zweiten Generation ist es, sich angesichts zweier Kulturen – jener der Herkunfts- und jener der Residenzgesellschaft – verorten zu müssen. Dies ist mit Schwierigkeiten verbunden, da von beiden Seiten – den ethnischen Kontakten und der Mehrheitsgesellschaft – Ansprüche und Vorstellungen vorhanden sind, wie sich die Jugendlichen zu verorten haben. Dies können seitens der Mehrheitsgesellschaft Vorurteile sein, die den Jugendlichen das Gefühl geben, nicht Teil der österreichischen Gesellschaft zu sein, oder in einem Druck zur Anpassung seitens der Mehrheitsgesellschaft bestehen. Auf der anderen Seite kann auch seitens ethnischer Kontakte der Druck bestehen, sich ihnen und dem Herkunftsland zugehörig zu zeigen.

Dies wird von vielen Jugendlichen als belastend empfunden und es können Orientierungsprobleme entstehen. So wurde von Amina (weiblich) das Gefühl beschrieben, verloren zu sein, weil sie nicht wisse, wo ihre Heimat sei (Int 3, Seite 5, Zeile 233). Alisa (weiblich) beschreibt sich als „zweigeteilte Person“ und meint, „das kann man gar nicht ändern, wenn man eine andere Familie hat“ (Int 8, Seite 12, Zeile 569-573). Und Dilara (weiblich) erzählt, dass sie zwischen zwei Ländern lebe und zwischen diesen pendle. Dass, obwohl sich ihr Aufenthalt im Herkunftsland auf die Sommerferien beschränkt. Sie kann nicht sagen, ob sie sich als Österreicherin oder Angehörige des Herkunftslandes fühle. (Int 21, Seite 12, Zeile 630-633)

Vorurteile über MuslimInnen in der österreichischen Gesellschaft

Vorurteile über MuslimInnen in der österreichischen Gesellschaft, wurden in den Interviews oft als belastend beschrieben. So wurde in vielen Interviews erzählt, dass der Islam mit Terrorismus gleichgesetzt werde, dies geschehe seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 (z.B. Aynur [weiblich]: Int 11, Seite 8, Zeile 362-367). Auch wird empfunden, dass nach dem 11. September 2001 die AusländerInnenfeindlichkeit generell angestiegen ist, indem seither eine Gleichsetzung von Terrorismus, MuslimInnen und sogar MigrantInnen erfolge. Dies drückt Thamar (weiblich) prägnant aus: „*Es wurde sofort alles auf den Islam und demnach auf die Muslime und demnach auf Ausländer [geschoben]*“ (Int 18, Seite 6, Z

277-279). Weiters wird der Eindruck geschildert, dass man auf der Straße als MuslimIn als „verdächtig“ erscheint und als „schuldig, bis die Unschuld bewiesen“ ist (Int 14, Seite 12, Zeile 617-618; Seite 13, 661-665). Alisa (weiblich) meint, dass ausschließlich der Islam und TürkInnen in der österreichischen Gesellschaft Thema seien, andere MigrantInnen aber nicht. Es komme zu einer gesellschaftlichen Aufhetzung gegen den Islam und TürkInnen. (Int 8, Seite 11, Zeile 531-535)

Ein weiteres Vorurteil, dass InterviewpartnerInnen störte, war, dass von der Mehrheitsgesellschaft die islamische Religion als Belastung vor allem für MuslimInnen selbst dargestellt werde. So wurde Sarah (die ein Kopftuch trägt) gefragt, ob sie in eine Ehe gezwungen werde (Int 20, Seite 5, Zeile 217-221) und Dilara und Samira (auch diese beiden tragen ein Kopftuch) beschreiben, dass Angehörige der Mehrheitsgesellschaft so tun, als leiden sie für einen (Int 21, Seite 2, Zeile 75; Int 13, Seite 8, Zeile 374-379).

Vorurteile werden nicht nur gegen MuslimInnen, sondern allgemein gegen MigrantInnen gesehen. Für Alisa (weiblich) werden Menschen, die aus der Türkei stammen, von „Österreichern“ immer noch als ungebildet und GastarbeiterInnen angesehen, sie hätten nicht gemerkt, dass Personen mit Migrationshintergrund bereits aufgestiegen sind (Int 8, Seite 13, Zeile 643-649). Von mehreren Befragten wird betont, dass es Auslöser für Vorurteile ist, dass die InterviewpartnerInnen *sichtbar* anders seien (so zum Beispiel durch das Kopftuch und/oder eine dunklere Hautfarbe). Tamar (weiblich) müsse mehr Angst auf der Straße haben, weil es sichtbar sei, dass sie eine „Ausländerin“ sei (Int 18, Seite 11, Zeile 556-565). Auch für Samira (weiblich) ist die Sichtbarkeit des Anders-Seins Thema. Für sie ist es schwierig in Österreich zu leben, weil sie sich anders anziehe als die Mehrheitsgesellschaft, dadurch werde sie oft beschimpft (Int 13, Seite 4, Zeile 164-172).

Als Ursache für Vorurteile wird u.a. eine fehlende Aufklärung der Mehrheitsgesellschaft genannt. Für Mia (weiblich) etwa werden MuslimInnen in Österreich nicht akzeptiert, weil die Menschen falsch informiert seien (Int 5, Seite 17, Zeile 817-825).

„Nur weil ich ein Kopftuch trage, bin ich nicht anders oder dumm, weil das wird auch immer damit verbunden“: Ausschlüsse aus der Mehrheitsgesellschaft

Durch die genannten Vorurteile erfolgt ein Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft. Die Jugendlichen fühlen sich von der Mehrheitsgesellschaft als anders betrachtet. Es werden für Yanis (männlich) nicht die Gemeinsamkeiten, sondern die Unterschiede betont (Int 1, Zeile 340-342) und Aylin (weiblich) sieht eine Ängstlichkeit der Mehrheitsgesellschaft gegenüber

der Zweiten Generation (Int 10, Seite 13, Zeile 633-642). Nach Sinan (männlich) werden MuslimInnen als „Außenseiter, Radikale, Schmutz der Gesellschaft“ angesehen (Int 14, Seite 11, Zeile 518-523) und Dilara meint, dass MuslimInnen in Österreich die „Sündenböcke“ der Gesellschaft seien (Int 21, Seite 4, Zeile 167-171). Auch meint Samira (weiblich), dass die „Österreicher“ hoffen, dass die MigrantInnen schnell wieder das Land verlassen (Int 13, Seite 6, Zeile 261-263). Aylin (weiblich) schildert ein Erlebnis, in dem Personen österreichischer Herkunft ihr gegenüber ängstlich gewesen seien. Ihr wurden Fragen gestellt, die vermittelten, dass sie anders sei. So fühlte sie sich unverstanden. (Int 10, Seite 13, Zeile 633-642) Samira erzählt von einer Beamtin, die annahm, dass sie kein Deutsch verstehe. Samira meint, sie habe dies alleine deswegen angenommen, weil sie ein Kopftuch trage. (Int 13, Seite 4, Zeile 183-199) Auch Dilara (weiblich) erzählt von einem Erlebnis mit einem Kellner, der sie behandelte, als verstünde sie kein deutsch, weil sie ein Kopftuch trägt (Int 21, Seite 2, Zeile 82-83). Sarah (weiblich) bringt dies noch einmal klar auf den Punkt: *„Nur weil ich ein Kopftuch trage, bin ich nicht anders oder dumm, weil das wird auch immer damit verbunden.“* (Int 20, Seite 8, Zeile 395-400) So findet also ein Ausschluss statt, indem aufgrund der Herkunft oder von äußerlichen Merkmalen geschlossen wird, dass jemand anders als die Mehrheitsgesellschaft sei. So werde man auch, wie Kaan (männlich) meint, trotz österreichischer Staatsbürgerschaft als „Ausländer“ beschimpft (Int 16, Seite 3, Zeile 155- Seite 4, Zeile 165). Die Staatsbürgerschaft ist demnach kein (oder nicht das einzige) Kriterium, durch das eine Einteilung in Zugehörig zur Mehrheits- oder Minderheitsgesellschaft getroffen wird. Eine Definition als Zugehörig zur Mehrheitsgesellschaft wird u.a. durch sichtbare Merkmale getroffen.

Im Umkehrschluss funktioniert z.B. für Amina (weiblich) Integration nur durch äußerliche Anpassung, was aber unmöglich sei, wenn man eine dunklere Hautfarbe habe oder ein Kopftuch trage (Int 3, Seite 9, Zeile 412-418).

Ein Ausschluss funktioniert auch strukturell. So findet Aylin (weiblich), dass Personen österreichischer Herkunft MigrantInnen meiden, indem sie ihre Kinder nicht in Schulen mit hohem MigrantInnenanteil geben (Int 10, Seite 4, Zeile 176-181). Wie noch besprochen wird, besteht auch ein Problem darin, dass Frauen mit Kopftuch deutlich schwerer eine Arbeitsstelle bekommen.

Dieser Ausschluss ist mit einem Selbstausschluss kombiniert. Denn bei vielen InterviewpartnerInnen erfolgte eine Verallgemeinerung *der* Mehrheitsgesellschaft, die Angehörige der Zweiten Generation als anders betrachten würden. Durch diese

Verallgemeinerung erscheinen Personen ohne Migrationshintergrund als homogener Block, der noch dazu feindlich gesinnt sei, und eine Integration wird erschwert.

Fremdheitsgefühle

Fremdheitsgefühle können in der Zweiten Generation sowohl zum Herkunftsland als auch zur Residenzgesellschaft bestehen. In mehreren Interviews wird vermittelt, dass sich die Befragten in Österreich als Gäste fühlen. So etwa Sinan (männlich), der sich in Österreich als Gast ansieht, und nichts von Österreich wolle (Int 14, Seite 20, Zeile 1011). Auch Sami (männlich) sieht MigrantInnen in Österreich als Gäste an, wobei er unsicher ist, inwiefern dies auch für die Zweite Generation gelte (Int 6, Seite 2, Zeile 81-84). Auch wenn ÖsterreicherInnen in der Türkei seien, wären diese für TürkInnen Gäste, meint Sami (Int 6, Seite 6, 256-263).

Bei jenen, die sich in Österreich fremd fühlen, ist dies oft mit Ausschlusserlebnissen kombiniert. So meint Sinan (männlich), dass er in Österreich nicht zu Hause sei, weil er von Österreichern nie das Gefühl bekommen habe, dass es seine Heimat sei (Int 14, Seite 14, Zeile 716-718). Auch Amina (weiblich) meint, dass es für sie nicht möglich sei, sich als Österreicherin zu sehen, weil sie nicht so behandelt werde (Int 3, Seite 9, Zeile 424-426).

2.2 Darstellung der Bewältigungsstrategien

2.2.1 Bewältigungsstrategien mittels zentraler identitärer

Verortungsmöglichkeiten

Ethnische Identität, religiöse Identität, Integration in die Mehrheitsgesellschaft und eine Verortung zwischen der Herkunfts- und der Mehrheitsgesellschaft stellen die wesentlichen identitären Verortungsmöglichkeiten dar. Hier werden Bewältigungsstrategien behandelt, in denen diese Verortungsmöglichkeiten Bewältigungsstrategien darstellen. Denn wie bereits besprochen, ist ein wesentliches Erkenntnisinteresse der Studie, wie identitäre Verortungen und Bewältigungsstrategien miteinander verbunden sind.

a) Die „Enkel der Osmanen“

Ethnische Identität als Bewältigungsstrategie

Im theoretischen Teil wurde für diese Arbeit die Unterscheidung zwischen ethnischer und religiöser Identität getroffen. Religiöse Identität kann, muss aber nicht, ethnische Identität sein. Daher werden – wie im theoretischen Teil – ethnische und religiöse Identitäten als Bewältigungsstrategien separat behandelt.

Hier wird ethnische Identität als Bewältigungsstrategie besprochen. Unter anderem werden Erlebnisse als *nicht normal* oder als *AusländerIn* zu gelten, oder das Gefühl zu haben aufgrund eines anderen kulturellen Hintergrundes in Österreich oft nicht verstanden zu werden, beschrieben. Dies wird von den Befragten als belastend empfunden und somit zum Problem. Diese Probleme werden in den Interviews oft mittels ethnischer Identität bewältigt. Auch Forderungen nach Anpassung seitens der Mehrheitsgesellschaft und Angst vor Verrat seitens der Herkunftsgesellschaft werden in den Interviews als belastend empfunden. Auch hier half eine Festigung einer ethnischen Identität um eine Entlastung für sich herbei zu führen.

In den Bewältigungsstrategien kann zwischen Bewältigungsstrategien durch die Suche ethnisch homogener Kontakte und Bewältigungsstrategien, die durch eine Identifizierung mit dem Herkunftsland bewerkstelligt werden, unterschieden werden.

1. Bewältigungsstrategien durch die Suche ethnisch homogener Kontakte

Probleme, auf die hier Bewältigungsstrategien entwickelt werden, sind fehlendes Verständnis von und Ausschlüsse aus der Mehrheitsgesellschaft. Ethnisch homogene Kontakte können hierbei gesucht werden, um verstanden zu werden. Hierbei kann die Annahme bestehen, dass ein ähnlicher kultureller Hintergrund eine bessere Bedingung darstellt um einander zu verstehen. Ein Suchen ethnisch homogener Kontakte kann aber auch erfolgen, da aufgrund derselben Probleme Gemeinsamkeiten und eine Verständnisbasis entstehen. Diese zwei Fälle unterscheiden sich bezüglich des Zustandekommens der angenommenen Verständnisbasis. Im ersten Fall wird durch unterschiedliche kulturelle Hintergründe fehlendes Verständnis der Mehrheitsgesellschaft angenommen und schlussfolgernd herkunftsethnische Kontakte gesucht, um sich verstanden fühlen zu können. Im zweiten Fall werden Ähnlichkeiten zu herkunftsethnischen Kontakten gesehen, da sie die gleichen Erlebnisse mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft hätten. Ähnlichkeiten sind so nicht kulturell begründet, sondern aufgrund der gleichen negativen Erfahrungen mit der Mehrheitsgesellschaft.

Ethnische und religiöse Strukturen können auch ganz pragmatisch Berufsaussichten bieten, wenn aufgrund eines Ausschlusses aus der Mehrheitsgesellschaft eine berufliche Zukunft in dieser als schwer erscheint.

Ethnisch homogene Kontakte um verstanden zu werden, da diese den gleichen kulturellen Hintergrund haben

Ethnisch (hierbei kann religiös inkludiert sein) homogene Kontakte können aufgrund des Gefühles von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft nicht verstanden zu werden, gesucht werden.

Selina (sie trägt ein Kopftuch) könne mit Leuten, die dieselben Wurzeln haben, vieles besser besprechen und fühlt sich besser verstanden. Andere FreundInnen können vieles nicht wirklich verstehen, meint sie. (Int 15, Seite 2, Zeile 67-83) Auch Sarah (sie trägt ebenfalls ein Kopftuch) meint, dass sie sich mit Leuten, die dieselbe Sprache sprechen und den selben kulturellen Hintergrund haben, besser verstehe, da sie keinen Grund für ihr Handeln oder ihre Religionsausübung angeben müsse (Int 20, Seite 2, Zeile 70-87).

Sinan und Kaan (beides junge Männer) betonen kulturellen Differenzen und verstehen sich aufgrund dieser nur mit MuslimInnen. Sinan meint, dass MuslimInnen eine andere Denkweise haben. Dadurch versteht er sich nur mit MuslimInnen. Er begründet dies mit dem Vergleich,

dass Kinder auch nicht mit Erwachsenen reden könnten. (Int 14, Seite 2, Zeile 53-62) Es besteht also in seinem Fall auch eine starke Hierarchisierung, eine Aufwertung einer muslimischen gegenüber einer nicht-muslimischen Denkweise. Ähnlich wie Sinan, nur ohne eine Hierarchisierung zu inkludieren, meint Kaan, dass Nicht-MuslimInnen eine andere Art zu denken haben, und vergleicht dies mit einer anderen Sprache (Int 16, Seite 3, Zeile 148-154). Die beiden Männer betonen also noch stärker als die Frauen kulturelle Differenzen.

Ethnisch homogene Kontakte um verstanden zu werden, da diese die gleichen Probleme mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft haben

In mehreren Interviews wird auch angesprochen, dass MuslimInnen AnsprechpartnerInnen für Probleme durch rassistische Erlebnisse seien. MuslimInnen sind AnsprechpartnerInnen – so die Begründungen – da es von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft oft wenig oder kein Verständnis für Probleme muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation gebe. Dadurch kann eine Intensivierung ethnisch und religiös homogener Kontakte stattfinden. So findet Mia (weiblich), dass nur MuslimInnen ihre Betroffenheit einer rassistischen Behandlung verstünden, da sie dieselben Erfahrungen hätten (Int 5, 17, 794-805).

Interessant ist, dass dies in Reaktion auf eine rassistische Behandlung geschieht. Es geht also auch um einen gemeinsamen Erlebnisbereich, der aufgrund von Ausschlusserebnissen aus der Mehrheitsgesellschaft geschaffen wird. Ein Zugehörigkeitsgefühl zu Angehörigen der gleichen Religion und Herkunft erfolgt in diesem Fall somit erst in Reaktion auf rassistische Erfahrungen oder dem Gefühl, von der Mehrheitsgesellschaft nicht verstanden zu werden.

Etwas anders stellt es sich bei Dilara (weiblich) dar. Sie geht bereits mit einem segregierteren Blickwinkel an rassistische Erfahrungen heran. Bei negativen Erlebnissen mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft fragt sie bei der *Muslimischen Jugend Österreich* nach, ob sie es richtig verstanden habe. Sie hat Angst vor vorschnellen Reaktionen ihrerseits, da sie durch ihr Kopftuch MuslimInnen repräsentiere, und auf diese kein schlechtes Bild werfen wolle. Es geht ihr also um eine Rücksprache mit RepräsentantInnen des Islam um ein besseres Bild von diesem zeigen zu können. Dies sei auch dadurch bedingt, dass seitens der Mehrheitsgesellschaft oft vorschnelle Verallgemeinerungen getroffen werden. (Int 21, Seite 9-10, 470-506) Auch Sarah (weiblich) beschreibt, dass die Jugendorganisation *Muslimische Jugend Österreichs* versuche, das Bild des Islam in der österreichischen Gesellschaft besser – und ihrer Meinung nach richtiger – darzustellen (Int 20, Seite 9, Zeile 433-436). Auch hier

stellen sich religiöse Kontakte als Ressource dar, um negative Erfahrungen in der Mehrheitsgesellschaft bewältigen zu können.

Ethnisch homogene Kontakte gegen ein Gefühl der Isolation

Ethnisch homogene Kontakte können auch einem Gefühl der Isolation entgegen wirken.

Hasan (männlich) ist in einer Moschee aktiv und besuchte ebenso die Schule, die dieser angegliedert ist, in der er auch maturierte. Er fühle sich nicht einsam und habe keine Probleme, weil es in Österreich viele MuslimInnen gebe: *„Man kann da gut in Österreich leben, kein Problem. Und also man fühlt sich hier nicht so viel einsam, ja weil wir sind schon viele Muslime hier.“* (Seite 1, Zeile 4-9) Die Bewältigungsstrategie des Eingehens ethnisch und religiös homogener Kontakte gegen das Gefühl der Isolation hat somit funktioniert. Er sieht nunmehr kein Problem einer Isolation.

Das Gefühl der Isolation kann durch eine Abschottung in ethnische Kontakte aber auch verstärkt werden. So wird für Kaan (männlich) Österreich zu „ihrem Land“, also dem Land der Mehrheitsgesellschaft, und ist nicht seines. In dieser Position sieht er für sich keine andere Möglichkeit als die Forderung, dass die Minderheit von der Mehrheit in Ruhe gelassen werden soll, verändern kann er nichts. (Int 16, Seite 6, Zeile 289-290) Interessant ist allerdings, dass er nicht nur türkische FreundInnen, sondern auch FreundInnen mit anderem Migrationshintergrund (und nicht muslimischen Bekenntnisses) hat. Er hat aber keine (oder sehr wenige, das ist nicht ganz klar) österreichische FreundInnen. (Int 16, Seite 1, Zeile 19-24) Somit scheint er eine Grenze zwischen der Mehrheitskultur und MigrantInnen generell zu ziehen. Ein Rückzug kann somit auch zu Jugendlichen mit Migrationshintergrund anderer Herkunft erfolgen.

Gesicherte Zukunft durch ethnisch homogene Kontakte

Ethnisch homogene Strukturen werden auch dazu verwendet, eine gesicherte Zukunft zu erlangen. Vor allem Frauen mit Kopftuch, die in der Stichprobe alle noch in Ausbildung waren, hatten große Angst, ob sie mit ihrem Kopftuch einen Job bekommen werden, der ihren Qualifikationen entspreche. So erzählten sie von Freundinnen, die aufgrund des Kopftuches keine Arbeitsstelle bekämen. So greift Alisa (weiblich) einem befürchteten Ausschluss vor, und wählt eine Ausbildung, die einzig in der muslimischen Gemeinde ausgeübt werden kann, statt einem Wirtschaftsstudium, das sie sich auch überlegte (Int 8, Seite 8, Zeile 379-386).

2. Bewältigungsstrategien durch die Identifizierung mit dem Herkunftsland

Hier geht es nun nicht um einen Rückzug auf ethnisch homogene Kontakte, sondern um eine Identifizierung mit der Herkunftsgesellschaft.

Wichtig ist hierbei ein Zugehörigkeitsgefühl zu einer Entität, in der man als normal gilt, die Angriffen trotzen kann, oder die sogar als mächtiger als die Gesellschaft, in der man sich als Minderheit fühlt, gilt. In der Residenzgesellschaft sehen sich die Jugendlichen oft als nicht normal und als wehrlos oder machtlos an.

Verbindung zur Herkunft um anerkannt zu sein

Probleme bestehen hier darin, sich in Österreich nicht akzeptiert zu fühlen und als anders betrachtet zu werden, wobei hier auch die Angst bestehen kann aufgrund der Wahrnehmung als anders rassistische Erlebnisse zu haben.

Eine Verbindung zum Herkunftsland kann hierbei helfen ein Gefühl zu entwickeln, als *normal* zu gelten. Hierbei handelt es sich ausschließlich um junge Frauen, die ein Kopftuch tragen. So meint Mia (weiblich), dass es angenehm sei, in ihrem Herkunftsland – einem arabischen Land – zu sein. Dort werde sie nicht als anders betrachtet. (Int 5, Seite 6, Zeile 268-271) Auch Samira (weiblich) fühle sich in der Türkei, ihrem Herkunftsland, im Gegensatz zu Österreich akzeptiert: *„Alle reden türkisch, überall wo ich hinseh’, werd’ ich akzeptiert, alle schau’n, alle bekleiden sich so wie ich. Nicht alle, aber fast alle halt. Und ich werd’ dort einfach akzeptiert. Also ich werd’ respektiert dort und hier eben nicht.“* (Int 13, Seite 7, Zeile 314-317) Sarah trug früher kein Kopftuch, da sie Angst vor möglichen negativen, rassistischen Reaktionen hatte. Sie trug das Kopftuch das erste Mal im Herkunftsland, um sich daran zu gewöhnen, damit es ihr hier anschließend als normal erscheine. (Int 20, 2, 55-65) Das Herkunftsland verschafft ihr ein Gefühl der Normalität, das ihr hier abgeht.

Auch kann das Herkunftsland dazu dienen, es als ideale Gesellschaft darzustellen, in der es keine Probleme gebe. Samira (weiblich) sieht sich von rassistischen Bemerkungen in Österreich sehr betroffen, weil sie sich anders als die Mehrheit in Österreich anziehe. Diesen Probleme in Österreich stellt sie entgegen: *„wir würden das auch nicht machen in der Türkei, wenn ein Österreicher zu uns kommen würde, das würden wir auch nicht machen“* (Int 13, Seite 4, Zeile 169-171).

Verbindung zur Herkunft um sich stark zu fühlen

Hierbei steht nicht das Problem im Vordergrund, nicht akzeptiert zu sein, sondern machtloses Opfer zu sein wird hier als Problem thematisiert. So kann eine Verbindung zum Herkunftsland geschaffen werden, um aus der Position des Schwachen zu entkommen und sich stark zu fühlen. Eine derartige Strategie wird von Tarik und Sinan, beides junge Männer, angewandt. Tarik bezeichnet TürkInnen als „die Enkel der Osmanen“, nachdem er vom Rassismus in Österreich spricht, dem bereits die ersten GastarbeiterInnen ausgesetzt gewesen seien, als sie nach Österreich migrierten. Sie wurden seinem Empfinden nach als fremdartige Attraktion von ÖsterreicherInnen schaulustig beäugt. Durch die Bezeichnung als „Enkel der Osmanen“ dreht er den Spieß um, und sieht die Migrierenden als mächtige ErobererInnen an. (Int 12, Seite 12, Zeile 517-529) Das Gefühl von Stärke wird auch bei Sinan vermittelt. Er fühle sich zu einer großen muslimischen Gemeinde zugehörig und sehe sich in Österreich lediglich als Gast. Angehörige der Zweiten Generation und Menschen, die unmittelbar im Kriegsgeschehen in Falluja im Irak waren, verspürten seiner Einschätzung nach die gleiche Wut und Gewaltbereitschaft. Hiermit würde also von beiden eine Bedrohung ausgehen. (Int 14, Seite 20, 1010-1030) Sinan wendet eine ähnliche Strategie wie Tarik an. Indem er sich mit der Bevölkerung in Falluja vergleicht, sieht er auch sich als Opfer an. Wie Tarik versucht auch er die verspürten Machtverhältnisse umzukehren, indem er meint, dass von Bewohnern aus Falluja wie von Angehörigen der Zweiten Generation Bedrohungen ausgehen könnten.

Vergleicht man den Wunsch als normal zu gelten und den Wunsch sich stark zu fühlen, fällt auf, dass Äußerungen, die den Wunsch ausdrückten, als normal zu gelten, von Frauen mit Kopftuch getätigt wurden, hingegen der Wunsch, sich stark zu fühlen, von jungen Männern. Wie auch an anderen Stellen der Arbeit gezeigt werden kann, ist dieses Anders-Sein für Frauen mit Kopftuch belastender als für Männer, wahrscheinlich aufgrund der Sichtbarkeit des Anders-Seins.

„Türke in Österreich“

Diffiziler stellt sich die Situation dar, wenn das Herkunftsland und Österreich als fremd empfunden werden. (Wobei hier davon ausgegangen wird, dass dies ein Problem darstellt.) So beispielsweise bei Sami (männlich). Er schwankt zwischen einer Definition als Gast in Österreich, und einer Distanzierung von der ersten Generation. Zuerst meint er: „Wir sind hier

in Österreich sind wir Gäste“ (Int 6, Seite 2, Zeile 81) Dann relativiert er aber, dass der Status des Gastes nur für die erste Generation zutrefte, für ihn als Angehörigen der Zweiten Generation nicht mehr. Außerdem sei die Türkei für ihn ein fremdes Land. (Int 6, Seite 2, Zeile 75-88) Eine Ambivalenz in der Zuordnung löst er damit auf, dass er „Türke in Österreich“ ist, und es ihm wichtig ist, ein gutes Bild von TürkInnen vor der Mehrheitsgesellschaft zu vertreten. (Int 6, Seite 2, Zeile 84- Seite 3, Zeile 90)

Explizit Seite beziehen

Jugendliche sind mit einem Druck seitens herkunftsethnischer und mehrheitsgesellschaftlicher Kontakte konfrontiert, sich zur Herkunftsethnie zugehörig zu fühlen, oder sich von dieser abzuwenden. Diesem Druck kann entweder nachgegeben, oder ihm explizit widerstanden werden. Ein eindeutiges Seite beziehen kann hierbei eine Strategie darstellen mit dem Druck, der auf sie ausgeübt wird, umzugehen. Ein explizites Seite beziehen, ein sich Zugehörig- Zeigen, kann entlastend wirken.

Hierbei sind zwei verschiedene Probleme auszumachen, auf die mittels ethnischer Identifikation reagiert wird. Erstens der Angst, die eigenen Wurzeln zu verlieren. Zweitens wurde beschrieben, dass eine ethnische Identifikation eine Strategie ist, mit einem als belastend empfundenen Anpassungsdruck von der Mehrheitsgesellschaft umzugehen.

Tarik (männlich) bezeichnet sich als Türke mit österreichischer Staatsbürgerschaft. Würde er sich als Österreicher bezeichnen, würde er seine Herkunft leugnen, meint er. (Int 12, Seite 5, Zeile 167-172) Kaan (männlich) artikuliert die Befürchtung, dass sich die türkischen MigrantInnen in Österreich von Generation zu Generation immer mehr als ÖsterreicherInnen fühlen werden. Das dürfe für ihn aber nicht passieren, da man die Herkunftskultur und Religion nicht verlieren dürfe. (Int 16, Seite 8, Zeile 405-412)

Aynur (weiblich) verspürt einen Druck von der Mehrheitsgesellschaft, nicht zu sagen, dass sie Türkin ist. Im Gegensatz zu ihr würden sich dadurch manche Leute nicht zu sagen trauen, dass sie TürkInnen seien. Indem sich Aynur als Türkin bezeichnet, stellt sie sich gegen den verspürten Druck, genau dies nicht sagen zu dürfen. (Int 11, Seite 5, Zeile 223-225) Umgekehrt kann eine ethnische Identifikation auch einem Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft zuvorkommen. Enes (männlich) meint, dass er ausgelacht werden würde, würde er „so tun“, als wäre er Österreicher. Er ist aber auch stolz Araber zu sein (Int 2, Seite 11, Zeile 503-506).

3. Schwierigkeiten, eine ethnische Identität als Bewältigungsstrategie anzuwenden

Fühlen sich Jugendliche in Österreich als Fremde, ist eine ethnische Orientierung eine mögliche Bewältigungsstrategie. Auch kann diese bei dem Problem zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft zu stehen als explizites Seite Beziehen entlastend wirken. Aber nicht bei allen Jugendlichen ist diese Strategie möglich. Ethnische Orientierung kann oft nicht als Versicherung dienen, da für viele Jugendliche das Problem besteht, dass sie sich weder in der Herkunfts- noch in der Residenzgesellschaft zu Hause fühlen. Es wurde bereits Sami (männlich) beschrieben, der sich sowohl in der Herkunfts- als auch der Residenzgesellschaft fremd fühlt. Er konnte dieses Problem allerdings auflösen, indem er sich als „Türke in Österreich“ versteht und in seiner Definition als Türke einen starken Österreich-Bezug auch darin hat, dass es ihm wichtig ist, *hier* TürkInnen gut zu repräsentieren. Bei vielen ist die Entwicklung einer ethnischen Identität aber nicht möglich, womit auch der Bezug zur eigenen Ethnie oder dem Herkunftsland als Bewältigungsstrategie nicht möglich wird. So meint zum Beispiel Yanis (männlich), dass er, wenn er in sein Herkunftsland fährt, dort als Österreicher angesehen wird. Die „Österreicher“ sehen ihn hingegen nicht als Österreicher, meint er. Es sei daher nicht einfach, hier eine Linie zu finden. (Int 1, Seite 4, Zeile 146-151) Das gleiche Problem beschreibt u.a. Tamar (weiblich). Sie meint, dass sie für die Menschen in der Türkei fremd sei. Dies, fügt sie hinzu, sei traurig, weil sie auch in Österreich als „Ausländerin“ angesehen werde. (Int 18, Seite 9, Zeile 475-485) So würde sie also die Zugehörigkeit zur Türkei benötigen, da sie in Österreich ausgegrenzt werde. Dies funktioniert aber nicht, weil es ihr in der Türkei ebenso gehe.

zusammenfassende Tabelle

Probleme	Bewältigungsstrategie
kein Verständnis seitens der Mehrheitsgesellschaft, rassistische Probleme, Isolationsgefühl	Suche ethnisch homogener Kontakte um verstanden zu werden
mit Kopftuch Schwierigkeiten einen Arbeitsplatz zu finden	gesicherte Zukunft durch kulturell homogene Kontakte (Arbeitsplatz in herkunftsethnischem Umfeld)
nicht <i>normal</i> , machtlos	Verbindung zur Herkunft um sich normal/stark zu fühlen
Ambivalenz in Zuordnung	Türke in Österreich (Bild repräsentieren)
Loyalitätskonflikt	explizites Seite beziehen

b) Bedeutung des Islam in Bewältigungsstrategien

Religiöse Identität kann von den Jugendlichen der Zweiten Generation als Teil einer ethnischen Identität verstanden werden. So ist eine Zugehörigkeit zu MuslimInnen oft mit einer Zugehörigkeit zu herkunftsethnischen Kontakten und einer Orientierung am Herkunftsland verbunden. Eine religiöse Identität kann mit einer ethnischen Identität verbunden sein, muss es aber nicht. Religiöse Identität kann bei der Zweiten Generation etwas Eigenes, Losgelöstes von der Herkunftsgesellschaft darstellen. Daher wird einleitend ein möglicher eigener Zugang der Zweiten Generation, der in den Interviews beschrieben wird, dargestellt. Dieser distanziert sich von einem traditionellen Religionsverständnis. Die Religion kann etwa der Verortung zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft dienen, da durch die Religion eine Verbindung zu den Eltern besteht, der Zugang zur Religion dennoch vom Herkunftsland losgelöst sein kann.

Diese zwei Zugänge – ein ethnischer oder individueller, losgelöster – prägen auch die möglichen Bewältigungsstrategien durch religiöse Identität. Bewältigungsstrategien können erstens durch ein Festhalten an muslimischen, herkunftsethnischen Kontakten, zweitens durch den Versuch einer eigenständigen Verortung zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft geprägt sein oder drittens eine Reaktion auf Zuschreibungsprozesse durch die Mehrheitsgesellschaft sein, was wiederum auf eine starke Prägung durch Vorurteile in der österreichischen Gesellschaft – also auch einer Verankerung in dieser – schließen lässt.

1. Spezifische Zugänge der Zweiten Generation zum Islam

Der Zugang zur Religion ist bei Angehörigen der Zweiten Generation oft ein anderer als von jenen der ersten Generation. Denn die erste Generation ist in einem Land aufgewachsen, in dem der Islam selbstverständlicher Bestandteil der Umwelt ist. Die Zweite Generation hingegen wächst in einem Land auf, in dem der Islam meist nur von herkunftsethnischen Kontakten praktiziert wird. So spielen Eltern in der Erwerbung der Religion eine wichtige Rolle, es kann aber keine vergleichbar einfache, da selbstverständliche oder unhinterfragte Übernahme der Religion erfolgen, wie dies für die Eltern, die im Herkunftsland sozialisiert wurden, der Fall war. Dadurch ist ein aktives Aneignen der Religion durch aktive Auseinandersetzung mit dem Islam oft von Bedeutung. So meint Aynur (weiblich), dass sie an die Religion erst „fest glaubte“ und bewusst die Pflichten ausübte, als sie von FreundInnen „aufgeklärt“ wurde (Int 11, Seite 3, Zeile 135- Seite 4, Zeile 155). Auch Selina (weiblich)

beschreibt, dass sie im Unterschied zur ersten Generation die Religion nicht einfach übernehme, sondern sich die Religion aktiv aneigne. Sie meint: „*Also in der ersten Generation, da ist es eher so, also man hat das gehört von den Vorfahren und ja das macht man halt, aber nicht wirklich das man, man weiß auch nicht warum wirklich. Ja, man macht's einfach, weil's die Eltern auch so gemacht haben oder weil's die anderen auch so machen. Und es gehört eben dazu, man muss es machen. Aber, also bei mir und bei meinen Freunden ist es eher so, dass man nachschaut, ob das jetzt wirklich so ist, oder in verschiedenen Büchern vielleicht nachliest, oder dass man drüber diskutiert, ob das einen Sinn hat oder so, halt dass man drüber diskutieren kann eigentlich.*“ (Int 15, Seite 8, Zeile 409-416) Sinan (männlich) meint, dass die Elterngeneration den Islam vom Gefühl her, die Zweite Generation hingegen den Islam genauer befolge: „*Die neue Generation, die jetzt entstanden ist, die schaut wirklich nach dem Islam.*“ (Int 14, Seite 6, Zeile 287-288)

Durch diesen andern Zugang kann auch eine Abgrenzung von der ersten Generation und/oder dem Herkunftsland erfolgen. So meint Mia (weiblich), dass die Menschen ihres Herkunftslandes die Gründe für das Praktizieren der Religion nicht kennen würden. Sie seien einfach muslimischen Glaubens, weil sie eben Angehörige eines mehrheitlich muslimischen Landes sind und die Religionszugehörigkeit in ihrer Staatsbürgerschaft stehe. (Int 5, Seite 20, Zeile 986-990) (Interessant ist auch, dass sie hierbei die Staatsbürgerschaft anspricht, die im Herkunftsland mit muslimischem Religionsbekenntnis meistens einhergeht. Umgekehrt geht ja eine österreichische Staatsbürgerschaft – und Mia besitzt eine solche – meistens mit einem römisch-katholischen Religionsbekenntnis einher. Für Mia aber nicht.) Auch kritisiert sie, dass Angehörige des Herkunftslandes nicht sehr religiös veranlagt seien, weil sie nicht glauben, dass der *heilige Krieg*, der *Dschihad* stattfinden werde. U.a. verbindet sich also bei Mia der vom Herkunftsland losgelöste Zugang zur Religion mit einer fundamentalistischen Einstellung. Samira (weiblich) distanziert sich vom Religionsverständnis ihrer Eltern, indem sie meint, dass ihre Eltern die Religion zwar praktizierten, aber nicht verstünden, warum sie dies täten. Sie hätten sich die Religion durch Nachahmung, nicht durch eigenes Studium angeeignet. (Int 13, Seite 9, Zeile 437-439)

Samira gibt auch noch eine etwas andere Begründung, warum es wichtig sei die Religion zu verstehen. Denn dadurch wisse sie erst, warum sie die Religion ausüben müsse. Sie meint, es sei wichtig zu wissen, warum man die Religion ausübt, sonst mache man dasselbe, was die Mehrheitsgesellschaft auch tue. Deswegen, meint sie, übe die Zweite Generation die Religion bewusster aus. (Int 13, Seite 10, Zeile 584-488) So geht es also nicht nur um eine Abgrenzung zur ersten Generation, sondern auch um eine Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft.

So kann sich in der Zweiten Generation ein Zugang zur Religion entwickeln, der als *authentischer* Islam zusammengefasst wird. Hierbei sind allerdings zwischen völlig unterschiedlichen Einstellungen zu differenzieren. Es sind jene auszumachen, die versuchen einen von den Traditionen losgelösten Islam zu vertreten, auch damit dieser in Österreich verständlicher ist. Tamar (weiblich) meint, dass es wichtig sei, die Religion an sich zu verstehen, nicht die traditionelle Art. Den Islam an sich zu verstehen ist für sie auch wichtig, da sie dadurch Fragen von Nicht-MuslimInnen beantworten könne. (Int 18, Seite 7, Zeile 354-365) Auch Sarah (weiblich) meint, dass manche MuslimInnen den Islam falsch verstehen und darstellen würden. Dadurch hätten „Europäer“ ein schlechtes Bild vom Islam. (Int 20, Seite 3, Zeile 104-108)

Im Gegensatz dazu meint Sinan (männlich), dass er und die islamische Organisation, in der er sich engagiert, den Islam so aufbauen würden, wie es im Koran festgelegt sei, wodurch die Religion nicht veränderbar und anpassbar sei. Dies stellt er konträr zum Konzept des *Euro-Islam* dar, der versuche, den Islam an die europäische Denkweise anzupassen. (Int 14, Seite 3, Zeile 107-125) Er meint auch, dass es falsch sei, den Islam aufgrund von Erwartungen in Österreich falsch darzustellen. Der Islam muss so dargestellt werden, wie er sei (Int 14, Seite 2, Zeile 97-100). Der Bezug sind die ursprünglichen Quellen der Religion, wie der Koran. Auch er teilt also einen nicht traditionellen Zugang zum Islam, strebt aber ein völlig anderes Ziel als eine Annäherung an die Mehrheitsgesellschaft an, denn die Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft ist von Relevanz. Die Betonung liegt bei ihm in dem Bestreben, den Islam richtig darzustellen und das bedeutet für ihn, diesen *nicht* an Erwartungen in Europa anzupassen. Dies ist, wie auch bei Mia bereits besprochen, eine fundamentalistische Herangehensweise an den Islam, die in diesen beiden Fällen auch in der spezifischen Situation in Österreich entstanden ist, indem sie sich von den Traditionen des Herkunftslandes lösten.

Prägend für den Zugang zur Religion können auch bestehende Fremdbilder in der Mehrheitsgesellschaft gegenüber dem Islam sein. Amina, die ein Kopftuch trägt, meint, dass sie viele Sachen nicht als selbstverständlich nehmen könne, die in ihrem Herkunftsland selbstverständlich seien, weil man hier diskriminiert werde. Dadurch müsse sie sich u.a. auch besser ausdrücken. (Int 3, Seite 4, Zeile 171-178) So wird der Zugang zur Religion der Zweiten Generation also auch durch Vorurteile in der österreichischen Gesellschaft beeinflusst. Viele InterviewpartnerInnen hatten das Bedürfnis, gegenüber diesen Vorurteilen

Stellung zu beziehen. Der Islam kann dadurch – wie gezeigt werden wird – sogar an Bedeutung gewinnen. Auch haben diese Vorurteile und damit einhergehende Ausgrenzungen eine Bedeutung in der Suche nach religiös homogenen Kontakten.

2. Muslimische Identität als Bewältigungsstrategie

Die spezifischen Zugänge der Zweiten Generation zur islamischen Religion beeinflussen die Funktionen der Religion als Bewältigungsstrategien. So können auf der einen Seite mit Zuhilfenahme der Religion Spannungen abgebaut werden, die aufgrund der Ansprüche seitens der Herkunfts- und der Mehrheitsgesellschaft erzeugt werden. Auf der anderen Seite kann Religion ein Verbindungsstück zu herkunftsethnischen Kontakten bilden. So können mittels religiöser Zugehörigkeit eine Solidarisierungsebene und eine Verbindung zu einer Einheit, in der man als normal, oder sogar als stark gilt, entstehen. Religion kann auch unterstützend wirken, um mit Vorurteilen gegen die muslimische Religion besser zurechtzukommen. (Dies stellt wiederum einen selbstverstärkenden Prozess dar.) Auch können Vorurteile, wie im Kapitel *reaktive Bedeutungsgewinnung des Islam* besprochen werden wird, erst eine Bedeutungsgewinnung der Religion provozieren, um gegen diese Vorurteile opponieren zu können.

2.1 Orientierung an der Herkunftsethnie

Hier werden Strategien, die stark durch eine Orientierung am Herkunftsland oder herkunftsethnische Kontakten in Österreich geprägt sind, behandelt. Bei diesen Strategien fällt auf, dass auch ein starker Bezug zur Mehrheitsgesellschaft vorhanden ist. So kann eine Orientierung am Herkunftsland aufgrund von z.B. Fremdheitsgefühlen in der österreichischen Gesellschaft erfolgen.

Religionsausübung als Strategie gegen Fremdheitsgefühle

Viele meinen, dass sie die Religion wie ihre Eltern praktizieren, die Eltern als ihre Vorbilder fungieren, womit auch eine starke Prägung durch das Herkunftsland im eigenen Religionsverständnis vorhanden ist. Dilara (weiblich) spricht über die Schwierigkeiten, in Österreich mehr über den Islam zu erfahren. Dies sieht sie im Unterschied zum Herkunftsland, wo die Menschen einfach und selbstverständlich über den Islam lernen

würden. (Int 21, Seite 6, Zeile 284-287) Betrachtet man sich die Begründungen für eine Orientierung am Herkunftsland und herkunftsethnischen Kontakten näher, zeugen diese von einer Reaktion auf Fremdheitsgefühle, gestaltet sich also anders, als in einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft, in der die Übernahme der Religion von den Eltern selbstverständlicher ist. So begründet Dilara ihre Orientierung an den Eltern damit, dass sie in einer fremden Gesellschaft aufwächst und daher nur durch ihre Eltern die Religion vermittelt bekommen könne: *„Du bist in einer ganz anderen Gesellschaft und wachst hier auf und hast grad mal als Bezugspersonen in erster Linie deine Eltern. Also versuchst du so gut wie möglich das denen nach zu machen.“* (Int 21, Seite 6, Zeile 281-283) Auch Sarah (weiblich) meint, dass die einzige Möglichkeit für sie darin bestand, die Religion von ihren Eltern zu übernehmen (Int 20, Seite 4, Zeile 185-187). Und Alisa (weiblich) schildert, dass der Islam an Bedeutung gewinne, da die Umgebung als fremd erscheine, und das Bedürfnis bestehe sich an etwas Vertrautem festzuhalten (Int 8, Seite 9, 423-433). Eine Orientierung an den Eltern ist hierbei somit eine Bewältigungsstrategie, um mit Fremdheitsgefühlen zurechtzukommen.

Autorität unter MuslimInnen

Der Islam kann eine Hilfestellung bieten, um sich Autorität zu verschaffen. Sinan (männlich) befindet, dass er keine Probleme habe, da er immer unter MuslimInnen sei, und er dort als religiöser Mensch respektiert werde (Int 14, 15, Zeile 762-773). In Konflikten mit seinen Eltern bediene er sich des Islam, um seine Meinung zu unterlegen, und somit Argumente seiner Eltern entkräften zu können (Int 14, Seite 1, Zeile 47-49). D.h., dass bei religiös homogenen Kontakten eine Profilierung und Autorität mittels des Islam erreicht werden kann, aber auch in Bezug auf die Eltern, dass mit Hilfe der Religion eine Ebene gefunden werden kann, in der man sich einerseits auf einen gleichen Erfahrungsbereich mit den Eltern begeben kann – was bei Angehörigen der Zweiten Generation oft ein Problem darstellt –, durch eine bessere Kenntnis der Religion aber ein Generationenkonflikt auch für sich entschieden werden kann. Es kann sich also um eine Strategie handeln, mit dem Generationenkonflikt, der für Angehörige der Zweiten Generation durch ihre Zwischenposition zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft noch einmal spezifische Ausformungen zeigt, zurechtzukommen.

Zugehörigkeit zur Umma

In der Position als Minderheit in der österreichischen Gesellschaft zeigte sich oft, dass ein Bedürfnis besteht, sich als Teil einer größeren Einheit zu verstehen, der *Umma*. Somit kann eine Zugehörigkeit erzeugt werden, etwas, was in Österreich schwer fällt. Mit einer Zugehörigkeit zur *Umma* ist eine Orientierung an der Herkunftsgesellschaft verbunden, diese wird aber breiter gesehen, als das Land, aus dem die Eltern migrierten. Sie umfasst den gesamten muslimischen Raum. Somit kann gleichzeitig eine gewisse Loslösung vom Herkunftsland stattfinden, oder eine Verbundenheit zu einer Herkunft erhalten bleiben, auch wenn das Herkunftsland einem als fremd erscheint. Hier werden nun zwei Punkte besprochen: die Umma als Heimat und das Bild eines von der *Scharia* regierten Staates als idealem Staat, denn die Umma als Gesellschaft wird in mehreren Interviews mit einem durch die *Scharia* regierten Staat verbunden. Weiters wird in einem von der *Scharia* regiertem Staat ein problemfreier Raum gesehen. Somit wird nicht nur eine Verbindung zu einer großen Gemeinschaft hergestellt, sondern eigene Probleme würden in dieser gelöst.

Wie bereits beschrieben, sehen viele InterviewpartnerInnen die Umma als ihre Heimat an. So meint Sinan, dass er sein Herkunftsland nicht als seine Heimat betrachte, sondern nur als das Land, in dem seine Eltern geboren wurden. Seine Heimat sei der gesamte muslimische Raum. (Int 14, Seite 13, Zeile 670- Seite 14, Zeile 673) Später abstrahiert er die Heimat auch von einem geographischen Raum und meint, unter MuslimInnen, egal welcher Herkunft, fühle er sich wohl (Int 14, Seite 14, Zeile 705-712). Auch Amina (weiblich) meint, dass sie zur Türkei – ihrem Herkunftsland – fast keinen Bezug habe und sieht es lediglich als das Heimatland ihrer Eltern an. Sie fühle sich zu arabischen Ländern stärker hingezogen, da dort MuslimInnen mehr Rechte hätten. (Int 3, Seite 4, Zeile 144-154) So drückt sie keinen klaren Bezug zur Umma aus, aber indirekt positioniert sie sich als zu MuslimInnen gehörig. Hasan (männlich), der aus einem arabischen Land kommt, sieht alle Muslime als seine Brüder (Int 22, Seite 13, Zeile 645-647).

Eine mögliche Erklärung hierfür ist die spezifische Situation, in der sich muslimische Jugendliche der Zweiten Generation befinden, eben zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft. So ist eine Verortung in der Umma eine Möglichkeit, einerseits eine Verbindung zu den Eltern und dem Herkunftsland aufrecht zu erhalten, aber sich doch in etwas Drittem, der Umma, zu verorten, womit Verortungsprobleme überwunden werden können.

Auch wird oft beschrieben, dass es in einer muslimischen Gesellschaft zu keinen Problemen kommen könne. Mehrfach wurde auch das Ideal eines nach der Scharia regierten Staates beschrieben, in dem keine Probleme bestünden. So meint Mia (weiblich), dass in einem Staat, der nach dem Koran regiert wäre, sich alle Menschen verstünden, weil alle genau wüssten, was sie zu tun hätten (Int 5, Seite 22, 1059-1070). Amina denkt, dass es im Gegensatz zu Österreich oder der Türkei (ihrem Herkunftsland) in einer islamischen Gesellschaft keinen Rassismus oder Nationalismus gebe (Int 3, Seite 12, 576-580). Eine islamische Gesellschaft sei aber nur im islamischen Raum zu verwirklichen. Ihre Wünsche kann sie also auch nur in dem geographischen Raum ihres Herkunftslandes verwirklichen, hier nicht. Das heißt, dass hiermit auch eine starke Orientierung auf das Herkunftsgebiet, auch wenn dies für sie größer ist als die Türkei, nämlich der gesamte muslimische Raum, einhergeht. Dies drückt sie auch dadurch aus, dass sie fordert, dass in einer idealen Gesellschaft „die Besetzer aus unseren Ländern einfach raus gehen“ (Int 3, 12, Zeile 565). Hiermit setzt sie gleichzeitig auch für sich fest, dass sie in Österreich keine gestaltende Funktion einnehmen könne. Dies trifft in gleichem Maße für Sinan (männlich) zu. Er spricht sich, wie Amina, für einen islamischen Staat aus, der unter der Scharia regiert wird. Sinan meint, dass er hier Gast sei, sich nicht einmische, sogar kein Interesse an einer politischen Veränderung habe. Kein Interesse habe nicht nur er, sondern er spricht von „wir“ haben kein Interesse und meint damit Angehörige der Zweiten Generation muslimischen Glaubens, die eben nicht zu Österreich gehören würden. (Int 14, Seite 20, 1009-1010) Umgekehrt fordert er, dass sich Nicht-MuslimInnen im muslimischen Raum nicht einmischen sollen (Int 14, Seite 18, 907-915). Hier wird wieder das Gefühl, Gast zu sein, thematisiert. Politischer Akteur könne man folglich nur im *eigenen* Land sein.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Es verleiht einerseits Sicherheit sich als Teil eines Ganzen zu sehen, in dem es zusätzlich zu keine Problemen komme, aber es bietet keine Handlungsmöglichkeiten in der Residenzgesellschaft. Diese Bewältigungsstrategien haben also Selbsteinschränkungen und Passivität zur Folge und ermöglichen kein aktives Eingreifen um Probleme zu lösen.

Hilfe im Zusammenleben mit der Mehrheitsgesellschaft

Religiöse Pflichten dienen oft als Handlungsleitfaden, um Konflikte mit der Mehrheitsgesellschaft zu lösen oder zu vermeiden und sich vor rassistischen Behandlungen zu schützen. Durch Handlungsanleitungen aus der Religion müssen sich per definitionem die

Probleme mit der Mehrheitsgesellschaft vermindern, da ja eine Pflichterfüllung Verbesserung verspricht.

InterviewpartnerInnen, die Pflichten oder Anleitungen durch die Religion als unterstützend im Zusammenleben mit der Mehrheitsgesellschaft sehen, nehmen gleichzeitig einen von der Mehrheitsgesellschaft getrennten Standpunkt ein. Eine Begründung kann darin gesehen werden, dass religiöse Anleitungen und Pflichten nur für MuslimInnen gelten können.

Religiöse Anleitungen als Hilfe im Zusammenleben können sich darin ausdrücken, dass der Islam als Hilfe im Umgang mit anderen Menschen angesehen wird (Int 8, Seite 17, 844-851), es kann auch zu einem eher resignativen Verhalten führen, in dem nicht mehr versucht wird, andere zu ändern, sondern man sich selbst verändern müsse. So meint Samira (weiblich), wie sie jung war hätte sie geschrien und sich geprügelt, wenn sie rassistisch behandelt wurde. Nachdem sie sich dem Islam bewusster zuwandte, würde sie nun rassistische Behandlungen ertragen: *„Ich war früher sehr aggressiv, weißt du, in der Hauptschule, weil ich eben halt die einzige Ausländerin war in der Hauptschule, aber ich habe gekämpft, gestritten, grauft, ich war sehr schlimm. Und dann, als ich mich informiert habe, und als ich gesehen habe, dass meine Religion das eigentlich verbietet, aggressiv zu sein, da habe ich mich verändert. Und ich habe halt alles respektvoll angenommen eigentlich. Alles was auf mich zugekommen ist, habe ich respektiert. Oder ich hab versucht alles so anständig wie möglich zu beantworten eigentlich. Wenn mich, wenn ich mich, wenn mich jemand anschreit, dann versuch ich so anständig wie möglich mit ihm zu reden.“* (Int 13, Seite 15, Zeile 734-744) Und Sami (männlich) meint, dass es nur zu Ungerechtigkeiten kommen könne, wenn er sich nicht an die Regeln seiner Religion hielte: *„Also ich find, wenn man sich richtig an seine Religion wendet, also seine Religion befolgt, find ich, dass die Ungerechtigkeiten eher nicht auftreten, weil unserer Religion, wenn man die Religion richtig befolgt, also sie schützt einen vor schlechten Angewohnheiten und so, ja vor Ungerechtigkeiten auch.“* (Int 6, Seite 10, Zeile 471-475) So wird mit Hilfe der Religion die Situation so definiert, dass es an ihm hinge, ob es zu Ungerechtigkeiten komme.

Hier kann ein Problem erkannt werden, dass der Islam kein Regelsystem ist, das in der österreichischen Gesellschaft prinzipiell angewandt werden kann, sondern eben nur für MuslimInnen gilt. So kann auch der Spalt zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen größer werden. Denn in einer muslimischen Gesellschaft wurde beschrieben, dass der Islam für mehrere InterviewpartnerInnen Basis für eine gemeinsame Gemeinschaft bildet, während er in der österreichischen Gesellschaft nur ein Auftrag für MuslimInnen sein kann.

2.2 Muslimische Identität als Bewältigungsstrategie ohne auf ethnische Ressourcen zurückzugreifen

Die Bedeutung der Religion kann eine vom Herkunftsland losgelöste sein. Schon bei der Beschreibung der Pflichten wurde mehrfach von den InterviewpartnerInnen betont, dass es wichtig sei, die religiösen Pflichten zu verstehen um sie zu befolgen und sie nicht zu befolgen, weil es Tradition sei. Auch ein eigener Zugang ist zu erkennen, wenn der Islam dazu dient sich zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft zu verorten, um so dem Druck, sich entscheiden zu müssen, zu entgehen. Hierbei kann eine Distanzierung von der Herkunftsgesellschaft erfolgen, ohne einen fundamentalen Bruch mit dieser herbeizuführen.

Als weitere Möglichkeit kann eine muslimische Identität rein eine Reaktion auf u.a. Angriffe und Vorurteile der Mehrheitsgesellschaft sein. Auch hierbei befindet sich die religiöse Identität nicht in einer Traditionslinie und steht nicht in Bezug zur Herkunftsgesellschaft, sondern entsteht in Reaktion auf Geschehnisse in der Mehrheitsgesellschaft.

Religion als Regelung des Lebens von MuslimInnen

Hierbei werden die Pflichten in der Religion stark betont. Eine nach den Pflichten ausgeübte Religion helfe den Alltag zu strukturieren und zu bewältigen. Dies spielt sich auf mehreren Ebenen ab. Zum einen gilt die Religion als persönliche Anleitungshilfe, vor allem im privaten Bereich. So meint Kian (männlich), dass, wenn man nach dem Islam lebe, alles funktioniere (Int 7, Seite 10, Zeile 514-516; Seite 12, Zeile 620-621). Auch Alisa (weiblich) hilft der Koran, indem dieser Verhaltensregeln für die meisten Situationen des Lebens vorgebe (Int 8, Seite 9, Zeile 436-442). Oder die Religion hilft, wie bei Aylin (weiblich), zur Regelung des Alltags und einer Selbstdisziplinierung (Int 10, Seite 8, 413-9, 430). Die Funktion der Regelung des Alltages ist für viele Jugendliche Thema in den Interviews. Auch wird von Sami (männlich) beschrieben, dass durch die muslimische Gemeinde eine sinnvolle Tagesgestaltung ermöglicht werde: *„Anstatt zu Hause zu sitzen, hab ich mir gedacht, ich geh lieber dort hin [Moschee, Anm. S.H.]“* (Int 6, Seite 4, Zeile 171-172)

Wird das Thema der Pflichtausübung angesprochen, ist dies aber oft damit verbunden, dass eine Befolgung der Pflichten nicht alleine aus traditionellen Gründen erfolgen könne, sondern der Grund für die Ausübung erst verstanden werden müsse. So meint beispielsweise Samira (weiblich), dass sie das Kopftuch erst getragen habe, als sie wusste warum. Die Eltern als VermittlerInnen der Religion reichten nicht aus, da sie die Gründe für die Pflichten nicht

erklären konnten. Erst durch ein eigenständiges Aneignen des Islam verstehe sie nun die Pflichten und trage daher auch das Kopftuch. (Int 13, Seite 9, Zeile 449- 10, 459) Sie übernahm also die Praktiken der Religion nicht, sondern erarbeitete sie sich selbstständig. Auch Dilara (weiblich) betont, dass das Kopftuch nicht einfach aus traditionellen Gründen getragen werden solle. Sie habe das Kopftuch erst getragen, nachdem sie alles über die Religion gelernt habe (Int 21, Seite 3, Zeile 107-115). Auch hier geht es also darum, dass im Praktizieren der Religion eine Distanzierung von der Tradition erfolgt, somit auch von der Vermittlung durch die Eltern, da diese – so die Schilderungen in den Interviews – eher aus traditionellen Gründen die Religion ausüben würden, ohne einen eigenen, aktiv erworbenen Zugang zur Religion zu entwickeln.

Verortung zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft: Religion als übergeordnete und unangreifbare Verortung

Es wurde bereits behandelt, dass die Zweite Generation oft einen anderen Zugang zur Religion entwickelt als die erste Generation. Viele sehen diesen von der Tradition losgelöst. So distanziert sich Selina (weiblich) von ihren Eltern, die die Religion von ihren Vorfahren übernommen hätten. Im Unterschied zu ihnen würde sie sich die Religion durch selbstständige Bildung aneignen. (Int 15, Seite 8, Zeile 409-420) Auch Mia (weiblich) distanziert sich vom Religionsverständnis des Herkunftslandes, da sie meint, dass diese aus traditionellen Gründen religiös seien. So wurde auch behandelt, dass Thamar (weiblich), Sarah (weiblich) und Sinan (männlich) von einem authentischen vs. einem falschen (traditionellen) Religionsverständnis ausgehen. Für Thamar beispielsweise sei es wichtig, die Religion an sich zu verstehen, nicht die traditionelle Art.

Dieses Religionsverständnis kann nun – so wird in dieser Arbeit angenommen – auch als Bewältigungsstrategie angesehen werden, um sich zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft verorten zu können. Denn es ist ein zentrales Problem Jugendlicher der Zweiten Generation, mit Ansprüchen der Herkunfts- und der Residenzgesellschaft konfrontiert zu sein, wodurch u.a. Loyalitätskonflikte und ein Gefühl entwurzelt zu sein entstehen können. Mittels der Religion kann einerseits eine Verbindung zu den Eltern und dem Herkunftsland erhalten bleiben, dennoch etwas Eigenes erzeugt werden. Denn der Zugang zur Religion kann sich oft von jenem des Herkunftslandes lösen. So kann mit dieser neu geschaffenen Identität eine eigene, selbstbewusste Verortung erfolgen.

Auch kann eine religiöse Identität, wie für Kaan (männlich), etwas darstellen, das für ihn seitens der Mehrheitsgesellschaft nicht anfeindbar sei. Er meint, dass man gegen MigrantInnen sein könne, und dass er „Inländer“ – so seine Bezeichnung – verstehe, dass sie gegen die Migration einer großen Zahl an MigrantInnen seien. (Wobei er sich selber als Migrant bezeichnet.) (Int 16, Seite 6, Zeile 295-298) Gegen eine Religion aber – so Kaan – könne man nicht sein (Int 16, Seite 12, Zeile 621-628). Der Religion kann somit eine Bedeutung als etwas zukommen, das nicht anfeindbar ist.

Bedeutungsgewinnung des Islam in Reaktion auf Vorurteile und rassistisches Verhalten von Teilen der Mehrheitsgesellschaft

Es wurde bereits beschrieben, dass MuslimInnen als AnsprechpartnerInnen bei antimuslimischen, rassistischen Erlebnissen an Bedeutung gewinnen können. Hier soll nun eine weitere Komponente besprochen werden, und zwar, dass auch der Islam als Religion durch rassistisches/antimuslimisches Verhalten und Vorurteile an Bedeutung gewinnen kann. Die Bedeutungsgewinnung erfolgt hier also in Bezug und Reaktion auf Angehörige der Mehrheitsgesellschaft.

So wird von Mia (weiblich) beschrieben, dass durch ein Ansteigen von Diskriminierungen nach den 11. September 2001 der Islam und vor allem der politische Islam für sie an Bedeutung gewonnen hätten. Durch die Diskriminierungen, denen ja der politische Islam und die Terrorattentate voraus gingen, begann sie sich mit der Politik im Islam zu beschäftigen. (Int 5, Seite 23, Zeile 1036-1121) Auch Dilara (weiblich) erzählt, dass sie sich durch Vorurteile gegen den Islam, mit denen sie konfrontiert war, mit muslimischer Theologie eingehender beschäftigt habe, um so zu überprüfen, ob die Behauptungen stimmen (und sei zum Schluss gekommen, dass sie nicht stimmen) (Int 21, Seite 5, Zeile 244-253). Ähnlich argumentiert Thamar (weiblich): Sie habe erst begonnen sich mit ihrer Religion genauer auseinander zusetzen, als Fragen bezüglich der Religion gekommen seien und sie daran interessiert war, Vorurteile zu beseitigen (Int 18, Seite 7, Zeile 378-384).

Hier zeigt sich ein weiteres Mal ein Zugang von Teilen der Zweiten Generation zum Islam, der stark in Bezugnahme zur Mehrheitsgesellschaft entwickelt wird, da aufgrund von herrschenden Vorurteilen der Islam richtig (dar)gestellt werden soll, womit gleichzeitig eine intensiviertere Beschäftigung mit diesem stattfindet.

Im Unterschied zu einer prinzipiellen Bedeutungsgewinnung des Islam gewinnt bei Eldin (männlich) der Islam in Reaktion auf Vorurteile nicht prinzipiell, sondern situationsabhängig

an Bedeutung. Er bezeichnet sich als nicht sehr religiös, an Bedeutung gewinnt die Religion vor allem in einer unmittelbaren Auseinandersetzung, wenn er mit Vorurteilen gegen den Islam konfrontiert wird. Es sei ihm vor allem wichtig, die Religion richtig darzustellen. (Int 19, Seite 12, Zeile 590-594) Auch hier geht es darum, dass die Religiosität reaktiv an Bedeutung gewinnt.

So kann eine Zuwendung zum Islam als Strategie interpretiert werden, mit Vorurteilen und Diskriminierungen in der Mehrheitsgesellschaft umzugehen: Eine verstärkte Beschäftigung kann erfolgen, um Vorurteile ausräumen zu können oder um für sich selbst zu überprüfen, ob diese Vorurteile stimmen. Zweiteres zeigt wiederum, wie prägend Vorurteile sein können.

2.3 Allgemeine Bewältigungsstrategien mittels der Religion

Psychischer Beistand durch Gott

Eine Bewältigungsstrategie von Problemen, an der nichts für die Zweite Generation Spezifisches auffällt, ist der psychische Beistand durch Gott. Der Islam kann eine psychische Stütze für die Jugendlichen darstellen. Religion wirke für Selina (weiblich) wie eine Therapie (Int 15, Seite 4, Zeile 169-176) oder, wie bei Mia (weiblich), als Zuflucht, wenn es ihr schlecht gehe (Int 5, Seite 21, Zeile 1017). Samira (weiblich) erzählt, dass sie durch den Glauben an Gott an Selbstsicherheit gewinne, weil sie daran glaube, dass nichts passieren könne, wenn sie betet (Int 13, Seite 8, Zeile 360-369). Auch Tarik (männlich) verlässt sich in problematischen Situationen auf die Hilfe Gottes (Int 12, Seite 13, Z 604-607).

zusammenfassende Tabelle

Probleme	Bewältigungsstrategie
Fremdheitsgefühle	Religionsausübung als Strategie gegen Fremdheitsgefühle: in starker Orientierung an den Eltern (Orientierung an Herkunftsethnie)
Generationenkonflikt	Autorität unter MuslimInnen (Orientierung an Herkunftsethnie)
Verortungsprobleme	Zugehörigkeit zur umma
Probleme im Zusammenleben mit der Mehrheitsgesellschaft	Hilfe im Zusammenleben mit der Mehrheitsgesellschaft: durch religiöse Anleitung (Orientierung an Herkunftsethnie)
Probleme, Konflikte	Religion als Regelung des Lebens von MuslimInnen: Anleitung durch Religion

Verortungsprobleme zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft	Verortung zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft: Religion als übergeordnete und unangreifbare Verortung
Vorurteile, Diskriminierungen	Bedeutungsgewinnung des Islam in Reaktion auf Vorurteile, rassistisches Verhalten
fehlende Selbstsicherheit, psychische Probleme	psychischer Beistand durch Gott

c) Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft und Integration als

Bewältigungsstrategien

Strategien des Zusammenlebens mit der Mehrheitsgesellschaft

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit zwei Problemfeldern und schlussfolgernd zwei unterschiedlichen Strategien:

Erstens mit dem Problembereich: Angriffe der Mehrheitsgesellschaft, Vorurteile über den Islam und Kontaktprobleme mit der Mehrheitsgesellschaft. Bewältigungsstrategie ist hierbei eine Intensivierung des Kontaktes mit der Mehrheitsgesellschaft wobei es *nicht* darum geht sich zu integrieren, sondern ein Zusammenleben als zwei getrennte Einheiten besser bewerkstelligen zu können. Eine Distanz bleibt hierbei in gewissem Maße immer bestehen. Somit stellt diese erste Form auch (obwohl sie sich im Abschnitt über Bewältigungsstrategien mittels identitärer Verortung befindet) auch keine Bewältigungsstrategie mittels identitärer Verortung dar. So wird durch die Bewältigungsstrategie die identitäre Verortung auch nicht verändert. Es ist dennoch wichtig, diese darzustellen, auch um sie von der zweiten Bewältigungsstrategie abzugrenzen.

Zweiter Problembereich ist zu ersterem deutlich unterschiedlich, denn es werden Ausschlüsse und eine fehlende Integration in die Mehrheitsgesellschaft oder eine Segregation zwischen MigrantInnen (auch der Zweiten Generation) und der Mehrheitsgesellschaft als belastend empfunden. So werden Strategien entwickelt sich zu integrieren oder eine Segregation zu verhindern. Hierbei geht es also um Bewältigungsstrategien mittels identitärer Verortung.

1. „Gleich dein Gegenargument bringen“

Bewältigung von Problemen mit der Mehrheitsgesellschaft ohne sich zu integrieren

Nun zum ersten Problembereich und den entwickelten Bewältigungsstrategien:

Dialog mit der Mehrheitsgesellschaft (konflikthaft oder nicht)

Wichtiges Thema in mehreren Interviews ist ein für das Zusammenleben als wichtig angesehener Dialog mit der Mehrheitsgesellschaft, sei dieser Dialog konflikthaft oder nicht. Hierbei ist eine gute Beherrschung der deutschen Sprache notwendig. So meint Sami (männlich), dass er keine Probleme habe, weil er die deutsche Sprache gut beherrsche. Im Gegensatz zu Personen mit schlechten Deutschkenntnissen, könne er zurückreden, wenn er auf der Straße beschimpft werde. (Int 6, Seite 5, Zeile 197-210) Hiermit haben also Angehörige der Zweiten Generation aufgrund meist besserer Deutschkenntnisse mehr Möglichkeiten als MigrantInnen der ersten Generation in einer Artikulation von Konflikten mit der Mehrheitsgesellschaft. Auch Sarah (weiblich) sieht aufgrund dessen einen Unterscheid zwischen der ersten und der Zweiten Generation. Auch für sie ist die Sprachbeherrschung wichtig. Sie meint: *„Wenn irgendwer irgendeine Gegen..., also irgendeine Meinung hat, dann kannst du gleich dein Gegenargument bringen.“* (Int 20, Seite 4, Zeile 166-167) Es geht nicht um ein Verschmelzen mit der Mehrheitsgesellschaft, sondern, um die Behauptung des eigenen Standpunktes, um ein Verteidigen, aber auch um ein Bedürfnis, verstanden zu werden. Die gemeinsame Entität scheint aber die erste und Zweite Generation zu sein, die sich nur in unterschiedlichen Voraussetzungen bezüglich ihres Kontaktvermögen zur Mehrheitsgesellschaft unterscheiden.

Aufklären

Auch eine Aufklärung von Personen österreichischer Herkunft ist in vielen Interviews Thema. Dies findet hier nicht mit dem Ziel statt eine Integration zu bewerkstelligen. So meint Aynur (weiblich), dass für die Mehrheitsgesellschaft der Islam mit Terrorismus gleich gesetzt werde, und es hier notwendig sei, dass MuslimInnen dies richtig stellen. Vor allem seit den Anschlägen vom 11. September 2001 werde sie vermehrt auf der Straße beschimpft. Daher, müssten MuslimInnen vermitteln, dass Islam nicht mit Terrorismus gleichzusetzen ist. (Int 11, Seite 8, Zeile 376-378) Auch für Eldin (männlich) hat sich die Darstellung des Islams in der Politik und den Medien seit dem 11. September verändert. Auch für ihn ist es wichtig, dass der Islam richtig dargestellt werde. So seien viele MuslimInnen selber daran schuld, dass der Islam schlecht dargestellt werde. Im Gegensatz dazu müsse man versuchen, die Religion richtig zu vertreten. (Int 19, Seite 9, Zeile 433-441) Es geht hier wiederum, wie auch im Kapitel über religiöse Identität behandelt wird, um die Differenzierung zwischen einem

falschem und richtigem Islamverständnis. Im Unterschied zu Aynur wird von Eldin aber keine Unterscheidung zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheit getroffen, sondern das falsche Bild über den Islam werde nicht von einer Bevölkerungsgruppe, sondern von den Medien und der Politik erzeugt. (Int 19, Seite 9, Zeile 433-441)

MuslimInnen positiv repräsentieren

Auch die Verkörperung eines positiven Beispiels einer MuslimIn wird in mehreren Interviews genannt, damit Nicht-MuslimInnen einen positiven Bezug zum Islam entwickeln könnten. Leyla (weiblich) beispielsweise meint, dass muslimische Frauen klischeehaft als unterdrückt und ruhig angesehen werden. Sie selber verstehe sich als das Gegenteil dieses Bildes und meint, dadurch, dass sie sich präsent mache, habe sie vieles an diesem Bild verändern können. (Int 9, Seite 10, Zeile 493-503) Indirekt verortet sie sich hiermit in Bezug auf dieses Fremdbild über Musliminnen, auch um gegen dieses Fremdbild anzukämpfen, das sie als störend empfindet und um in der Gesellschaft aufklärend zu wirken.

Dieser gesellschaftliche Bezug und die Reflexion, wie man nach außen wirkt, kann auch in einer Angst zu Tage treten, ob man einen falschen Eindruck erweckt, ja sogar in der Angst, etwas Falsches sagen zu können, dass Personen österreichischer Herkunft „abschrecken“ könnte, so zumindest bei Dilara (weiblich). Denn sie befürchtet, wenn sie nicht vorsichtig sei, und dadurch ihr Gegenüber abschrecke, entstehe ein Angstgefühl, dass sie anders sei (Int 21, Seite 1, Zeile 14-44). Dilara hat Angst, als anders betrachtet zu werden, dadurch achtet sie gegenüber Nicht-MuslimInnen auf ihr Verhalten und präferiert muslimische Kontakte.

Den ersten Schritt machen

Öfter wurde das Argument gebracht, um in Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft zu treten, müsse von den MigrantInnen und Jugendlichen der Zweiten Generation der erste Schritt kommen. Leyla (weiblich) begründet dies dadurch, dass MigrantInnen später dazugekommen seien. Dies inkludiert für Leyla auch sie selbst. (Int 9, Seite 16, Zeile 806- Seite 17, Zeile 809) (Die oft in den Interviews dargestellte Identität als migriert ist insofern interessant, als Leyla – wie die meisten InterviewpartnerInnen der Untersuchung – in Österreich geboren sind.) Für Alisa (weiblich) besteht das Problem darin, dass „Österreicher“ glauben, sie spreche kein Deutsch. Wenn sie aber anfängt mit ihnen zu reden, habe sie noch keine Probleme gehabt. (Int 8, Seite 2, Zeile 53-64)

2. Strategien der Integration in die Residenzgesellschaft

Bei jenen Aussagen, die unter Integration kategorisiert wurden, ist das Interesse der Jugendlichen – wie bereits besprochen – ein anderes. Hier geht es darum, wie die Jugendlichen ein Teil der österreichischen Gesellschaft werden können oder geworden sind. Im Wesentlichen geht es hierbei um Ausschlusserlebnisse und Forderungen an die Mehrheitsgesellschaft, Ausschlüsse zu unterlassen. Hierbei wird von den Jugendlichen nach Modellen gesucht, wie Integration funktionieren kann.

Anpassung

Unter Anpassung wird hier die Übernahme von Merkmalen, die als kennzeichnend für die Mehrheitsgesellschaft gesehen werden, oder einem Verwerfen von Merkmalen, die als nicht kennzeichnend für die Mehrheitsgesellschaft angesehen werden, verstanden. Bei InterviewpartnerInnen, die von Anpassung als Integrationsstrategie ausgingen, waren Ausschlusserlebnisse als wichtiges Problem am deutlichsten merkbar. Dies ist auch dadurch zu erklären, dass bei den Befragten Anpassung eine misslingende Bewältigungsstrategie war. Sie misslang, da aufgrund der Definition von Integration als Anpassung eine Integration faktisch nicht möglich war. So konnte ein erlebter Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft damit nicht bewältigt werden.

Wenige in den Interviews meinten, sie hätten keine Probleme, weil sie sich angepasst hätten. Einer von ihnen ist Kian (männlich) (Int 7, Seite 6, Zeile 285-286). Andere sehen eine Schwierigkeit, da eine Anpassung durch äußerliche Merkmale erschwert wird. So meint Thamar (weiblich), dass sie versuche sich anzupassen, indem sie kein Kopftuch trage. Denn sie habe die Angst, dass ein Kopftuch als Abgrenzung verstanden werde. Diese Entscheidung wurde auch durch die Ablehnung des Kopftuches in der Türkei und von ihrem Vater beeinflusst. Denn in der Türkei, so Thamar, werde das Tragen des Kopftuches als Zeichen anders zu sein verstanden. Ihr Vater sei dagegen, dass sie ein Kopftuch trage, da er dadurch einen negativen Einfluss auf ihr Studium befürchte. Obwohl sie das Kopftuch nicht trägt, meint sie aber gleichzeitig, dass dies in Österreich nicht viel Sinn habe, da die Mehrheitsgesellschaft – im Gegensatz zur Türkei – nicht zwischen dem Tragen und Nicht-Tragen des Kopftuches unterscheide, sondern zwischen In- und Ausländerin (Int 18, Seite 7, Zeile 334-349). Auch Amina (weiblich) spricht die Problematik an, dass eine Integration nur durch äußerliche Anpassung funktioniere. So würde man bei ihr nicht merken, dass sie keine

Österreicherin sei, wenn sie kein Kopftuch tragen würde. (Begründet wird dies bei ihr durch ihre helle Hautfarbe, also wiederum ein äußerliches Merkmal.) Dadurch, dass sie aber ein Kopftuch trägt, gebe es seitens der Mehrheitsgesellschaft Integrationsbarrieren. So werde ihr, obwohl sie akzentfrei Deutsch spreche, gesagt: „*Ihr könnt kein Deutsch*“ (Int 3, Seite 9, Zeile 405-412). Bei ihrem Bruder werde wiederum eine Integration verunmöglicht, da er eine dunkle Hautfarbe habe. So könne sich ihr Bruder nicht integrieren, außer er würde seine Haut blass färben. (Int 3, Seite 9, Zeile 412-418)

Wird Integration als äußerliche Anpassung definiert, ist eine Integration also meistens zum Scheitern verurteilt. Allerdings ist dieses Verständnis von Integration auch nahe liegend, da äußerliche Merkmale, wie das Kopftuch, Anlass für Diskriminierungen und Ausschlüsse aus der Mehrheitsgesellschaft sein können.

Dieser Definition folgend, dass Integration Anpassung inkludiere, richtet sich Sinan (männlich) gegen Integration. Er ist streng religiös, Mitglied einer muslimischen Organisation, fühlt sich in der Umma beheimatet, und sieht sich hier als Gast an. Er meint die meisten muslimischen Organisationen in Österreich versuchen den Islam an Europa anzupassen: „*Die Leute wollen ihre Haut einfach ändern, wechseln, ja dass sie eine andere Haut anziehen, dass sie so leben, das machen können, was sie wollen, das sie den Islam so darstellen können, wie sie wollen, das ist natürlich ein totaler Blödsinn.*“ (Int 14, Seite 4, Zeile 159-162) Der Islam ist also nach Sinan nicht verschieden interpretierbar, sondern eine unveränderbare Entität. Der Islam wäre demnach sowenig anpassbar wie die eigene Hautfarbe.

Integration mit Beibehaltung einer eigenen kulturellen Identität

Integration wurde teilweise in den Interviews auch als Zusammenleben mit Beibehaltung einer eigenen kulturellen Identität verstanden. Prinzipiell geht es hierbei um eine offenere Definition der österreichischen Gesellschaft als im Punkt Anpassung. Durch diese offene Definition wird versucht Gefühle des Ausschlusses zu vermeiden, was aber nicht immer gelingt.

Beide Interviews, in denen eine solche Integrationsstrategie behandelt wurde, setzen jeweils an einer spezifischen Bevölkerungsgruppe an, mit denen diese Integrationsdefinition funktionierte. So meint Aylin (weiblich), ob eine Integration mit Beibehaltung der eigenen Identität möglich sei, wäre vom Umfeld abhängig. Sie sieht sich als gut integriert an, dies

bedingt sich dadurch, dass sie studiere und StudentInnen – vor allem in ihrem Fach – neugierig auf fremde Kulturen seien. (Int 10, Seite 4, Zeile 189-195)

Auch Enes (männlich) teilt eine offene Definition von Österreich, in dem er die österreichische Gesellschaft als Sammelbecken verschiedener Ethnien verstehe. Allerdings formuliert er dies als Forderung, er meint, es sei lächerlich, wenn die Zweite Generation nicht als ÖsterreicherInnen gesehen werden (Int 2, Seite 11, Zeile 521-523) und meint auch, dass ÖsterreicherInnen ihn nicht als Österreicher akzeptieren würden (Int 2, Seite 11, 503-506). Daher fordert er, dass der kleinere Teil (in seinem Fall jene mit arabischem Migrationshintergrund und kultureller Identität) als Teil des Größeren (die österreichische Gesellschaft) gesehen werden soll. So meint er auch, dass er als Österreicher gesehen werden wolle, genauer, als Österreicher, der Araber sei. Die Zugehörigkeit zur österreichischen Gesellschaft soll für ihn also von einer ethnischen Zugehörigkeit unabhängig sein. So engagiert er sich auch in einem Verein, in dem Personen österreichischer und arabischer Herkunft organisiert sind, die sich für den arabischen Raum interessieren. (Int 2, Seite 9, Zeile 418-437; Seite 11, Zeile 507-512) Indem er sich Leute gesucht hat, die ähnliche Vorstellungen haben, kann sein Integrationsmodell funktionieren. Im Anschluss relativiert er aber seine Forderung und zeigt eine Ambivalenz. Denn eine Selbstdefinition als österreichisch würde seine Herkunft verleugnen (Int 2, Seite 11, 503-506), er kann diese also mit seinem Selbstverständnis nicht ganz vereinbaren. Zum Zweiten scheint er auch gegenüber der Mehrheitsgesellschaft die Forderung als unzumutbar oder unrealistisch einzuschätzen. Denn er macht sie doch von einer Ähnlichkeit zu ÖsterreicherInnen ohne Migrationshintergrund abhängig. So sagt er: *„Vielleicht nicht gleich die, die von der ersten Generation, weil das vielleicht zu auffallend ist, das ist okay dann. Die sprechen kein akzentfreies Deutsch, alles andere, das ist schon auffallend, das sie nicht zu Österreich gehören. Aber vielleicht die Zweite, Dritte Generation, wo es schon lächerlich ist zu sagen, na, du bist kein Österreicher, du bist ein, keine Ahnung, ein Ausländer.“* (Int 2, Seite 11, Zeile 518-522) So ist auch bei ihm der Ausschluss aus der Gesellschaft, den er durch eine „Auffälligkeit“ erklärt, Thema.

Hier wird indirekt auch das Thema einer Integration der Zweiten Generation mittels einer Abgrenzung der Zweiten von der ersten Generation behandelt. Denn im Unterschied zur Zweiten, ist es bei der ersten Generation nach Enes ja auffallend, dass sie nicht zu Österreich gehören. Somit tendiert dennoch auch er dazu, Integration als Anpassung zu verstehen.

Integration durch Leistung

Segregation und fehlender Anerkennung wird hier durch verstärkte Anstrengungen zur Erbringung von Leistungen entgegnet.

Der Versuch nach Leistung oder Bildung, nach den Qualifikationen statt nach der Religion oder der ethnischen Abstammung bemessen zu werden, zeigt sich in vielen Interviews. So wurde zum Beispiel von Sinan (männlich) beschrieben, dass er bei Nicht-MuslimInnen beweisen müsse, dass er z.B. in der Arbeitsstelle das Fachwissen habe oder, dass er für die Firma notwendig sei. Durch die Demonstration seiner Leistungen gelinge es ihm wenige Probleme mit Nicht-MuslimInnen zu haben. Unter MuslimInnen hingegen werde er respektiert, müsse also nichts beweisen. (Int 14, Seite 15, Zeile 762-769) Auch Tarik (männlich) teilt eine ähnliche Einstellung. In seiner Arbeit wäre er aufgrund der türkischen Abstammung diskriminiert worden. Er habe nichts unternommen, außer weiter zu arbeiten und Leistungen zu erbringen. Schlussendlich hätten so die Qualifikationen gezählt und die Diskriminierungen hätten aufgehört. (Int 12, Seite 11, Zeile 467-496) Von Selina (weiblich) wird beschrieben, dass sie versuche, durch Bildung nicht mehr am Rand, sondern „Mitglied der Gesellschaft“ zu sein. Deswegen gebe sie auch Kindern türkischer Herkunft Nachhilfeunterricht um diesen zu helfen, sich mittels Bildung zu integrieren. (Int 15, Seite 1, Zeile 33-34)

zusammenfassende Tabelle:

Probleme	Bewältigungsstrategien
Angriffe durch die Mehrheitsgesellschaft	Dialog (konflikthaft oder nicht) mit der Mehrheitsgesellschaft
Vorurteile über den Islam	MuslimInnen müssen aufklären
Vorurteile über den Islam	Musliminnen positiv repräsentieren
Kontaktprobleme mit der Mehrheitsgesellschaft	den ersten Schritt machen
fehlende Integration	Anpassen (meistens zum Scheitern verurteilte Bewältigungsstrategie), Integration mit Beibehaltung einer eigenen kulturellen Identität, Integration durch Leistung

d) „Ich bin weder so noch so“

Verortung zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft als Bewältigungsstrategie

Probleme einer Verortung angesichts herkunfts- und mehrheitsgesellschaftlicher Ansprüche wurden bereits besprochen (siehe Kapitel 2.1 des Empirieteils). Eine Verortung wird von vielen Jugendlichen oft als belastend und nicht selbstverständlich erlebt. Dies zeigt sich in mehreren Aspekten, und wurde bereits mehrfach behandelt. So wurde beispielsweise eine ethnische Verortung behandelt, die oft einen bewussten, reaktiven Schritt darstellt, auch um ein identitäres Dilemma aufzulösen und eine einheitliche Verortung zu ermöglichen und/oder um sich besser (eben standfester) behaupten zu können. Es wurden aber auch bereits Wege beschrieben, wie einem Entscheidungsdruck zwischen der Herkunfts- und der Mehrheitsgesellschaft entgangen werden kann, indem eine Verortung in etwas Übergeordnetem stattfindet, wie dies bei einer religiösen Identität der Fall sein kann.

Hier soll nun beschrieben werden, wie einem Druck, sich entscheiden zu müssen, entgangen werden kann, indem bewusst eine Zwischen-Position zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft gewählt wird.

Mischen zwischen Elementen der Herkunfts- und der Mehrheitsgesellschaft

Von manchen InterviewpartnerInnen wurde eine Betonung von Unterschieden zwischen der Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft als störend empfunden. Gegen den Druck der Familie, rigide den Vorstellungen der Herkunftsgesellschaft zu folgen, versucht Eldin (männlich) zwischen herkunfts- und mehrheitsgesellschaftlichen Elementen zu mischen. Eldin erzählt von Streitigkeiten mit seiner Familie. Wenn sich die gesamte Verwandtschaft treffe, komme es oft zu Auseinandersetzungen, da ihm vorgeworfen werde, gegen religiöse und traditionelle Vorgaben zu verstoßen. Das „traditionelle Denken“ seiner Familie störe ihn. Er versuche sie zu überzeugen, dass sie „Neues kennen lernen“, „nach rechts und links schauen“ sollen. Wären sie nicht so engstirnig, meint er, würde der Islam in Österreich nicht falsch verstanden werden, da MuslimInnen auf Nicht-MuslimInnen besser eingehen könnten. (Int 19, Seite 8-9, Zeile 395-442) Es würde also eine bessere Verständigung zwischen den beiden Kulturen, zwischen denen er sich verortet, stattfinden. Seinen eigenen Zugang beschreibt er als „experimentell“, als eine Mischung zwischen europäischem und arabischem (Int 19, Seite 1, Zeile 5-20). Auch Sarah (eine junge Frau mit Kopftuch) meint, sie filtere aus Österreich und ihrem Herkunftsland „das Beste“ heraus. Bei der Religion, meint sie aber, könne sie nicht

selektieren, sondern müsse das Ganze nehmen. Hierbei sieht sie aber die Religion nicht von der Tradition des Herkunftslandes losgelöst, ihr Bezug zur Religion ist mit einem Bezug zum Herkunftsland verbunden. (Seite 5, Zeile 251- Seite 6, 271)

Leben beider Kulturen

Bei manchen wird keine Auswahl getroffen, sondern beide Kulturen gelebt. So meint Leyla (weiblich), dass sie sowohl in der türkischen als auch in der österreichischen Kultur lebe. In der österreichischen lebe sie, weil sie auch österreichische Freunde habe und auch – allerdings gezwungenermaßen – an christlichen Feiertagen frei habe. (Int 9, Seite 8, 399- 9, 408) Kian (männlich) zählt sich zu Türken und zu Österreichern, er findet es gut, beides ausleben zu können (Int 7, Seite 5, Zeile 250 – Seite 6, Zeile 266).

Sich nicht kategorisieren lassen

Im Unterschied zum Mischen zwischen Elementen der Herkunfts- und der Mehrheitskultur, geht es hier darum, dass sich die InterviewpartnerInnen nicht von anderen einordnen lassen wollen, sondern auf ihre freien Entscheidungsmöglichkeiten bestehen.

Enes (männlich) und Sami (männlich) beschreiben den Druck, sich entweder für die Herkunfts- oder Mehrheitsgesellschaft zu entscheiden, auf den sie aber nicht eingehen, sondern eine eigene Verortung beibehalten. So erzählt Sami, dass er in der U-Bahn von fremden Menschen aufgefordert wurde, er solle deutsch reden, als er mit Freunden zwischen deutsch und türkisch wechselte. Seine Freunde und er antworteten, dass sie reden können, was sie wollen. (Int 6, Seite 8, Zeile 386-390) Enes (männlich) beschreibt Versuche von Personen ohne Migrationshintergrund und von Medien ihn als anders darzustellen, in eine „Parallelgesellschaft“ einzuschließen. Er meint aber, dass er sich nicht einer Gruppe zuordnen lasse: *„Das wird, über die Medien wird halt eine Parallelgesellschaft kreiert und man, man schließt mich ein und sagt, hey, das bist du so oder so. Und ich sag: der, der mich einschließt, stoß' ich weg und sag, das stimmt gar nicht, ich bin weder so noch so. ich kann mir selber aussuchen, was ich sein will.“* (Int 2, Seite 10, Zeile 460)

Beide reagieren selbstbewusst auf einen Druck, sich anzupassen. Sie erzählen von einer identitären Verortung zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft, die sie sich geschaffen haben, und mit der sie selbstbewusst auf Zuschreibungsprozesse, Erwartungen und Anpassungsdruck reagieren können.

Verortung in der Zweiten Generation

Es kann das Problem bestehen, dass einerseits die Einstellungen der ersten Generation fremd erscheinen, andererseits zu Personen mit einem anderen kulturellen Hintergrund keine genügende Verständigungsbasis gefunden werden kann. Selina (weiblich) wählt eine Bewältigungsstrategie, die hier als *Verortung in der Zweiten Generation* bezeichnet wird. Diese besteht einerseits in einer Distanzierung von der Tradition des Herkunftslandes, die als fremd erscheint. Andererseits findet eine Präferenz ethnisch homogener Kontakte statt, da diese einen besser verstünden. Ethnisch-homogene Kontakte setzen sich hierbei allerdings nicht aus der ersten, sondern der Zweiten Generation zusammen, da die Erlebnis- und Verständnisbasis unterschiedlich zur ersten, aber gleich zur Zweiten Generation ist. So meint Selina, die studiert und ein Kopftuch trägt, dass sie sich mit der türkischen Tradition nicht gut auskenne und diese nicht auslebe, da sie nicht mit FreundInnen der Familie zusammen sei (Int 15, Seite 2, Zeile 99-103). Auch distanziert sie sich von verschiedenen Einstellungen, die ihre Eltern aus der Tradition beziehen (Int 15, Seite 7, Zeile 365-366). Seitdem sie studiert, habe sie aber türkische FreundInnen der Zweiten Generation. Sie meint, türkische und muslimische FreundInnen verstünden sie besser, weil sie auch anders leben, „weil es eine ganz andere Kultur und Lebensart“ sei, und sie gemeinsame Wurzeln hätten. (Int 15, Seite 2, Zeile 67-84) Obwohl sie sich also in der türkischen Tradition nicht beheimatet fühlt, lebt sie anders als österreichische Jugendliche und versteht sich mit jenen, die auch anders leben, besser.

Zweite Generation als VermittlerInnen

Anknüpfend an die Kategorie *Verortung in der Zweiten Generation* kann eine Verortung in der Zweiten Generation als eine eigenständige Verortung gesehen werden, indem sich die Befragten in einer VermittlerInnenrolle zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft sehen. Auch dies kann die Funktion haben, eine Diskrepanz zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft als nicht mehr belastend zu empfinden. Denn durch diese Diskrepanz können sie eine gesellschaftlich wichtige Rolle einnehmen. Zwei Funktionen können bei einer VermittlerInnenrolle bei den Interviewpartnerinnen ausgemacht werden: Sie können für ihre Eltern eine Integrationshilfe in die Residenzgesellschaft darstellen, und sie können – wie bei Enes (männlich) – durch die Vermittlerrolle eine Zwischenposition zwischen herkunftsethnischen Kontakten und der Residenzgesellschaft einnehmen.

Die Vermittlungsrolle zwischen ihren Eltern und den Befragten ist in mehreren Interviews auszumachen: So berät Sami (männlich) seine Eltern, wen sie wählen sollen, indem er ihnen Informationen gebe, da sie nicht gut bescheid wissen (Int 6, Seite 9, Zeile 430-434). Selina (weiblich) gehe mit ihrer Mutter zum Arzt, um zu dolmetschen. Dadurch findet ein Rollentausch statt. Bei ihren Freundinnen sei die Mutter mitgegangen, wenn die Tochter zum Arzt musste. Bei ihr sei es umgekehrt gewesen. (Int 15, Seite 13, Zeile 695- Seite 16, Zeile 721)

Die Konstruktion einer Zwischenposition durch eine Vermittlerrolle ist bei einem Interviewpartner festzustellen: Enes (männlich) stellt eine auf sich selbst bezogene Funktion der Vermittlerrolle dar. Er meint, dass er nicht wirklich zu AraberInnen, aber auch nicht wirklich zu ÖsterreicherInnen gehöre. Hingegen könne er eine Vermittlerrolle einnehmen. (Int 2, Seite 10, Zeile 489-492) Seine spezifische Verortung kann er also für sich in einer Zwischenposition sehen, die er zusätzlich positiv aufwertet, indem er dieser einen Sinn gibt. Er ist eben Vermittler.

Auflösung der Widersprüche zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft durch Individualisierung

Eine weitere Möglichkeit ist die Einstellung, dass die Herkunft nicht von Relevanz sei. Die Zugehörigkeit zu einer Kultur wird entproblematisiert, da nicht die Zugehörigkeit, sondern die Persönlichkeit als entscheidend betrachtet wird. So sahen sich die hier behandelten Interviewpartner zwar als Angehörige der Herkunftsländer, diese Zugehörigkeit sei aber nicht entscheidend. Wichtig sei wer man sei, nicht zu wem man gehöre. So meint zum Beispiel Enes (männlich), dass zwischen seinem Herkunftsland (er stammt aus einem arabischen Land) und Österreich gesellschaftlich keine besonderen Unterschiede bestünden, aber auch, dass unterschiedliche kulturelle Hintergründe keine Rolle spielten, sondern der Charakter eines Menschen entscheidend sei (Int 2, Seite 6, Zeile 291-304). Und Sami (männlich) meint, es sei egal wer man ist, wichtig sei, wie man ist (Int 6, Seite 7, Zeile 311-322).

zusammenfassende Tabelle:

Probleme	Bewältigungsstrategien
Druck der Familie nach Traditionen zu leben, zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft	mischen zwischen Elementen der Herkunfts- und der Residenzgesellschaft
zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft	leben beider Kulturen
Druck sich anzupassen seitens der Mehrheitsgesellschaft, oder von Mehrheitsgesellschaft als anders dargestellt	sich nicht kategorisieren lassen
zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft	Verortung in der Zweiten Generation, Zweite Generation als VermittlerInnen (Zwischenposition wird aufgewertet), Auflösung der Widersprüche zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft durch Individualisierung

2.2.2 Einfluss von Vorurteilen auf Bewältigungsstrategien

Vorurteile haben eine wesentliche Bedeutung für Bewältigungsstrategien und auch für identitäre Verortung als Bewältigungsstrategie. Einerseits stellen sie ein Problem dar, gegen das Bewältigungsstrategien entwickelt werden. Diese Bewältigungsstrategien können aber wiederum von den Vorurteilen geprägt sein. Auch können identitäre Verortungen und identitäre Verortungen als Bewältigungsstrategien durch Vorurteile geprägt sein.

Der Einfluss von Vorurteilen auf eine identitäre Verortung und gleichzeitig auf Bewältigungsstrategien wurde bereits – auch in der Darstellung der Ergebnisse der Auswertung – mehrfach behandelt. So zeigte sich, dass Ethnizität als verbindendes Element aufgrund von Ausschlusserlebnissen und rassistischer Behandlung seitens Angehöriger der Mehrheitsgesellschaft entstehen kann. Die Verbindung stellen in diesem Fall gemeinsame Probleme in der Residenzgesellschaft, weniger ein gleicher kultureller Hintergrund dar. Dennoch werden die gleichen Probleme (z.B. Ausschlüssen und rassistische Behandlung) durch den gemeinsamen kulturellen Hintergrund erklärt, wodurch eine Verstärkung der ethnischen Identität erfolgen kann. Auch wurde geschildert, dass eine Bedeutungsgewinnung und stärkere Beschäftigung mit dem Islam in Reaktion auf Vorurteile geschehen kann. Dies wurde u.a. dadurch begründet, dass der Wunsch bestand, Vorurteile in der Mehrheitsgesellschaft gegen den Islam zu entkräften.

Hier geht es nun genauer darum, welchen Einfluss Vorurteile auf die identitäre Verortung und Bewältigungsstrategien haben können. Es wird genauer analysiert, inwiefern eine inhaltliche Änderung einer identitären Verortung durch Vorurteile stattfinden kann und welche Bewältigungsstrategien in diesem Kontext entwickelt werden. Auch hier geht es also um identitäre Verortungen als Bewältigungsstrategien.

e) Übernahme und Positiv-Bewertung einer Fremdbezeichnung

Hier werden identitäre Verortungen beschrieben, die sich durch Übernahme einer Fremdbezeichnung – die Fremdbezeichnung erfolgt von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft – bilden und diese positiv bewerten. Hierdurch kann auch eine Solidarisierung mit anderen geschaffen werden, die auf gleiche Weise fremdbezeichnet werden.

Probleme, auf die reagiert wurde, waren in den Interviews Beschimpfungen, die ausgrenzend wirken oder ein Verhalten, das als ausgrenzend interpretiert wurde.

Bewältigungsstrategien stellen diese Reaktionen dar, da sie auf Ausschlusserlebnisse oder Kategorisierungen, die eine positive identitäre Verortung erschweren, reagieren und diese in einer Form verarbeiten, dass die InterviewpartnerInnen eine für sich zufrieden stellende identitäre Verortung bewerkstelligen.

Uminterpretation und Positiv-Bewertung von ausgrenzenden Vorurteilen

Bei einer Uminterpretation des Ausschlusserlebnisses werden ausschließende Fremdbezeichnungen übernommen, umgeformt und positiv bewertet.

Mia (weiblich), die ein Kopftuch trägt, schildert eine Situation, in der sie auf der Straße von einem Passanten beschimpft wurde. Durch diese Beschimpfungen fühlte sie sich als anders betrachtet und somit ausgeschlossen. Sie formt aber diese Ausgrenzung als anders um indem sie meint, wenn sie anders sei, heiße dies, dass sie etwas Besonderes, etwas Einzigartiges sei. Es handelt sich also um eine Aufwertung der als ausgegrenzt erlebten Situation, indem sie diesen Ausschluss positiv bewertet und sich selbst so definiert. Denn sie meint ja, sie ist anders, einzigartig, nicht sie wird als anders, oder einzigartig betrachtet. Hierbei erfolgt eine Definition in Bezug auf die Mehrheitsgesellschaft, denn in Bezug auf diese ist sie mit dem Kopftuch anders, nicht in Bezug auf andere MuslimInnen. Noch einmal in ihren eigenen Worten: „*Das stört mich, dass ich das des Öfteren hören muss, aber das gibt mir dann das Gefühl, dass ich anders bin, und dass ich einzigartig bin, meiner Meinung nach. Ich bin halt nicht, sie können mich dann nicht unter Anführungszeichen in einen Topf werfen, weil ich anders bin, als sie, und das gibt mir dann das Gefühl, dass ich einzigartig bin, dass ich doch noch ne Besonderheit bin, auch wenn mir jemand sagt, dass ich zum Faschingfest geh, oder dass ich in mein Land gehen soll.*“ (Int 5, Seite 5, Zeile 227-234)

Fremdbezeichnungen als Basis zur Schaffung einer kollektiven Identität

Hierbei geht es um zwei verschiedene Ethnisierungsstrategien, die beide als Grundlage die Verortung in Bezug zur Mehrheitsgesellschaft, *nicht* zur Herkunftsgesellschaft innehaben. In erstem Fall erfolgt eine Ethnisierung aufgrund einer Übernahme von Fremdzuschreibungen. Dies dient dazu sich mit anderen, die mit der gleichen Fremdbezeichnung bezeichnet werden, zu solidarisieren. Auch in zweitem Fall gewinnen herkunftsethnische Kontakte in Reaktion auf die Mehrheitsgesellschaft an Bedeutung und haben eine Funktion, sich zu solidarisieren.

Es geht aber nicht so weit, dass Fremdbezeichnungen übernommen werden. Der Unterschied ist also graduell.

Samira (weiblich) entwickelt ein Wir-Bewußtsein mit türkischen MigrantInnen, weil sie von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft als Migrantin angesehen werde und sie sich mit Personen, die aus der Türkei migrieren und Schwierigkeiten mit dem Visum haben, solidarisiert. Dieses Wir-Bewußtsein besteht aber nicht in der Selbstbeschreibung als Türkin, sondern als Migrantin! Sie meint: *„Wir werden immer benachteiligt irgendwie. Ich sag wir bewusst weil ich ahm mich zwar nicht direkt als Migrantin sehe aber schon, halt meine Eltern sind Migranten und ich werd auch so angesehen wegen meinem Aussehen und so weiter. Also das ist echt eine Benachteiligung für uns, es ist schwierig hier zu leben eigentlich.“* (Int 13, Seite 4, Zeile 156-160) Hierbei geht es nicht alleine um eine Solidarisierung, sondern es spielt auch der Faktor von Anderen als Migrantin betrachtet zu werden eine Rolle. Es geht also um die Übernahme einer Fremdbezeichnung, wie dies bei Mia (weiblich) bereits behandelt wurde.

Einen ähnlichen Zugang hat Sami (männlich). Er sehe sich als Türke, weil er sich betroffen fühle, wenn jemand die Türkei angreift und er die Türkei dann verteidigen will (Int 6, Seite 5, Zeile 232-240). Hierbei geht es allerdings nicht um die Übernahme einer Fremdbezeichnung. Auch hier gewinnt das Herkunftsland aber aufgrund von Handlungen von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft, nicht der Herkunftsgesellschaft an Bedeutung. Ähnlich verhält es sich bei Aylin (weiblich). Sie ist, seitdem sie studiert, mehrheitlich mit Personen türkischer Herkunft (ihrem Herkunftsland) befreundet. Dies begründet sie damit, dass „österreichische“ StudentInnen asozial und konkurrierend seien. Interessanterweise schlussfolgert sie, dass „ÖsterreicherInnen“ sie nicht wollen, und meint, daher: *„na ja, wenn ihr mich nicht wollt, dann will ich euch auch nicht“* (Int 10, Seite 2, Zeile 50-64) Hierbei geht es nicht darum, dass sie ein Verhalten als rassistisch empfindet. Ein asoziales und konkurrierendes Verhalten ist nicht nur gegen sie mit türkischer Herkunft gerichtet. Dennoch redet sie von einer Gemeinschaft („ihr“), die sie nicht wollen. Als weitere Begründung für ihre Freundeswahl nennt sie ein Minderheitengefühl, man wolle sich zusammentun und sich unterstützen. (Int 10, Seite 2, Zeile 72-74) Es geht hier also im Unterschied zu den anderen beschriebenen Fällen nicht darum, eine Fremdbezeichnung zu übernehmen und positiv zu bewerten. Ähnlichkeiten bestehen dennoch, da das Minderheitengefühl ja erst in Auseinandersetzung mit einer

Mehrheit geschieht. Ohne die Konfrontation mit einer Mehrheit würde nicht das Bedürfnis bestehen, sich zu solidarisieren und so einen ethnisch homogenen Freundeskreis zu schaffen.

zusammenfassende Tabelle:

Probleme	Bewältigungsstrategien
Ausschlüsse, Kategorisierungen durch die Mehrheitsgesellschaft	Uminterpretation und Positiv-Bewertung von ausgrenzenden Vorurteilen, Fremdbezeichnungen als Basis zur Schaffung einer kollektiven Identität

2.2.3 Bewältigungsstrategien, die nicht als identitäre Verortung fungieren

Bis jetzt wurden Bewältigungsstrategien beschrieben, die eng mit einer identitären Verortung verbunden sind. Im Unterschied dazu sind identitäre Verortung hier von Bewältigungsstrategien getrennt zu sehen. D.h., dass die Bewältigungsstrategie die identitäre Verortung nicht unmittelbar beeinflusst. Im ersten Fall (*abfinden mit Problemen als Bewältigungsstrategie*) geht es in der Bewältigungsstrategie überhaupt nicht um identitäre Verortung. Identitäre Verortung und Bewältigungsstrategie sind hier unabhängig voneinander. Im zweiten Fall (*Strategien, negative Wahrnehmungen seitens der Mehrheitsgesellschaft zu vermeiden*) ist die identitäre Verortung bereits vor der Bewältigungsstrategie festgesetzt und wird durch diese nicht verändert. Hier geht es nur darum diese der Mehrheitsgesellschaft gegenüber zu vermitteln ohne abzuschrecken. Ähnlich verhält es sich im dritten Fall (*die eigene Identität verteidigen*). Auch hier besteht keine Veränderung der identitären Verortung, sondern diese wird gegenüber der Mehrheitsgesellschaft verteidigt.

f) „Ich hab ma dacht, ich kann das nicht mehr ändern“

Abfinden mit Problemen als Bewältigungsstrategie

Hier geht es darum, dass eine Situation so definiert wird, dass bei Problemen keine aktive Handlung gesetzt wird, da dies durch die Situation (bzw. der Definition der Situation) nicht möglich erscheint. Durch Resignation, ein Abfinden oder sich nicht in der Lage sehen, etwas verändern zu können, wird Stress aufgelöst.

Aufgabe der Veränderung liegt bei der Mehrheitsgesellschaft

Mehrere Interviewte gingen davon aus, dass die Aufgabe einer Veränderung einer diskriminierenden oder ausschließenden Situation nicht bei ihnen, sondern bei der Mehrheitsgesellschaft liege. So regte sich Tarik (männlich) früher über Rassismus auf und diskutierte mit Personen, die Vorurteile hatten. Er habe aber seine Einstellung geändert, da er ohnehin nichts ändern könne: „Ich hab ma dacht, ich kann das nicht mehr ändern“ sagt er wörtlich. Personen, die Vorurteile hätten, könnten dies nur selber überwinden, in dem sie sich etwa über den Islam erkundigen würden. Auch könne er nichts ändern, weil der Rassismus nichts Rationales sei. (Int 12, Seite 4, Zeile 128-140) Nach Selina (weiblich) müssten MigrantInnen, die am Rand der Gesellschaft leben würden, von Menschen ohne

Migrationshintergrund angesprochen und ins Zentrum der Gesellschaft integriert werden. Dann würden sich MigrantInnen nicht mehr abgrenzen. (Int 15, Seite 6, Zeile 315- Seite 7, Zeile 329) MuslimInnen selber könnten aber nichts verändern, sondern Probleme nur verschärfen da sie Gegenreaktionen provozieren würden (Int 15, Seite 13, 669-678).

Resignation

Noch häufiger war in den Interviews eine resignative Haltung zu finden, ohne dass ein Auftrag der Veränderung bei der Mehrheitsgesellschaft gesehen wurde. So meint Amina (weiblich), dass manche Leute nicht mit MigrantInnen leben wollen, dies könne man nicht ändern. (Int 3, Seite 10, Zeile 478-484) Leyla (weiblich) beschreibt – wie Tarik –, dass sie früher bei rassistischen Erlebnissen zurück redete. Jetzt ärgert sie sich aber nicht mehr sehr, da sie sich damit abgefunden habe, dass es Menschen gebe, die MuslimInnen nicht akzeptieren, man könne sie nicht verändern. (Int 9, Seite 4, Zeile 190-201) Eine weitere Form der Resignation zeigt sich bei Dilara (weiblich), die sich damit abfinde, in einem anderen Land nur Gast zu sein. Eigentlich müsse man im Herkunftsland zurechtkommen. Durch dieses Abfinden mit der Situation wird ein Fremdheitsgefühl in der österreichischen Gesellschaft bestärkt. (Int 21, Seite 8, Zeile 413-424)

Rassismus keine Beachtung schenken

Eine weitere Methode, von deren Anwendung die InterviewpartnerInnen vielfach erzählten, ist eine bewusste Nicht-Beachtung einer als rassistisch empfundenen Situation. Alisa (weiblich), die ein Kopftuch trägt, reagiere beispielsweise auf respektloses Verhalten in der Öffentlichkeit bewusst nicht, um Eskalationen zu vermeiden. (Int 8, Seite 2, Zeile 83-88) Leyla (weiblich) trägt ebenfalls ein Kopftuch. Wenn sich Leute auf der Straße über ihr Kopftuch aufregen, denkt sie sich, dass diese Menschen keine Ahnung von ihrer Religion hätten, sonst würden sie sie tolerieren. Dies sei ihr möglich, meint sie, weil sie es umgekehrt auch schon erlebt habe, dass Personen nicht muslimischen Glaubens ihre Religion akzeptierten. (Int 9, Seite 16, Zeile 778-785)

zusammenfassende Tabelle:

Probleme	Bewältigungsstrategien
Vorurteile, Rassismus	Resignation, Abfinden mit der Situation, Aufgabe der Veränderung liegt bei Mehrheitsgesellschaft, keine Beachtung schenken

g) „Das wichtige Wort ist, dass du wirklich voll vorsichtig durchs Leben gehen musst“

Strategien negative Wahrnehmungen seitens der Mehrheitsgesellschaft zu vermeiden

Die eigene identitäre Verortung verändert sich durch die hier besprochenen Bewältigungsstrategien nicht. Es erfolgt aber eine große Verunsicherung durch Vorurteile und diese prägen auch die Bewältigungsstrategien.

Mehrfach wurden von den InterviewpartnerInnen Befürchtungen ausgesprochen, von Personen österreichischer Herkunft negativ wahrgenommen zu werden. Hier werden erstens Strategien des Versteckens der eigenen Identität besprochen. Zweitens werden Strategien des Achtens auf das eigene Verhalten behandelt, um nicht abzuschrecken und dadurch negative Reaktionen seitens der Mehrheitsgesellschaft zu vermeiden. Denn manche Jugendliche befürchten durch ein nicht kontrolliertes Verhalten negative Reaktionen seitens der Mehrheitsgesellschaft hervorzurufen. Verstecken und Achtgeben führt zu keiner veränderten identitären Verortung. Die Bewältigungsstrategien sind hierbei aber stark von Fremdbildern, also Annahmen, wie sie von der Mehrheit der Gesellschaft gesehen werden, geprägt. Das eigene Handeln wird auf die Mehrheitsgesellschaft bezogen, ohne ein Teil dieser zu sein. Denn es erfolgt eine Beobachtung der eigenen Situation aus der Position der Mehrheitsgesellschaft und es werden die Fragen gestellt: Wie werden sie wahrgenommen? Und wie können sie handeln, um anders wahrgenommen zu werden? Es wird also auf die Mehrheitsgesellschaft Bezug genommen, ohne sich in dieser zu verorten.

Eigene Identität Verstecken

Thamar (weiblich) beschreibt, dass es schwer ist, neben Studium und Beruf zu beten, da sie, um zu beten, immer einen Platz finden müsse, an dem sie nicht gesehen werde. Denn sie befürchtet, dass sich Vorurteile entwickeln könnten, wenn sie beim Beten entdeckt wird. (Int

18, Seite 3, Zeile 145-160) Auch Selina (weiblich) erzählt, dass sie früher versuchte zu verstecken, dass sie Muslimin ist. So habe sie in der Schule nicht viel gesagt, wenn der Islam Thema war aus der Angst heraus, dass es die Lehrerin stören könnte. Erst als sie mehr muslimische FreundInnen hatte, und sich verstärkt für die Religion interessierte, fühlte sie sich stärker als Muslimin. Ab dem Moment versteckte sie ihre Religionszugehörigkeit nicht mehr. (Int 15, Seite 9, Zeile 474-489) So ist also, zumindest bei Selina, durch muslimische FreundInnen die Angst überwunden worden, die eigene Religionszugehörigkeit zu zeigen. Sie hat weiterhin österreichische FreundInnen und keinen ethnisch und religiös homogenen Freundeskreis. Es handelt sich also nicht um eine Segregation, sondern um eine Stärkung des Selbstbewusstseins durch religiöse (und ethnische) Kontakte, mit deren Hilfe die Angst vor negativen Reaktionen auf ihre Religionszugehörigkeit überwunden werden konnte. (Int 15, Seite 2, Zeile 67-79)

So stellt also sowohl das Verstecken eine Bewältigungsstrategie dar, um befürchteten negativen Reaktionen entgegen zu wirken, als auch die Suche nach religiös homogenen Kontakten, um dem Problem des Versteckens (das selbst eigentlich eine Bewältigungsstrategie war) entgegen zu wirken. Als Reaktion auf die Bewältigungsstrategie des Versteckens kann also in einem zweiten Schritt eine Bewältigungsstrategie entwickelt werden, die Einfluss auf eine identitäre Verortung nimmt, da die Bedeutung herkunftsethnischer Kontakte steigt.

Vorsichtiges Handeln

Ähnlich, sind Strategien, in denen es darum geht, vorsichtig zu sein, wie man als MuslimIn handelt. Hier geht es nicht darum, die eigene Identität zu verstecken, sondern zwar als MuslimIn aufzutreten, aber in den eigenen Handlungen Acht zu geben, keinen falschen Eindruck zu erwecken. Wie in anderen beschriebenen Fällen, wird auch hier in den eigenen Handlungen stark auf angenommene von der Mehrheitsgesellschaft entwickelte Fremdbilder Bezug genommen. Beziehungsweise werden Reaktionen von Nicht-MuslimInnen antizipiert, um diese Reaktionen wiederum zu vermeiden. So sei Dilara (weiblich) mit vielen Vorurteilen konfrontiert und in diesen Situationen sei sie sich unsicher, wie sie reagieren solle, weil sie befürchte, wenn sie auf Vorurteile falsch reagiere, liefere dies einen Grund für eine Bestärkung eines Vorurteils. So meint sie: *„ich glaub das wichtige Wort ist, dass du wirklich voll vorsichtig durchs Leben gehen musst. [...] Du darfst nicht nur die Situation sehen, sondern was passiert, wenn ich das und das mach.“* (Int 21, Seite 9, Zeile 488-492) Dies

expliziert sie auch noch später, wenn sie meint, dass sie aufpassen müsse, dass sie sich nicht zu vehement verteidige, wenn sie angegriffen werde. Denn sonst werde sie als Schuldige, nicht als Opfer angesehen. (Int 21, Seite 10, 518-522)

Auch meint Dilara, dass sie, wenn sie mit StudienkollegInnen unterwegs sei, die nicht muslimischen Glaubens sind, ihre Handlungen, z.B. warum sie keinen Alkohol trinkt, erklären müsse. Der Erklärungsdruck entsteht, da sie Angst habe, abzuschrecken. Denn es könnte ein „Angstgefühl“ seitens der nicht muslimischen Bekannten entstehen. (Int 21, Seite 1, Zeile 34-40) Sehr ähnlich sieht dies Thamar (weiblich). Sie vermeidet es mit österreichischen FreundInnen etwas Trinken zu gehen, da sie sonst erklären müsse, warum sie keinen Alkohol trinke (Int 18, Seite 4, Zeile 190-192). Sarah (weiblich) geht einen Schritt weiter. Auch sie beschreibt, dass sie bei „Österreichern“ immer Begründungen für ihre Handlungen abgeben müsse, oder warum sie ein Kopftuch trage. Dies sei für sie anstrengend. Im Unterschied dazu müsse sie bei Personen mit derselben Sprache und demselben kulturellen Hintergrund keinen Grund für ihre Handlungen angeben. Dadurch versteht sie sich mit Personen gleicher Herkunft besser, und hat eher oberflächliche Freundschaftskontakte mit Personen ohne Migrationshintergrund. (Int 20, Seite 2, Zeile 70-87) Auch hier zeigt sich also, dass ethnisch homogene Kontakte auch aus einer Angst vor Reaktionen der Mehrheitsgesellschaft eingegangen werden.

In beiden Punkten, die hier besprochen wurden, war deutlich zu sehen, dass ein ethnisch oder religiös homogener Freundeskreis als Entlastung angesehen wird. Sie dienen der Stärkung des Selbstbewusstseins, um die eigene Identität nicht mehr verstecken zu müssen, oder die Jugendlichen fühlen sich wohler, da sie nicht darauf achten müssen, wie sie handeln und ihre Handlungen nicht erklären müssen.

zusammenfassende Tabelle:

Probleme	Bewältigungsstrategien
Angst vor Vorurteilen seitens der Mehrheitsgesellschaft	eigene Identität verstecken, Steigerung des Selbstbewusstseins durch religiös homogene Kontakte, auf eigenen Handlungen achten/kontrollieren, Präferenz ethnisch homogener Kontakte

h) 2.3.6 „Wer mir so was tut, dann tu ich ihm das gleiche auch an“

Die eigene Identität verteidigen

In vielen Interviews wurden Verteidigungshaltungen beschrieben. Die Jugendlichen fühlen sich von der Mehrheitsgesellschaft angegriffen, und beschreiben, dass sie diesem Druck standhalten, sich durch Bildung gegen Angriffe wappnen würden oder sie betonten den Wert der Selbstverteidigung im Islam.

Hierbei geht es durchgängig um die Verteidigung einer Identität. Eine identitäre Verortung wird somit nicht verändert, sie kann allerdings bestärkt werden. Diese Identität ist in den besprochenen Fällen eine muslimische und/oder ethnische.

Selbstverteidigung

Der Wert der Selbstverteidigung wird in mehreren Interviews betont. So sieht Alisa (weiblich), die ein Kopftuch trägt, Selbstverteidigung als wichtigen Wert im Islam an: *„Du greifst keinen Menschen an, sobald sie dich nicht angegriffen haben. Und das ist das selbstverständlichste, dass man sich selbst verteidigt. Also Selbstverteidigung ist wichtig im Islam, wenn es wirklich nötig ist.“* (Int 8, Seite 17, Zeile 860- Seite 18, Zeile 874) Sie erzählt über ein Gespräch von zwei älteren Frauen ohne Migrationshintergrund. Die beiden Frauen meinten, dass muslimische Frauen mit Kopftuch unterdrückt werden und dass türkische MigrantInnen kein Deutsch verstünden. Alisa stellte dies als den Knackpunkt dar, wo sie antworten musste, um sich gegen Vorurteile gegen muslimische und türkische Frauen zu verteidigen. Denn die Vorwürfe – so ihre Wahrnehmung – waren aufgrund der Lautstärke und dem abrupten Gesprächsbeginn, als die Frauen Alisa sahen, an sie gerichtet. (Int 8, Seite 2, Zeile 98- Zeile 3, Seite 120) Sie schilderte die Reaktionen der Frauen, als Alisa antwortete, als verblüfft, da sie nicht mit einer Reaktion rechneten: *„Ich hab dann gemerkt, dass sie am Anfang gar nicht gedacht hätte, dass ich eine Antwort geben werd’, und sie hat einfach gesprochen, weil das einfach üblich ist, dass türkische Frauen nicht zurückreden.“* (Int 8, Seite 4, Zeile 157-159) So wird eine Szene geschildert, in der das Objekt der Beschreibung – Alisa – auf einmal zum Subjekt wird, um die Vorurteile zu korrigieren, was wiederum Verblüffung auslöst. Dilara (weiblich) beschreibt, dass die Proteste anlässlich des Karikaturenstreites 2005 wichtig gewesen wären, da MuslimInnen auf Kleinigkeiten reagieren müssen, um zu vermeiden, dass Probleme größer werden (Int 12, Seite 5, Zeile 245-253).

Sinan (männlich) spricht indirekt ein Problem einer Selbstverteidigung an. Er meint, wer ihm Schaden zufüge, dem füge auch er Schaden zu. An einem Beispiel zeigt er aber unbeabsichtigt, dass dieser Vorsatz oft nicht verwirklicht ist. Denn er meint: „*Wer mir so was tut, dann tu ich ihm das gleiche auch an, okay? Wer sagt du bist ein Nicht-Österreicher und ich sag okay, du bist ein Österreicher, und? Ändert für mich nichts an der Tatsache halt.*“ (Int 14, Seite 15, Zeile 742-745) Hierbei wird das Problem sichtbar, dass Ausschlüsse – und dies ist eine Bezeichnung als „Nicht-Österreicher“ – nicht mit gleichen Mitteln zu begegnen sind. Der Ausschließende kann nicht auf gleiche Weise für seine Handlungen *bestraft* werden, denn Sinan (männlich) ist nicht in der Position, jenen, der ihn ausgrenzt selber auszugrenzen. Denn der Andere strebt ja keinen Einschluss in eine muslimische Gemeinde an. Er kann ihn eben nur als Österreicher bezeichnen. Somit ist diese *Auge um Auge*-Strategie nicht erfolgreich.

Dem Druck standhalten

Auch wird beschrieben, dass Jugendliche bei Angriffen dem Druck standhalten und ihre Identität verteidigen.

Sarah, eine junge Frau, die seit ihrem 17. Lebensjahr ein Kopftuch trägt, erklärt, dass dieser Zeitpunkt für sie geeignet war, da sie sich bereit fühlte, ihr Kopftuch zu verteidigen, und auch Fragen beantworten zu können. Von sich aus tragen wollte sie das Kopftuch aber schon früher. Sie erzählt auch von einer Freundin, die aufgrund ihres Kopftuches niedergeschlagen wurde und daher das Kopftuch eine Zeit lang nicht mehr trug, worüber diese Freundin sehr unglücklich geworden wäre. So ist also bei Sarah das Tragen des Kopftuches eng mit der Angst vor antimuslimischen Reaktionen verbunden, gegen die sie sich mit Bildung wappnen wollte, bevor sie selber das Kopftuch tragen konnte. (Int 20, Seite 2, Zeile 55-65) Den Aspekt der Bildung in einer Auseinandersetzung mit der Mehrheitsgesellschaft betont auch Samira (weiblich). Als Kind hätte sie sich, wenn sie rassistisch beschimpft wurde, gewehrt, indem sie zurückschimpfte und schlug. Jetzt wehre sie sich durch Bildung, und dadurch, dass sie wisse, was sie mache. Die Religion helfe ihr, indem sie versuche sich wie der Prophet Mohammed zu verhalten. (Int 13, Seite 15, Zeile 730-765) So wurde also die Kenntnis der Religion für sie in einer Verteidigung gegen Angriffe wichtig. Die Bedeutung des Wehrens durch Kenntnis der Religion wurde auch im Kapitel *Bedeutung des Islam in Bewältigungsstrategien* behandelt. Religion gewinnt oft an Bedeutung, da Jugendliche in einer Gesellschaft leben, in der der Islam nichts Selbstverständliches und zudem noch mit vielen Vorurteilen belastet ist.

Dadurch sind die Jugendlichen mit Fragen, aber genauso mit Angriffen konfrontiert. Es wird eine gute Kenntnis der Religion von den Jugendlichen oft für eine wichtige Voraussetzung gehalten, um sich gegen Angriffe aus der Umwelt verteidigen zu können.

Auch Sinan (männlich) verteidigt sich indem er einem Druck standhält. Er werde seine Religion nicht aufgrund des Druckes „des Feindes“ verändern, gegen seine Meinungen könne niemand etwas machen. Er vergleicht dies mit dem Judentum und meint, Juden hätten ihre Religion aufgrund von Hitler auch nicht verändert. (Int 14, Seite 3, Zeile 115-117) So stellt sich die Situation für ihn als sehr bedrohlich dar, und er stellt ein Feindbild auf, gegen das er sich verteidigt.

Den Platz in der Residenzgesellschaft verteidigen

Bei einer weiteren Form der Verteidigung geht es darum, den Platz in der österreichischen Gesellschaft zu verteidigen. Samira (weiblich) meint, dass MigrantInnen, worunter sie sich selbst inkludiert, von „Österreichern“ nicht akzeptiert werden, sondern stattdessen werde gefordert, dass MigrantInnen das Land wieder verlassen sollen. Sie meint aber, dass dies nicht passieren werde, denn sie sei hier geboren und es sei genauso ihr „Vaterland“. (Int 13, Seite 6, Zeile 269-272) Interessant ist, dass sie sich als Migrantin, nicht als Österreicherin sieht. Dass Österreich ihr Vaterland ist, argumentiert sie damit, dass sie hier geboren und aufgewachsen ist. Zudem artikuliert sie, dass Österreich ihr „Vaterland“ ist in einer Verteidigungshaltung in Bezug auf Menschen, die sie aus Österreich ausweisen wollen würden. (Int 13, Seite 5, Zeile 226-238) Es geht also darum, ihren Platz in der Gesellschaft zu verteidigen, der ihr als Migrantin und nicht als Österreicherin zustehe.

zusammenfassende Tabelle:

Probleme	Bewältigungsstrategien
Angriffe, fehlende Akzeptanz seitens der Mehrheitsgesellschaft	Selbstverteidigung, dem Druck standhalten, Platz in Residenzgesellschaft verteidigen

3. Zusammenfassung

Die überwiegende Mehrheit der hier behandelten Bewältigungsstrategien stellten Strategien mittels identitärer Verortung dar. So spielte eine betonte Identifikation mit der Herkunftsgesellschaft oder zu herkunftsethnischen Kontakten etwa eine bedeutende Rolle in Bewältigungsstrategien. Auch umgekehrt hatte eine bewusste Verortung zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft eine wichtige Funktion als Bewältigungsstrategie. Auch wurde beschrieben, dass die Religion eine bedeutende Funktion haben kann, um mit Problemen zurechtzukommen. So konnte die muslimische Religion für die interviewten Jugendlichen eine Verbindung zum Herkunftsland darstellen, sie konnte aber auch eine eigene Verortung zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft möglich machen, womit wiederum die Bedeutung der Religion nicht nur mit Bewältigungsstrategien, sondern auch mit identitärer Verortung eng verbunden ist. Es wurde also dargestellt, dass Bedeutung der Religion, identitäre Verortung und Bewältigungsstrategien in enger Verbindung stehen.

Schwieriger ist es zu beantworten welche Probleme wie bewältigt werden. Hier lassen sich keine klaren Schemata ausmachen. Es wurden zahlreiche Bewältigungsstrategien für ähnliche Probleme entwickelt. So konnte beispielsweise auf Diskriminierungen mit einem verstärkten Zugehen auf die Mehrheitsgesellschaft reagiert werden, indem den Angehörigen der Zweiten Generation eine aufklärende Aufgabe zugeschrieben wurde, es konnten aber auch ethnisch homogene Kontakte und der Islam an Bedeutung gewinnen. So ist also das Ergebnis, dass es keine einheitlichen Bewältigungsstrategien auf Probleme gibt, sondern diese sehr unterschiedlich, teilweise entgegen gesetzt sind. Im Anhang befindet sich eine Tabelle, die einen Überblick über unterschiedliche Bewältigungsstrategien für ein Problem gibt.

Zusammenfassend werden nun die wichtigsten Bewältigungsstrategien beschrieben. Hierbei wird ein weiterer Abstrahierungsschritt vorgenommen und Strategien, die mehreren Bewältigungsstrategien zu Grunde lagen, herausgearbeitet.

3.1 Bedeutungen herkunftsethnischer Elemente als Bewältigungsstrategien

Verbindung zu herkunftsethnischen Elementen

Diese Strategie wurde im Kapitel *ethnische Identität als Bewältigungsstrategie und Bedeutung des Islam in Bewältigungsstrategien* beschrieben. Es können mittels ethnisch homogener Kontakte oder durch eine Identifikation mit dem Herkunftsland Ressourcen zur Stabilisierung der eigenen Identität gegeben werden. Probleme, aufgrund derer Bewältigungsstrategien entwickelt wurden, waren hier: von der Mehrheitsgesellschaft nicht verstanden zu werden, in dieser als nicht *normal* zu gelten, oder von Rassismus betroffen zu sein. Hierbei dienen herkunftsethnische Kontakte der Schaffung eines geschützten Raumes. Die Identifizierung mit dem Herkunftsland hilft der Identitätsfindung, da die Jugendlichen einen Ort benötigen, an dem sie als *normal* gelten.

Beispiele hierfür sind die Kategorien des Unterkapitels *Präferenz ethnisch homogener Kontakte*, die Kategorien *Verbindung zur Herkunft als Ressource, sich anerkannt zu fühlen/sich stark zu fühlen*, und die Kategorien *Religionsausübung als Strategie gegen Fremdheitsgefühle und Autorität unter MuslimInnen*.

Präsentation herkunftsethnischer Elemente

Hier wird im Unterschied zur *Verbindung zu herkunftsethnischen Elementen* stärker das Auftreten mittels herkunftsethnischer Elemente gegenüber Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft oder herkunftsethnischen Kontakten betont. Es geht nicht (auch wenn dies eng miteinander verbunden ist) um die Verbindung zu herkunftsethnischen Elementen, um die eigene Identität zu stabilisieren, sondern um die Präsentation des z.B. Türkisch-Seins. Probleme, die hiermit bewältigt wurden, waren eine Unsicherheit, wo man dazu gehört, und gegensätzliche Anforderungen (oder Annahmen der Jugendlichen über gestellte Anforderungen) seitens ethnisch homogener Kontakte und der Mehrheitsgesellschaft.

Beispiele hierfür sind: In der Kategorie *explizites Seite beziehen* wird durch ein offenes Bekenntnis zur Herkunftsnation auf einen äußeren oder inneren Druck reagiert, sich zu verorten, was entlastend wirkt. In der Kategorie *Türke in Österreich* geht es um eine Unsicherheit, wo man dazugehört. Die Ambivalenz in der Zuordnung wird aufgelöst, indem weniger das Türkisch-Sein an sich, als die Präsentation dieses Türkisch-Seins gegenüber der Mehrheitsgesellschaft von Relevanz ist.

Bedeutungsgewinnung herkunftsethnischer und religiöser Elemente aufgrund von Vorurteilen seitens der Mehrheitsgesellschaft

Aufgrund von Vorurteilen gegenüber MuslimInnen oder der ethnischen Zugehörigkeit kann erstens eine verstärkte Beschäftigung mit dem Islam oder dem Herkunftsland entstehen. Zweitens kann eine Verstärkung der Identifikation mit der Religion oder dem Herkunftsland erfolgen. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit Vorurteilen von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft und weil der Wunsch besteht, den Islam oder das Herkunftsland gegen Vorurteile zu verteidigen, womit eine Selbstidentifikation gestärkt wird. Dies ist eine Bewältigungsstrategie, da es ein Weg ist, mit Vorurteilen zurechtzukommen, indem eine Solidarisierung und Aufwertung der Religion und/oder Herkunftsethnie erfolgt.

Aufgrund von Vorurteilen kann auch eine Intensivierung herkunftsethnischer Kontakte erfolgen, da diese gleiche oder ähnliche Probleme mit der Mehrheitsgesellschaft haben, wie dies im Kapitel *ethnische Identität als Bewältigungsstrategie* behandelt wird. Der geschaffene gemeinsame Erlebnisbereich bedingt sich hierbei *nicht* (bzw. nicht nur) aufgrund gleicher herkunftskultureller Erfahrungen und einer gleichen kulturellen Sozialisation. Sondern der gleiche Erlebnisbereich ist durch gleiche Probleme und Ausschlusserlebnisse aus der Mehrheitsgesellschaft bestimmt. Es erfolgt aber oft eine Erklärung, warum andere den gleichen Problemen ausgesetzt sind, aufgrund des gleichen kulturellen Hintergrundes. Hierdurch können eine Verstärkung der ethnischen Identität und eine Intensivierung herkunftsethnischer Kontakte erfolgen. Gleichen Erfahrungen in der Mehrheitsgesellschaft wird der Mantel der Ethnizität umgehängt.

Diese Formen der Bedeutungsgewinnung wird u.a. in der Kategorie *Bedeutungsgewinnung des Islam in Reaktion auf Vorurteile und rassistisches Verhalten von Teilen der Mehrheitsgesellschaft* im Kapitel *Bedeutung des Islam in Bewältigungsstrategien* und dem Kapitel *ethnische Identität als Bewältigungsstrategie* beschrieben.

3.2 Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft und Integration als Bewältigungsstrategien

Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft

Im Kapitel *Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft und Integration* wurde die nicht integrative Form von Bewältigungsstrategien als *Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft* bezeichnet und im Unterkapitel *Bewältigung von Problemen mit der Mehrheitsgesellschaft ohne sich zu integrieren* behandelt. Die eigene Verortung ist hier klar: die Jugendlichen definieren sich als Angehörige ihrer Herkunftsethnie. Diese Zuordnung stellt für sie kein Problem dar. Die Bewältigungsstrategie wird hier auch nicht mittels identitärer Verortung durchgeführt. Probleme, die hier behandelt werden, sind Angriffe von Teilen der Mehrheitsgesellschaft, Vorurteile und/oder ein Abstand zwischen den InterviewpartnerInnen und der Mehrheitsgesellschaft. In den Bewältigungsstrategien geht es nicht darum, sich in die Mehrheitsgesellschaft zu integrieren, sondern für die eigene herkunftsethnische Gruppe Verständnis einzufordern. Bewältigungsstrategien sind u.a. Aufklärung und eine positive Präsentation der eigenen Gruppe.

Integration

Auch diese wird im Kapitel *Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft und Integration als Bewältigungsstrategien* als zweites Unterkapitel (*Strategien der Integration in die Mehrheitsgesellschaft*) behandelt. Hier wird im Unterschied zum zuvor genannten ein empfundener Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft als Belastung empfunden. Es wird versucht Ausschlüsse zu verhindern und nach Wegen gesucht Teil der Residenzgesellschaft zu sein. Hierbei ist Anpassung eine nicht funktionierende Bewältigungsstrategie. Ein Problem, das sich stellt ist, dass gerade das äußerliche Anders-Sein den Anlass für Ausschlüsse liefern kann. So sind Strategien der Integration mehrheitlich als Forderungen formuliert, auch ohne äußerliche Anpassung integriert zu werden.

3.3 Einfluss von Vorurteilen seitens der Mehrheitsgesellschaft auf Jugendliche der Zweiten Generation und daraus entwickelte Bewältigungsstrategien

Ethnische/religiöse Identität verstecken

Dies wird im Kapitel *Strategien negative Wahrnehmungen seitens der Mehrheitsgesellschaft zu vermeiden* dargestellt. Fremdbilder seitens der Mehrheitsgesellschaft haben hier eine große Bedeutung. Diese beeinflussen nicht die eigene Identität aber das identitäre Auftreten wird durch die Fremdbilder beeinflusst. Aus Angst vor Vorurteilen wird die eigene ethnische Identität verborgen oder versucht diese Identität Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft in einer Form zu vermitteln, dass diese nicht abgeschreckt werden können. Auch werden herkunftsethnisch homogene Kontakte gesucht um keine Angst vor Vorurteilen haben zu müssen, und weil die gewählte Bewältigungsstrategie des *Versteckens*, um mit Vorurteilen fertig zu werden, selber belastend ist.

Übernahme und Positiv-Bewertung einer Fremdbezeichnung

Dies wird im gleichlautenden Kapitel *Übernahme und Positiv-Bewertung einer Fremdbezeichnung* besprochen. Auch hier haben Fremdbilder eine Bedeutung. Anders als im zuvor genannten Punkt wird hier durch Fremdbilder die eigene Identität beeinflusst. Fremdbilder werden übernommen und fließen in die Konstruktion der eigenen Identität mit ein. Diese Fremdbilder verlieren aber ihre negative Bedeutung und werden positiv bewertet. Auch können Fremdbezeichnungen (z.B. als MigrantIn) der Solidarisierung und Schaffung einer kollektiven Identität mit anderen, die als MigrantInnen bezeichnet werden, dienen.

3.4 Neue identitäre Verortungen als Bewältigungsstrategie

Mischen herkunftsethnischer und mehrheitsgesellschaftlicher Elemente

Das Problem der Diskrepanz zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft mit jeweils unterschiedlichen Anforderungen kann durch ein Mischen herkunftsethnischer und mehrheitsgesellschaftlicher Elemente gelöst werden. Dies stellt somit eine

Bewältigungsstrategie mittels identitärer Verortung dar. Dies wurde im Kapitel *Verortung zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft als Bewältigungsstrategie* beschrieben.

Eine dritte Verortungsmöglichkeit schaffen

Etwas anders stellt es sich dar, wenn sich Jugendliche der Zweiten Generation eine dritte, eigenständige Verortungsmöglichkeit schaffen, obgleich diese auch aus Elementen der Herkunfts- und der Residenzgesellschaft zusammengesetzt ist. Ein Beispiel hierfür ist ein eigener Zugang zur Religion der Zweiten Generation, wie dies im Kapitel über *Bedeutung des Islam in Bewältigungsstrategien* behandelt wurde. Die Religion stellt zwar eine Verbindung zur Herkunftsgesellschaft dar, dennoch ist der Zugang zur Religion ein eigener. Dadurch kann eine eigene Verortung geschaffen werden, dies stellt eine Bewältigung von Verortungsproblemen zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft dar. Ein weiteres Beispiel ist sich explizit gegen Kategorisierungsversuche von anderen zu stellen und sich bewusst weder zur Herkunfts- noch Mehrheitsgesellschaft zuordnen zu wollen. Dies wird im Kapitel *Verortung zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft als Bewältigungsstrategie* dargestellt. In selbigem Kapitel wird die Kategorie *Verortung in der Zweiten Generation* behandelt. Hier wird gezeigt, dass herkunftsethnische Kontakte gesucht werden, aber eine Distanzierung von herkunftsethnischen Traditionen erfolgt.

3.5 Abfinden mit Problemen als Bewältigungsstrategie

Situation so definieren, dass nichts gemacht werden muss

Es erfolgt hierbei eine Problemdefinition in einer Weise, dass keine Handlungsmöglichkeiten gesehen werden. Auch so kann Stress aufgelöst werden, und dies stellt somit eine Bewältigungsstrategie dar.

III. ZUSAMMENFASSENDE DARSTELLUNG DER ERGEBNISSE DES THEORETISCHEN UND EMPIRISCHEN ABSCHNITTES IM VERGLEICH

Hier erfolgt nun ein Vergleich der aus der Literatur vorgestellten Thesen und der empirischen Ergebnisse und es werden wesentliche Ergebnisse der Studie dargestellt.

Forschungsinteresse der Arbeit war es herauszufinden, welche Bewältigungsstrategien Jugendliche der Zweiten Generation entwickeln, welche Bedeutung identitäre Verortungen in Bewältigungsstrategien haben und welche Bedeutung Religion in Bewältigungsstrategien spielt.

Es wurde gezeigt, dass identitäre Verortungen selbst wichtige Bewältigungsstrategien darstellen, und Religion in identitärer Verortung als Bewältigungsstrategie oft von Bedeutung ist. Eine Begründung für die zentrale Bedeutung identitärer Verortung als Bewältigungsstrategie ist, dass identitäre Verortungsprobleme ein bedeutendes Problem muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation darstellen. Die Jugendlichen wachsen in zwei Kulturen mit jeweils unterschiedlichen Ansprüchen, Fremdbildern über die eigene Person und Integrations- und Ausschlussversuchen auf. Hier fällt eine identitäre Verortung oft schwer. Es wurden zahlreiche identitäre Verortungsmöglichkeiten als Bewältigungsstrategien aufgezeigt. Identitäre Verortung spielt aber auch bei anderen Problemen als Bewältigungsstrategie eine bedeutende Rolle. U.a. ist diese maßgebend bei Bewältigungsstrategien, um mit Vorurteilen seitens der Mehrheitsgesellschaft zurechtzukommen. Bis auf zwei Kapitel wurden ausschließlich Bewältigungsstrategien mittels identitärer Verortung behandelt.

Auch konnte gezeigt werden, dass eine Prägung der eigenen identitären Verortung durch Zuschreibungsprozesse seitens der Mehrheitsgesellschaft geschieht. So kann etwa eine Entwicklung einer ethnischen Identität durch Vorurteile seitens Angehöriger der Mehrheitsgesellschaft mitgeprägt sein. Dies liegt auch darin begründet, dass hier eine Verortung eine Bewältigungsstrategie darstellt, mit diesen Vorurteilen zurechtzukommen.

Nun zum Vergleich des theoretischen und empirischen Teils im Einzelnen:

1. Verortung zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft als Bewältigungsstrategie

Eine Verortung zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft, um einen Loyalitätskonflikt zwischen unterschiedlichen Ansprüchen herkunftsethnischer Kontakte und der Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft lösen zu können, wurde in der besprochenen Literatur gesehen und war auch ein Ergebnis der Auswertung. Zusammenfassend können hier zwei Wege ausgemacht werden, wie diese Verortung dazwischen funktioniert: Erstens ein Selektieren und Mischen zwischen herkunftsethnischen und mehrheitsgesellschaftlichen Elementen, um eine Verortung zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft zu bewerkstelligen. Zweitens die Schaffung einer übergeordneten Identität. Den Ergebnissen der empirischen Auswertung zu Folge kann dies nicht nur dazuführen, dass ein Loyalitätskonflikt aufgelöst werden kann, sondern auch, dass hierdurch eine Anpassung an die Lebensumstände in der Residenzgesellschaft erfolgen kann.

Ein wesentliches Ergebnis der Auswertung ist, dass eine übergeordnete Verortung mittels religiöser Identität geschaffen werden kann. Dies kann eine Erklärung für die zentrale Bedeutung der Religion für viele muslimische Jugendliche darstellen. Auch stellt im empirischen Teil die Verortung in der Zweiten Generation zu einem gewissen Grad die Verortung in etwas Drittem dar. Denn einher mit dem Zugehörigkeitsgefühl und vermehrten Kontakten zur Zweiten Generation kann eine Distanzierung zur Herkunftsgesellschaft erfolgen. So können also, anders als dies im theoretischen Teil besprochen wurde, ethnisch homogene Kontakte nicht nur eine Ethnisierung bedeuten, sondern eben auch eine eigenständige Verortung darstellen. Dies sind nur einige Beispiele. In der Auswertung wurde eine Verortung in etwas Drittem als weit verbreitete Verortung erkannt und als Bewältigungsstrategie identifiziert.

2. Ethnisierung als Bewältigungsstrategie in Reaktion auf Rassismus

Die in der Literatur dargestellte mögliche Bewältigungsstrategie der Ethnisierung als Reaktion auf Rassismus und Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft kann auch hier gesehen werden. In der besprochenen Literatur wurde Re-Ethnisierung als Aufwertung des kulturellen Hintergrundes sowie der Schaffung eines kulturellen Überlegenheitsgefühls als Reaktion auf rassistische Erlebnisse und Ausschlüsse dargestellt.

Ähnliche Ergebnisse wurden auch in der Auswertung erbracht. Bei dem Phänomen der Ethnisierung als Bewältigungsstrategie wurde aber in der besprochenen Literatur zwar eine reaktive Entstehung einer ethnischen Identität besprochen, der Inhalt einer solchen Identität ändere sich aber nicht. Zumindest wurde hierauf in der behandelten Literatur nicht eingegangen.

Hier lagen teilweise andere Ergebnisse der Auswertung vor, denn es konnte mehrfach eine inhaltliche Veränderung einer ethnischen Identität festgestellt werden. Genauer: In Reaktion auf rassistische und ausschließende Erlebnisse kann eine Ethnisierung erfolgen. Bedeutung und Inhalt einer ethnischen Identität können sich hierbei nicht nur in Bezug zur Herkunftsgesellschaft, sondern auch zur Mehrheitsgesellschaft konstruieren. Es erfolgt so nur teilweise eine Aufwertung des kulturellen Hintergrundes, denn es findet auch eine Veränderung der ethnischen Identität statt. Den Rahmen einer ethnischen Identität bietet oft der Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft. So wurde u.a. festgestellt, dass der gemeinsame Erlebnisbereich ethnisch homogener Kontakte durch die mit anderen Betroffenen geteilte Situation des Ausschlusses aus der Mehrheitsgesellschaft bedingt oder mitbedingt sein kann. Es geht also nicht nur um eine Verbindung aufgrund gleicher Abstammung, sondern es bildet sich auch eine Solidargemeinschaft aufgrund gleicher Erlebnisse in der Residenz- und nicht der Herkunftsgesellschaft. Dies wird u.a. auch durch das Ergebnis unterstrichen, dass herkunftsethnische Kontakte als Schutz vor rassistischen Erlebnissen an Bedeutung gewinnen. Oder es erfolgt zum Beispiel eine Bezeichnung als TürkIn, da das Herkunftsland Türkei angegriffen wird. So lautet eine Annahme, dass gemeinsame Erlebnisse des Ausschlusses aus der Mehrheitsgesellschaft und rassistischer Erfahrungen mit dem gleichen ethnischen Hintergrund begründet werden können und dadurch eine Ethnisierung erfolgen kann. Die gemeinsamen Probleme werden also mit dem gleichen ethnischen Hintergrund erklärt und dies stellt die Basis für eine Ethnisierung dar. Wobei diese ethnische Identität nicht auf kulturelle Wurzeln gründet, sondern Probleme mit der Mehrheitsgesellschaft zum Inhalt hat, die dies ja den gemeinsamen Erlebnisbereich darstellt. Ethnizität entsteht hier erst durch die Erklärung der gemeinsamen Probleme.

Bewältigungsstrategie ist hierbei zum einen, dass durch herkunftsethnische Kontakte ein geschützter Raum vor rassistischen Erlebnissen entsteht, und Kontakte geknüpft werden können mit Personen, die die gleichen Erfahrungen haben, und somit die eigenen Probleme gut verstehen können. Eine Bewältigungsstrategie kann es aber auch darstellen, da die ethnische Identität, die stigmatisiert sein kann, durch eine Aufwertung dieser für die betroffene

Person nicht mehr mit negativen Zuschreibungen verbunden wird (auch indem diese Zuschreibungen übernommen und positiv bewertet werden). So kann hier wiederum an Thesen aus der besprochenen Literatur angeschlossen werden. Mehrfach wurde eine Aufwertung und Übernahme der als negativ wahrgenommenen Fremdbilder beschrieben.

3. Bedeutung von Rassismus für die identitäre Verortung und Bewältigungsstrategien

Da die Übernahme von Vorurteilen sogar in der Herausbildung der Inhalte einer ethnischen Identität Einfluss haben, sind Vorurteile gegenüber muslimischen Jugendlichen der Zweiten Generation in den Auswertungen sogar noch einflussreicher, als im Theorieteil dargestellt. Auch bezüglich anderer Bewältigungsstrategien mittels identitärer Verortungen fand die Annahme, die im theoretischen Teil besprochen wurde, Bestätigung.

Den theoretischen Abhandlungen zufolge sind Vorurteile für das eigene Selbstbild prägend. Das Individuum übernimmt Konstrukte, die über es gebildet werden, für die Selbstdefinition und bewertet diese Fremdbezeichnungen positiv.

In der Auswertung wurden mehrere Kategorien gebildet, die dies unterlegen: Fremdbezeichnungen wie die als „MigrantIn“ oder auch als „anders“ wurden als Selbstbezeichnung übernommen. Diese übernommenen Fremdbezeichnungen erfuhren – und das ist zentral – dabei gleichzeitig eine Aufwertung. Die Selbstbezeichnung als „MigrantIn“ diente zur Solidarisierung mit anderen MigrantInnen. Hierdurch wurde auch eine kollektive Identität geschaffen. Und die Fremdbezeichnung als „anders“ wurde in eine Selbstbezeichnung als „einzigartig“ umgeformt und gleichzeitig aufgewertet. Aufgrund der Transformation – übernehmen und positiv bewerten – der ehemals stigmatisierenden Fremdbezeichnungen wirken diese nicht mehr belastend.

Somit stellt dies eine Bewältigungsstrategie dar. Denn Vorurteile prägen die identitäre Verortung, und dies stellt eine Belastung dar. Durch die Übernahme dieser Vorurteile kann nicht nur eine Aufwertung vollzogen, sondern eine fremdbestimmte Gruppe kann zu einer selbstbestimmten werden. Statt in der Position der beschriebenen Anderen zu sein, findet ein Wechsel hin zu einer beschreibenden Wir-Gruppe statt. Dadurch ist man nicht mehr ausgegrenzt, stellt man doch selber die Wir-Gruppe dar, ja man begibt sich sogar in die Position, selber ausgrenzen zu können. Um ein anderes Beispiel zur Veranschaulichung zur Hilfe zu nehmen, würde es nicht alleine darum gehen, die Fremdbezeichnung des *schwarz*

Seins als Selbstbezeichnung zu übernehmen, wie dies in dem Spruch „Black is beautiful“ geschieht. Es geht also nicht alleine um eine Neubewertung einer alten Unterscheidung. Sondern im genannten Beispiel könnte die Fremdbezeichnung des *Schwarz-Seins* zu einer organisierenden, selbstbestimmten Kategorie werden, wie dies im Fall der *Black Power* Bewegung der Fall war. Eine Bewältigungsstrategie kann also für muslimische Jugendliche der Zweiten Generation erstens in einer positiven Neubewertung der Fremdbeschreibungen liegen und zweitens in einer Übernahme der Fremdbeschreibung als organisierende, selbstbezeichnende Kategorie. Somit gelingt der Ausbruch aus der Ausgrenzung.

4. Bewältigungsstrategien durch muslimische Identität

Im theoretischen Teil wurden Thesen besprochen, die besagen, dass dem Islam für Jugendliche der Zweiten Generation andere Inhalte und eine andere Bedeutung zukommen als dem Islam im Herkunftsland und der ersten Generation. Dies besteht in einem Ablehnen traditioneller Komponenten und einer Suche nach einem wahren Islam. Erklärt wird dies dadurch, dass die Religion an die veränderten Umstände angepasst wird.

Ähnliche Ergebnisse erbrachte die Inhaltsanalyse, denn es konnte ein eigener, schwächer oder nicht an Traditionen gebundener Zugang der Zweiten Generation zum Islam festgestellt werden. Dies bedingt sich durch mehrere Faktoren: Eine Aneignung des Islams ist nicht in gleichem Maße selbstverständlich wie im Herkunftsland. So können auch Traditionen, in die der Islam im Herkunftsland eingebettet ist, für die Jugendlichen befremdend wirken. Außerdem ist die gesellschaftliche Umwelt tendenziell MuslimInnen gegenüber feindlich. Dies steht wiederum im Gegensatz zum Herkunftsland, in dem der Islam gesellschaftlich akzeptierter Bestandteil des Lebens ist. All diese Faktoren bewirken, dass der Islam in einem größeren Maße eigenständig erworben wird und eine intensivere Beschäftigung mit diesem erfolgen kann. Es kann aber auch eine intensivere Beschäftigung mit dem Islam erfolgen, um Vorurteilen entgegen zu können.

Dieser eigene Zugang zum Islam stellt in vielen Bereichen Bewältigungsstrategien dar. So kann erstens mittels des Islam eine identitäre Verortung erfolgen, die sich aus dem Spannungsfeld Herkunfts- und Residenzgesellschaft löst und eine selbstständige Verortung darstellt. Und zweitens kann eine intensivere Beschäftigung mit dem Islam dazu führen, gegen Vorurteile anzukämpfen, die von den Jugendlichen als belastend empfunden werden.

Eine intensivere Beschäftigung mit dem Islam kann auch dazu dienen, Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam zu ergründen, und somit ein Verbindungsstück zur mehrheitlich christlichen Mehrheitsgesellschaft zu schaffen.

Der Islam kann aber auch traditionell verstanden werden, indem die Eltern als Vorbilder dargestellt werden, und kann auch so eine Bewältigungsstrategie darstellen. Er kann als Vehikel zur Ethnisierung dienen, um sich an der Herkunftsethnie – vor allem an den Eltern – festzuhalten und eine Entlastung u.a. bei Fremdheitsgefühlen und Verortungsproblemen zu erreichen.

Dass eine muslimische Identität eine Bewältigungsstrategie sein kann, ist auch dadurch sichtbar, dass oftmals eine Verstärkung der Identifikation mit dem Islam aufgrund antimuslimischer Erlebnisse erfolgte. So nannten mehrere Jugendliche eine steigende Anzahl an antimuslimischen Erlebnissen seit den Terroranschlägen 2001 und eine aufgrund dieser Erlebnisse stärkere Zuwendung zum Islam. Dies geschieht nicht nur, wie soeben geschildert, um Vorurteile entkräften zu können, sondern es gewannen auch muslimische Kontakte aufgrund von Ausschlüssen und Problemen mit Teilen der Mehrheitsgesellschaft an Bedeutung.

5. Passive Bewältigungsstrategien

Schwerpunkt wird in den behandelten Bewältigungsstrategien in der gesamten Studie auf identitäre Verortung gelegt: Identitäre Verortungen fungieren als Bewältigungsstrategien.

Alleine der Punkt *Bewältigungsstrategien, die nicht als identitäre Verortung fungieren* behandelt Bewältigungsstrategien ohne identitäre Verortung. Der Unterschied zu Bewältigungsstrategien mittels identitärer Verortung besteht hier darin, dass die eigene identitäre Verortung nicht Bestandteil der Bewältigungsstrategie ist. Teil der Bewältigungsstrategie ist höchstens, wie die eigene identitäre Verortung transportiert wird, wie dies im Kapitel *Strategien, negative Wahrnehmungen seitens der Mehrheitsgesellschaft zu vermeiden* behandelt wird.

Bewältigungsstrategien, die im empirischen Teil unter *Abfinden mit Problemen als Bewältigungsstrategie* zusammengefasst wurden, unterscheiden sich zusätzlich von den anderen besprochenen Bewältigungsstrategien, da sie sich als einzige durch Passivität und kein Setzen aktiver Handlungen auszeichnen.

In der besprochenen Literatur werden als passive Bewältigungsstrategien das Erdulden eines Problems und gefühlszentrierte Bewältigungsstrategien behandelt. Diese können entwickelt werden, wenn ein Problem als nicht lösbar gilt oder eine Eskalation eines Konfliktes vermieden werden soll.

Auch in den Interviews wurden zahlreiche passive Bewältigungsstrategien festgestellt. Dies war der Fall, wenn die Jugendlichen keine Möglichkeit sahen, gegen eine als rassistisch oder ausschließlich empfundene Situation verändernd wirken zu können. Hierbei wurde entweder die Aufgabe der Veränderung einer Situation alleine bei der Mehrheitsgesellschaft gesehen, oder es erfolgte eine vollständige Resignation und Probleme wurden prinzipiell als nicht veränderbar definiert.

Durch eine derartige Definition der Situation konnten Probleme als weniger belastend empfunden werden. Wo nichts unternommen werden kann, muss auch keine Beschäftigung mit dem Problem erfolgen.

6. Abschließende Bemerkungen

Die Untersuchung veranschaulicht die Verknüpfung von identitärer Verortung und Bewältigungsstrategien und zeigt, dass ethnische und religiöse Identität Jugendlicher der Zweiten Generation nicht nur aufgrund des Migrationshintergrundes zu erklären sind, sondern in der Residenzgesellschaft mögliche Strategien darstellen können, um mit Problemen zurechtzukommen. Identitäre Verortungen werden hierbei durch die Herausbildung von Bewältigungsstrategien beeinflusst. So kann es nicht nur eine Bewältigungsstrategie sein zu sagen, MuslimIn zu sein – wie dies der Titel der Arbeit bereits verrät – sondern die Identität des MuslimIn-Sein wird durch die Herausbildung der Bewältigungsstrategie mittels identitärer Verortung verändert.

Auch zeigte sich, dass eine religiöse und ethnische Identität geschaffen oder verstärkt werden kann, da Vorurteile seitens Angehöriger der Mehrheitsgesellschaft übernommen werden. Die Übernahme einer Fremdbezeichnung als Selbstbezeichnung und die gleichzeitig erfolgende Aufwertung der Bezeichnung stellt wiederum eine Bewältigungsstrategie dar. Dies bedeutet also, dass nicht nur identitäre Verortungen muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation mit Bewältigungsstrategien verknüpft sind, sondern auch, dass Vorurteile über muslimische Jugendliche der Zweiten Generation identitäre Verortungen und Bewältigungsstrategien beeinflussen.

IV. Anhang

Tabelle 1:

Übersicht über wichtige Daten der InterviewpartnerInnen (anonymisiert)

Übersicht InterviewpartnerInnen							
Name (Pseudonym)	Alter	Geschlecht	Herkunft	Ausbildung	Ausbildung der Eltern	Kopftuch	Staatsbürgerschaft
Int 1 Yanis	22	männlich	arabisches Land	Studium (nicht abgeschlossen)	Studium (V)/Matura (M)		Österreich
Int 2 Enes	23	männlich	arabisches Land	Studium (nicht abgeschlossen)	Studium (Vater)/Mutter k.A.		arabisches Land
Int 3 Amina	19	weiblich	Türkei	BHS (nicht abgeschlossen)	Hauptschule (M)/Gymnasium (V)	ja	Österreich
Int 5 Mia	20	weiblich	Ex-Jugoslawien	BHS (abgebrochen)	Matura (V+M)	ja	Österreich
Int 6 Semi	16	männlich	Türkei	BMS (nicht abgeschlossen)	Hauptschule (M)/Matura (V)		Österreich
Int 7 Kian	17	männlich	Türkei	BMS (nicht abgeschlossen)	AHS (V+M)		Österreich
Int 8 Alisa	21	weiblich	Türkei	Studium (nicht abgeschlossen)	Hauptschule (V+M)	ja	Österreich
Int 9 Leyla	23	weiblich	Türkei	Studium (nicht abgeschlossen)	AHS (V)/Pflichtschule (M)	ja	Österreich
Int 10 Aylin	26	weiblich	Türkei	Studium (nicht abgeschlossen)	Lehre (V)/Volksschule (M)	nein	Österreich
Int 11 Aynur	21	weiblich	Türkei	Studium (nicht abgeschlossen)	Matura (V)/Pflichtschule (M)	ja	Österreich
Int 12 Tarik	22	männlich	Türkei	Lehre (abgeschlossen)	Volksschule (V+M)		Österreich
Int 13 Samira	21	weiblich	Türkei	Studium (nicht abgeschlossen)	Volksschule (V+M)	ja	Österreich
Int 14 Sinan	22	männlich	arabisches Land	Matura	Studium (V)/Matura (M)		Österreich
Int 15 Selina	22	weiblich	Türkei	Studium (nicht abgeschlossen)	Hauptschule (V+M)	ja	Österreich
Int 16 Kaan	17	männlich	Türkei	AHS (nicht abgeschlossen)	Hauptschule o. Abschluss (M)/AHS o. Matura (V)		Österreich
Int 18 Thamar	20	weiblich	Türkei	Studium (nicht abgeschlossen)	AHS o. Matura (V)/Volksschule (M)	nein	Österreich
Int 19 Eldin	18	männlich	arabisches Land	BHS (nicht abgeschlossen)	Studium (abgebrochen)		Österreich
Int 20 Sarah	21	weiblich	arabisches Land	Studium (nicht abgeschlossen)	Studium (V)/Matura (M)	ja	Österreich
Int 21 Dilara	20	weiblich	arabisches Land	Studium (nicht abgeschlossen)	Lehre (V+M)	ja	Österreich
Int 22 Hasan	18	männlich	arabisches Land	Matura	Matura (V+M)		Österreich

Tabelle 2:

Zusammenfassung der Bewältigungsstrategien nach Problemen

Probleme	Bewältigungsstrategien
nicht verstanden werden seitens der Mehrheitsgesellschaft	Rückzug in kulturell homogene Kontakte
Rassismus, Vorurteile, Diskriminierungen	Rückzug in kulturell homogene Kontakte reaktive Bedeutungsgewinnung des Islam MuslimInnen müssen aufklären Musliminnen positiv repräsentieren eigene ethnische/religiöse Identität verstecken, Steigerung des Selbstbewußtseins durch religiös homogene Kontakte eigene Handlungen kontrollieren, Präferenz ethnisch homogener Kontakte Selbstverteidigung, Druck standhalten Platz in Residenzgesellschaft verteidigen Resignation, Abfinden mit der Situation, Aufgabe der Veränderung liegt bei Mehrheitsgesellschaft, Rassismus keine Beachtung schenken Uminterpretation und Positiv-Bewertung des Ausschlusserlebnisses, Solidarisierung, Übernahme von Fremdbezeichnungen
Isolation	Rückzug in kulturell homogene Kontakte, Minderheit soll von Mehrheit in Ruhe gelassen werden
Schwierigkeiten der identitären Zuordnung	Bild repräsentieren: TürkIn in Österreich eigene von Herkunfts- und Residenzgesellschaft losgelöste Verortung durch religiöse Identität Vermittlungsfunktion zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft mischen zwischen Elementen der Herkunfts- und der Mehrheitsgesellschaft sich nicht kategorisieren lassen Verortung in der Zweiten Generation Auflösung der Widersprüche zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft durch Individualisierung explizites Seite beziehen (z.B. sich als TürkIn bezeichnen)
Fremdheitsgefühl	Verbindung zur Herkunft als Ressource der Identitätsfindung Religionsausübung in starker Orientierung an den Eltern (Orientierung an Herkunftsethnie)
Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft	Rückzug in kulturell homogene Kontakte Uminterpretation und Positiv-Bewertung des Ausschlusserlebnisses, Solidarisierung, Übernahme der Fremdbezeichnungen

fehlende Integration	Anpassen
	Integration mit Beibehaltung einer eigenen kulturellen Identität
	Integration durch Beschränkung auf das Wesentliche
	Integration durch Betonung der Gleichheit
	Integration durch Leistung
Kontaktprobleme mit Mehrheitsgesellschaft	religiöse Anleitung: Hilfe im Zusammenleben in österreichischer Gesellschaft (Orientierung an Herkunftsethnie)
	Gemeinsamkeiten finden
	den ersten Schritt machen: auf Mehrheitsgesellschaft zugehen
Generationenkonflikt	Autorität unter MuslimInnen, auch ggü. Eltern (da als religiöser Mensch respektiert)

Interviewleitfaden:

1. Vorstellen des Themas

Das Interview soll dazu dienen Situationen und Erfahrungen von muslimischen Jugendlichen der zweiten Generation in Österreich darzustellen. Dazu interviewe ich weibliche und männliche Jugendliche der zweiten Generation in Wien.

Ich werde dir ein paar Fragen stellen und bitte dich dann einfach drauf los zu erzählen.

Anschließend kommt noch ein kurzer Fragebogen zu deinen Daten.

Das Interview wird ungefähr 45 bis 60 Minuten dauern.

Zusichern der Anonymität/ Einverständnis für Tonbandaufnahme?

2. Fragen des Leitfadens

Bitte beschreib mir wie du lebst: Dein soziales Umfeld/deine Familie/deine Arbeit/deine Freunde/evtl. Vereine, die du besuchst.

Was machst du in deiner Freizeit?

- Freundschaften: innerethnisch, gemischt, interreligiös?
- Ist in Freundschaften Religion ein Thema? Worüber wird diskutiert?
- Gibt es was, was mit ÖsterreicherInnen nicht gemacht werden kann?

Wie wirkt sich Religion auf deinen Alltag aus?

- Wie wirkt sich Religion auf Freundschaften aus
- Trennendes von Freunden?
- Lebensstile, Gebote durch die Religion, Werte
- Persönlich/Freunden/Familie
- Leben in der Community?
- Im Unterschied Einfluss der Tradition auf den Alltag (Trennung möglich?)

Welche Bedeutung hat Religion für dich?

Wie praktizierst du deinen Glauben?

Und wie praktizieren deine Eltern den Glauben?

Beispiele!

- Gibt es etwas Spezifisches für MuslimInnen in Österreich im Vergleich zu anderen Menschen, die hier leben?
- Unterschied zwischen Sunniten und Schiiten in Österreich? Spielt Unterschied in Zweiter Generation eine Rolle?
- Gemeinsamkeiten, Unterschiede zwischen eigenem Glauben und dem Glauben der Eltern; generell Unterschiede zwischen Jugendlichen und älteren?
- Entwicklung (Biographie) des Glaubens des Interviewten
- Bezugsgruppe im Glauben/in der Herausbildung des Glaubens

Erzähl mir bitte kurz wann und von wo deine Eltern nach Österreich gekommen sind.

- Bist du hier geboren?
- Welche Staatsbürgerschaft hast du?
- warum migriert?

Wie ist deine Beziehung zum [Herkunftsland der Eltern]?

Wie ist die Beziehung deiner Eltern zum [Herkunftsland]?

Und wie ist deine Beziehung zu Österreich?

Und was bedeutet es für dich als AngehörigeR der Zweiten Generation in Österreich zu leben?

- Wie ist das bei Freunden? Welche Freunde?
- welchen Kontakt zu Herkunftsland
- Welche Beeinflussung durch Religion/Tradition/österreichische Gesellschaft
- Wie positioniert er/sie sich? Wie geht er/sie damit um?
- Wie drückt sich das im Alltag aus?
- Beschreibung der österr. Gesellschaft und der Gesellschaft des Herkunftslandes
- Können MuslimInnen in anderen Ländern Religion besser leben?
- unterschiedliche Lebenswelten im vgl. zu den Eltern/ zu den Jugendliche hier?

Wie möchtest du leben?

Ist das in Österreich möglich, wie ist das möglich?

- Faktoren, die dies erschweren/ermöglichen
- Zukunftsperspektiven (in Österreich?) Wo leben? Was machen?

Welche Erfahrungen machen du und deine Freunde als Muslime im Alltag?

- Rassismus/Feindlichkeit gegenüber MuslimInnen
- Benachteiligungen
- Fühlt er/sie sich bei Diskriminierungen alleine? An wen wendet er/sie sich bei ungerechter Behandlung? Wer hilft?

An wen wendest du dich bei Streitigkeiten/Problemen mit anderen?

Beispiele! (privat und öffentl.)

- Wer gibt Rückhalt?
- Was sind die wesentlichen Streitigkeiten?
- Lösungsstrategien

Welche Probleme siehst du in Österreich?

(Beispiele!)

- allgemein und persönlich
- was wie verändern?

Welche Probleme siehst du weltweit/im Herkunftsland deiner Eltern?

- wie werden diese gelöst, eigene Meinung dazu

In welchen Situationen hilft dir die Religion? Beispiele!

- Beispiele! (politische Meinung bilden? Gegen Ungerechtigkeiten auftreten?)
- Welche Rolle spielt hierbei die Tatsache in Österreich zu leben?
- Gibt es für dich bindende Gesetzgebungen, die die Gesellschaft ordnen sollen durch den Islam?

Gebe es für dich eine ideale Gesellschaft? Wie sieht diese Gesellschaft aus?

- spielen islamische Werte dabei eine Rolle?

Findest du, dass noch was nicht vorgekommen ist, was du erzählen möchtest?

3. Kurzfragebogen

Wie alt bist du?

Welche Ausbildung machst du/ welche hast du gemacht?

Welche Ausbildungen haben deine Eltern gemacht?

Welchen Beruf hast du?

Welchen Beruf haben deine Eltern?

Hast du Kinder?

Wohnst du mit deinen Eltern/WG/mit PartnerIn/allein?

Welche Staatsbürgerschaft hast du? Welche Staatsbürgerschaft haben deine Eltern?

Wann bist du nach Österreich gekommen?

Wann sind deine Eltern nach Österreich gekommen?

Welcher Religionsgemeinschaft gehören deine Eltern an?

Welcher Religionsgemeinschaft gehörst du an?

4. Abschluss

Überprüfen, ob alle Punkte im Interview vorkommen/ob mir noch Daten fehlen

Fragen, ob er/sie Endbericht haben will (Mailadresse)

Abstract

Unter muslimischen Jugendlichen der Zweiten Generation findet ein Bedeutungszuwachs muslimischer und ethnischer Identität statt. Um die Ursachen dieses Phänomens zu ergründen, ohne auf Erklärungen wie die These des Kampfes der Kulturen zurückzugreifen, wurden im Zuge dieser qualitativen Studie im Zeitraum von April bis Juni 2007 zwanzig Interviews mit Jugendlichen der Zweiten Generation muslimischen Glaubens durchgeführt.

Nicht kulturelle Differenzen, sondern spezifische Probleme muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation (antimuslimische Einstellungen in und Ausschlüsse aus der Mehrheitsgesellschaft sowie Verortungsprobleme zwischen Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft) werden als Erklärungen für eine Intensivierung muslimischer und religiöser Identitäten gesehen. Ethnische und religiöse Identität muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation sind nicht nur aufgrund des Migrationshintergrundes zu erklären. Sie stellen mögliche Strategien dar, um mit Problemen in der Residenzgesellschaft zurechtzukommen. Identitäre Verortungen werden hierbei durch die Herausbildung von Bewältigungsstrategien beeinflusst. Es kann nicht nur eine Bewältigungsstrategie sein zu sagen, MuslimIn zu sein, sondern die Identität des MuslimIn-Seins wird durch die Herausbildung der Bewältigungsstrategie mittels identitärer Verortung verändert.

Eine religiöse und ethnische Identität kann weiters verändert oder verstärkt werden, da eine Übernahme von Vorurteilen der Mehrheitsgesellschaft erfolgt. Die Übernahme einer Fremd- als Selbstbezeichnung und die gleichzeitig erfolgende Aufwertung dieser stellt eine Bewältigungsstrategie dar. Dies bedeutet, dass nicht nur identitäre Verortungen muslimischer Jugendlicher der Zweiten Generation mit Bewältigungsstrategien verknüpft sind, sondern auch, dass Vorurteile über muslimische Jugendliche der Zweiten Generation identitäre Verortungen und Bewältigungsstrategien beeinflussen.

Phänomene, wie der islamische Fundamentalismus, werden nicht als Produkt eines sich zuspitzenden Kampfes der Kulturen verstanden. Sie werden als Produkt von Problemen in der Residenzgesellschaft und als Möglichkeit mit diesen umzugehen gesehen.

V. BIBLIOGRAPHIE

Balibar, Etienne, 1998(a) (1988): Rassismus und Nationalismus. In: Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (Hg.), Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. 2. Auflage, Hamburg: Argument Verlag, 49-84.

ders., 1998(b) (1988): Der „Klassen-Rassismus“. In: Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (Hg.), Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. 2. Auflage, Hamburg: Argument Verlag, 247-260.

Bayer, Erich; Frank, Wende, 1995: Wörterbuch zur Geschichte. 5. Auflage, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Bohle, Dorothee; Gutsche, Joachim; Mehlem, Ulrich; Oberg, Matthias; Schrage, Dominik, 1994: Einleitung. In: Bohle, Dorothee; Gutsche, Joachim; Mehlem, Ulrich; Oberg, Matthias; Schrage, Dominik (Hg.), Stuart Hall. Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument Verlag, 5-14.

Biffl, Gudrun; Bock-Schappelwein, Julia, 2003: Soziale Mobilität durch Bildung? Das Bildungsverhalten von MigrantInnen. In: Fassmann, Heinz; Stacher, Irene (Hg.), Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Klagenfurt: Drava, 120-130.

Boos-Nünning Ursula; Karakaşoğlu, Yasemin, 2005: Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund. Münster: Waxmann Verlag.

Çağlar, Gazi, 2002: Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen. Der Westen gegen den Rest der Welt. Eine Replik auf Samuel P. Huntingtons Kampf der Kulturen. Münster: Unrast Verlag.

Ende, Werner; Steinbach, Udo, 1991: Der Islam in der Gegenwart. 3. Auflage, München: Beck.

Esser, Hartmut, 2004: Welche Alternativen zur ‚Assimilation‘ gibt es eigentlich? IMIS-Beiträge, 2004, Heft 23, 41-59.

ders., 1990: Interethnische Freundschaften. In: Esser Hartmut; Friedrichs, Jürgen (Hg.): Generation und Identität. Opladen: Westdeutscher Verlag, 185-205.

Fanon, Frantz, 1980 (1952): Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt am Main: Syndikat Autoren und Verlagsgesellschaft.

Fleischanderl, Bettina; Kozman, Verena, o.J.: Religion als Feindbild, der Islam im Zentrum aktueller Debatten. In: Zara (Hg), Rassismus Report 2007. Einzelfall-Bericht über rassistische Strukturen in Österreich. o.O.: o.V., 68-69.

Giddens, Anthony, 1999 (1989): Soziologie, 2. Auflage, Graz/Wien: Nausner&Nausner.

Goldberg, Andreas; Sauer, Martina, 2003: Perspektiven der Integration der türkeistämmigen Migranten in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der vierten Mehrthemenbefragung 2002. Münster: Lit-Verlag.

Gomolla, Mechthild (2000): Ethnisch-kulturelle Zuschreibungen und Mechanismen institutionalisierter Diskriminierung in der Schule. In: Attia, Imam; Marburger, Helga (Hg.), Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen. Frankfurt/ Main: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation, 49-70.

Gümüs, Adnan, 1995: Religion und ethnische Identifikation. Eine empirische Untersuchung über türkische Jugendliche in Österreich. Wien: unpubl. Diss.

Hall, Stuart, 1994(a): Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In: Mehlem, Ulrich; Bohle, Dorothee; Gutsche, Joachim; Oberg, Matthias; Schrage, Dominik (Hg), Stuart Hall. Rassismus und Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg: Argument Verlag, 137-179.

ders., 1994(b): Neue Ethnizitäten. In: Bohle, Dorothee; Gutsche, Joachim; Mehlem, Ulrich; Oberg, Matthias; Schrage, Dominik (Hg.), Stuart Hall. Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument Verlag, 15-25.

Halm, Dirk; Şen, Faruk, 2005: Der Islam in der Migration. Herausforderungen für die Integrationspolitik. In: Hans Zehetmair (Hrsg.), Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften, 303-320.

Hämmig, Oliver, 2000: Zwischen zwei Kulturen. Spannungen, Konflikte und ihre Bewältigung bei der zweiten Ausländergeneration. Opladen: Leske Budrich.

Han, Petrus, 2005: Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, politische Konsequenzen, Perspektiven. 2. Auflage, Stuttgart: Lucius und Lucius.

Heitmeyer, Wilhelm; Müller, Joachim; Schröder, Helmut, 1997: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hillmann, Karl-Heinz, 1994: Wörterbuch der Soziologie. 4. Auflage, Stuttgart: Kröner.

Khorchide, Mouhanad, 2007: Die Bedeutung des Islam für MuslimInnen der zweiten Generation, Wien, unpubl. Dipl.

Kristen, Cornelia; Granato, Mona 2004: Bildungsinvestitionen in Migrantenfamilien. In: Bade, Klaus Jürgen; Bommers Michael (Hg.), Migration – Integration – Bildung. Grundfragen und Problembereiche. IMIS Schriftenreihe Heft 23, Osnabrück, 123-142.

Kronsteiner, Ruth, 2003: Kultur und Migration in der Psychotherapie. Ethnologische Aspekte psychoanalytischer und systemischer Therapie. Schriften zur Ethnopschoanalyse 5, Frankfurt: Verlag Brandes und Apsel.

Lazarus, Richard S., 1999: Stress and Emotion. A New Synthesis. New York: Springer Publishing Company.

Lazarus, Richard S.; Lazarus, Bernice N., 1994: Passion and Reason. Making Sense of our emotions. New York: Oxford University Press.

Mandaville, Peter P., 2002: Muslim Youth in Europe. In: Shireen T. Hunter (Hg.), Europe`s second religion. The New Social, Cultural, and political landscape. West Port: Praeger, 219-229.

Mayring, Philipp, 2007: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 9. Auflage, Weinheim: Beltz Verlag.

Nieke, Wolfgang, 1991: Situation ausländischer Kinder und Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland. Vorschule, Schule, Berufsausbildung, Freizeit, Kriminalität. In: Lajos, Konstantin (Hg.), Die zweite und dritte Ausländergeneration. Ihre Situation und Zukunft in der Bundesrepublik Deutschland, Opladen: Leske + Budrich, 13-41.

Ornig, Nikola, 2006: Die zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien. Reihe Habilitationen, Dissertationen und Diplomarbeiten Bd. 4, Graz: Grazer Universitätsverlag.

Richter, Rudolf, 2002: Verstehende Soziologie. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.

Rommelspacher, Birgit, 2002: Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

Rumpler, Helmut, 1997: Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie 1804-1914. Bd. 10, Wien: Ueberreuter.

Said, Edward W., 2003 (1978): Orientalism. 5. Auflage, London: Penguin Books.

Sardar, Ziaudin, 2002 (1999): Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

Sauer, Martina; Goldberg, Andreas, 2001: Der Islam etabliert sich in Deutschland. Ergebnisse einer telefonischen Meinungsumfrage von türkischen Migranten zu ihrer religiösen Einstellung, zu Problemen und Erwartungen an die deutsche Gesellschaft. Essen.

Schiffauer, Werner, 1984: Religion und Identität. Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, 1984, 10.

Schmid, Bernhard, 2005: Algerien. Frontstaat im globalen Krieg? Neoliberalismus, soziale Bewegungen und islamistische Ideologie in einem nordafrikanischen Land. Münster: Unrast-Verlag.

Schütz, Alfred, 1972: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Brodersen, Arvid (Hg.), Alfred Schütz. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Şen, Faruk; Goldberg, Andreas, 1994: Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen. München: Beck'sche Reihe.

Solga, Heike; Wagner, Sandra, 2004: Die Zurückgelassenen. Die soziale Verarmung der Lernumwelt von Hauptschülerinnen und Hauptschülern. In: Becker, Rolf; Lauterbach, Wolfgang (Hg.), Bildung als Privileg? Erklärungen und Befunde zu den Ursachen der Bildungsungleichheit. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 195-224.

Strobl, Anna, 1997: Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung. Europäische Hochschulschriften Reihe 23: Theologie, Bd. 604, Frankfurt am Main: Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften.

Supik, Linda, 2005: Dezentrierte Positionierungen. Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik. Bielefeld: Transcript Verlag.

Tietze, Nikola, 2006: Ausgrenzung als Erfahrung. Islamisierung des Selbst als Sinnkonstruktion in der Prekarität. In: Bude, Heinz; Wilisch, Andreas (Hg.), Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige, Hamburg: Hamburger Edition.

Unterwurzacher, Anne, 2007: „Ohne Schule bist du niemand!“. Bildungsbiographien von Jugendlichen mit Migrationsintergrund. In: Weiss, Hilde (Hg.), Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 71-94.

Weber, Max, 2001 (1921): Ethnische Gemeinschaften. In: Mommsen, Wolfgang (Hg.), Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Abt 1, Bd. 22-1, Tübingen: Mohr Siebeck, 168-190.

Weiss, Hilde, 2007(a): Die Identifikation mit dem Einwanderungsland – das Ende des Integrationsweges? In: Weiss, Hilde (Hg.), Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 189-215.

dies., 2007(b): Sozialstrukturelle Integration der zweiten Generation. In: Weiss, Hilde (Hg.), Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 33-69.

dies., 2007(c): Wege zur Integration? Theoretischer Rahmen und Konzepte der empirischen Untersuchung. In: Weiss, Hilde (Hg.), Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 13-32.

Weiss, Hilde; Strodl, Robert, 2007: Soziale Kontakte und Milieus -ethnische Abschottung oder Öffnung? Zur Sozialintegration der zweiten Generation. In: Weiss, Hilde (Hg.), Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 97-129.

Weiss, Hilde; Wittmann-Roumi Rassouli, Moujan, 2007: Ethnische Traditionen, religiöse Bindungen und „civic identity“. In: Weiss, Hilde (Hg.), Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 155-188.

Internetquellen

Delmas Naaimi, Clémence, 2004: Frankreich: Kopftuchverbot an Schulen. www.migration-info.de, 21.5. 2008.

Heckmann, Friedrich; Wunderlich, Tanja; Worbs, Susanne; Lederer, Harald W., 2000: Integrationspolitische Aspekte einer gesteuerten Zuwanderung. Gutachten für die interministerielle Arbeitsgruppe der Bayerischen Staatsregierung zu Fragen der Zuwanderungssteuerung und Zuwanderungsbegrenzung, Bamberg: www.efms.uni-bamberg.de, 10.6.2008.

Islamgesetz von 1912. www.derislam.at, 21.5.2008.

„Kopftuchstreit“: religiös motivierte Kleidung einer Lehrkraft in der Schule ist eine Dienstpflichtverletzung. www.vghmannheim.de, 21.5.2008.

Noh, Samuel; Beiser, Morton; Kaspar, Violet; Hou, Feng; Rummens, Joanna, 1999: Perceived Racial Discrimination, Depression, and Coping. A study of Southeast Asian Refugees in Canada. *Journal of Health and Social Behavior*, Vol 40, 3, www.jstor.org, 23.5.2008, 193-207.

Park, Robert E., 1928: Human Migration and the Marginal Man. *The American Journal of Sociology*, 1928, Vol. 33, 6, www.jstor.org, 9.3.2008, 881-893.

Pearlin, Leonard I.; Schooler, C., 1978: The structure of coping. *Journal of Health and Social Behaviour*, 1978, Vol. 19, 1, www.jstor.org, 23.5.2008, 2-21.

Salomon, Martina, 2008: Hahn will Burka-Verbot in der Öffentlichkeit. www.diepresse.com, 21.5. 2008.

Schulgesetz für Baden-Württemberg, 1983: www.kultus-und-unterricht.de, 21.5.2008, 18-19.

Skrobanek, Jan, 2007: Wahrgenommene Diskriminierung und (Re)Ethnisierung bei jugendlichen Zuwanderern. Second Report. www.dji.de, 5.1.2008.

Smith, Timothy L., 1978: Religion and Ethnicity in America. *The American Historical Review*, 1978, Vol. 83, 5, www.jstor.org, 2.8.2008, 1155-1185.

Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe, 2008:
pewglobal.org, 20.9.2008.

Yang, Fenggang; Ebaugh, Helen Rose, 2001: Transformations in New Immigrant Religions And Their Global Implications. *American Social Review*, 2001, Vol. 66, 2, www.jstor.org, 2.8.2008.

VII. KURZBIOGRAPHIE

Familienname: Hinsch

Vorname: Sonja

Geburtsdatum: 9.4.1981

Geburtsort: Wien

Staatsbürgerschaft: Österreich

E-Mailadresse: Sonja.Hinsch@gmx.at

Ausbildung:

1987-1991: Volksschule Börsegasse

1991-1999: BRG II Vereinsgasse

Matura mit gutem Erfolg

1999-2008: Studium der Soziologie und der Geschichte an der Universität Wien

Schwerpunkte im Studium: Migrationssoziologie, Postcolonial Studies, Systemtheorie

berufliche Tätigkeit:

2002-2003: Deutschkurs und Lernhilfe bei *Bassena Stuwerviertel, Verein für Nachbarschaftshilfe und Kommunikation*

2004: Mitarbeit bei der Auswertung der Untersuchung „Das Instrument Mitarbeiterbefragung, Praxisbefragung zum Einsatz und Erfahrungen von Mitarbeiterbefragungen in Unternehmen“ durchgeführt von *der Gesellschaft für Personalentwicklung*

2005: Archivierungsarbeiten für die *Gewerkschaft Bau-Holz*

2006-2008: Unterstützung der Einsatzleitung als Abendjournaldienst bei den *Wiener Sozialdiensten, Alten- und Pflegedienste*