

Tatjana SCHNELL

SOS Abendland? Muslimischer Glaube und Integration

Ob sich Migranten integrieren oder separieren, hängt von vielen Faktoren ab. Welche Rolle spielt die Religion im Akkulturationsprozess? Vor allem muslimische Religiosität wird in dieser Hinsicht kritisch diskutiert. Ulfkotte (2008) warnt vor einer schleichenden Islamisierung Europas („SOS Abendland“); der von der österreichischen Innenministerin gelobte Sarrazin (2010) postuliert: Islamisch geprägte Haltungen verhindern erfolgreiche Integration. Welche Belege gibt es für diese Annahmen? Wie religiös sind Muslime mit Migrationshintergrund überhaupt? Geht muslimische Religiosität systematisch mit Separation einher? Trägt sie zum subjektiven Wohlbefinden der Gläubigen bei? Und mit welchen Einstellungen der christlich-katholischen Aufnahmegesellschaft werden Muslime in Österreich konfrontiert?

Menschen, die Österreich als Ziel ihrer Migration wählen, ob als Flüchtlinge oder sogenannte Gastarbeiter, besitzen in den meisten Fällen einen anderen kulturellen und/oder religiösen Hintergrund als die Aufnahmegesellschaft. Argwohn und defensive Abgrenzung als Reaktion auf Manifestationen des ‚Anderen‘ sind weit verbreitet (Marsella, 1997). Neben dem Umgang mit solchen Ängsten ist auch die Bestimmung des Anderen jeweils abhängig von der vorherrschenden Kultur. Dies zeigt sich deutlich in Bezug auf Religion, einem historisch wie aktuell bedeutsamen Kriterium für *In-Group/Out-Group* Phänomene. Vergleicht man diesbezüglich die USA und Europa, so kommt ein markanter Unterschied zum Vorschein: In den USA wird aktive Religionsausübung, egal welcher Konfession, nicht nur akzeptiert, sondern als Integrationsbemühung wahrgenommen (Foner & Alba, 2008). ‚Anders-Sein‘ wird hier denen zugeschrieben, die *keine* Religionszugehörigkeit aufweisen. Dies geht so weit, dass ein Muslim gar eine bessere Chance hätte, zum Staatsoberhaupt gewählt zu werden, als ein Atheist (Edgell et al., 2006). In europäischen Ländern scheint jedoch das Gegenteil der Fall zu sein: „Im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung in den Vereinigten Staaten wird Religion in Europa als Zeichen einer fundamentalen sozialen Trennung verstanden“ (Foner & Alba, 2008, S. 361; Übers. TS). Dies betrifft besonders muslimische Religion und spiegelt sich u.a. in der wirtschaftlichen Situation wider, wie Beck (2008) berichtet: So sind europäische Muslime, im Gegensatz zu amerikanischen Muslimen, deutlich ärmer als die allgemeine Bevölkerung.

Das macht den großen Unterschied zwischen Europa und Amerika aus: In Europa, insbesondere in Deutschland, müssen Muslime sich erst „integrieren“, um selbst dann, wenn sie alle entsprechenden Kriterien erfüllen, kaum wirtschaftliche und politische Entfaltung- und Partizipationschancen zu haben. Die USA dagegen sind auf den Prinzipien des religiösen Pluralismus gegründet. Die Vielfalt der Konfessionen ist hier keine Schockerfahrung, sondern vertrauter Alltag ... Hier können die Menschen öffentlich fromm sein und ihre Unterschiede im Aussehen beibehalten *und* ihre Chancen in Wirtschaft und Gesellschaft nutzen, *ohne* sich zu assimilieren. (ebd., S. 53; Hervorhebung UB)

Das Unbehagen gegenüber Muslimen im eigenen Land kann auf zwei kontroverse Charakteristiken europäischer Gesellschaften zurückgeführt werden: Obwohl die Mehrheit der Europäer sich als (mehr oder weniger) religiös bezeichnet (ESS, 2009), ist Religiosität vorwiegend de-institutionalisiert, pluralistisch und säkular orientiert (cf. Bailey, 2006; Knoblauch, 2009; Schnell, 2008, 2009a). Von einem solchen Standpunkt aus wirken ein überzeugter muslimischer Glaube und die Anforderungen, die der Islam an seine Anhänger stellt, befremdlich und werden misstrauisch beobachtet (Koopmans et al., 2005). Doch trotz dieser weltlichen Orientierung sind gesellschaftliche Institutionen und nationale Identitäten in Europa immer noch im Christentum verankert, und es gibt keine Bereitschaft, dem Islam ebensoviel Raum zuzugestehen (Beck, 2008; Foner & Alba, 2008).

1 Religiosität im Migrationskontext

Kommt es zu Spannungen zwischen europäischen Gesellschaften und Migranten-Minderheiten, so wird der Islam immer wieder als Integrationshindernis gebrandmarkt (Bowen, 2006; Brettfeld & Wetzels, 2007; Klausen, 2005; Lucassen, 2005; Sauer, 2010). Gesellschaftsanalysen weisen auf Bildungsdefizite bei Muslimen und die Existenz muslimischer Parallelwelten hin – und scheinen zu implizieren, dass die Religion dafür einen Kausalfaktor darstellt. Belege für diese Annahme sind rar. Analysen werden vorwiegend aus der Außenperspektive heraus durchgeführt. Über die subjektive Lebenswelt der Zugewanderten ist wenig bekannt. Das religiöse Erleben und seine Korrelate stellen ein besonderes Forschungsdesiderat dar, werden aber auch – aus Furcht vor *political incorrectness*? – nur selten in Untersuchungen thematisiert. Was weiß man über Religiosität im Migrationskontext?

Ob ablehnend, suchend oder zustimmend: Unsere Einstellung zur Religion stellt ein Persönlichkeitsmerkmal dar und hat somit Einfluss auf unser Denken, Erleben und Verhalten (Huber, 2003; McAdams, 2001; Piedmont, 2001; Schnell, 2008, 2009a). Wird Religiosität in psychologischer Forschung thematisiert, so liegt der Fokus üblicherweise auf der kulturell dominanten Religion, dem US-amerikanischen und europäischen Christentum. Wenig ist hingegen bekannt über muslimische Religiosität einerseits, und Auswirkungen des Status einer Minderheitenreligion andererseits. Die verfügbaren Befunde zum Thema muslimischer Religiosität im Migrationskontext werden im Folgenden dargestellt.

1.1 Migration als theologisierende Erfahrung?

Immigrieren Muslime nach Europa, so finden sie sich in einer kritischen Situation. Sie stehen unter kulturellem Akkulturationsdruck, sind aber auch religiös in einer Minderheitenposition. In einer solchen Situation, so nehmen verschiedene Autoren an, tritt die religiöse Identifikation in den Vordergrund (cf. Rech, 2003). Smith (1978) spricht gar generell – für Anhänger aller Religionen – von „Migration als theologisierende Erfahrung“. Belege dafür liefert der Report des Religionsmonitors zu Muslimen in Deutschland (Bertelsmann, 2008), der von einem ‚Diaspora-Effekt‘ berichtet: In Deutschland lebende Muslime mit türkischem Hintergrund bezeichnen sich als religiöser denn in der Türkei lebende Muslime. Auch Ulram (2009), der eine repräsentative Untersuchung in Österreich durchführte, belegt eine starke religiöse Überzeugung bei Muslimen in Österreich. Neben dieser generell hohen Religiosität findet Ulram auch Hinweise auf ‚Re-Islamisierung‘ (Laurence & Vaisse, 2006), also die Tatsache, dass im Aufnahmeland geborene Migranten stärker ausgeprägte religiöse Überzeugung aufweisen als die Einwanderergeneration (siehe auch Brettfeld & Wetzels, 2003, und Bertelsmann, 2008 für Hinweise auf Re-Islamisierung in Deutschland). Dabei darf Re-Islamisierung nicht als eine Wiederkehr des traditionellen Islam verstanden werden, wie Beck (2008) betont: Der europäische Islam setzt eine ‚Dekulturalisierung des Islam‘ voraus, beruht auf einer Trennung muslimischer Religion von ihrer Herkunftskultur. Die islamische Religiosität der in Europa Geborenen ist „nicht auf die Sozialisation in einer aus der muslimischen Welt stammenden Familie zurückzuführen ... Im Gegenteil, sie ist das Ergebnis der Emanzipation des einzelnen von seiner Familie und deren ökonomischen und sozialen Lebensbedingungen“ (Tietze, 2002, S. 230).

Die Annahme, dass Muslime mit Migrationshintergrund sich generell stark mit und über ihre/r Religion identifizieren, bedarf also einer Spezifizierung. Hinzu kommt die Notwendigkeit, muslimische Religiosität angemessen differenziert zu erfassen. So wird die Zugehörigkeit zum Islam häufig bereits mit (intrinsischer) Religiosität gleichgesetzt oder gar mit Fundamentalismus assoziiert. Dass eine solche Gleichsetzung nicht gerechtfertigt ist, wird unten anhand aktueller Zahlen belegt.

1.2 Religiosität als Integrationshindernis

Der Islam stellt in Europa eine Minderheitenreligion dar und wird als potentielles Integrationshindernis problematisiert. Nach Lehmann (2003) sind Argumente für konstruktive wie auch hinderliche Effekte solcher Religiosität denkbar: Einerseits kann die Identifikation über eine Minderheitenreligion eine aktive Integration in die Aufnahmegesellschaft verhindern; andererseits sind religiöse Normen und Traditionen aber entwicklungsfähig und können fruchtbare Veränderungsprozesse während des Akkulturationsprozesses durchlaufen. Befunde einer aktuellen Studie über Muslime in Deutschland stützen letztere Annahme: So sind Muslime, die ‚manchmal‘ oder ‚regelmäßig‘ religiöse Veranstaltungen besuchen, häufiger Mitglied in deutschen Vereinen und Organisationen als Muslime, die nicht aktiv am islamischen Leben teilnehmen (Haug, Müssig & Stichs, 2009). Hinweise auf integrationsförderliche Religionszugehörigkeit gibt es auch aus den USA. So konnten Eck (2001) und Foley und Hoge (2007) zeigen, dass nicht-christliche Religionsgemeinschaften zugewanderten Mitgliedern vielfältige Möglichkeiten bieten, für das Gesellschaftsleben notwendige Fertigkeiten zu erlernen und einzuüben, und so eine aktive bürgerliche Partizipation unterstützen. Nichtsdestotrotz wird der Islam in Europa vorwiegend als Integrationsbarriere und Konfliktquelle betrachtet, als Bedrohung liberaler europäischer Werte (Foner & Alba, 2008), als Ursache kultureller Separation und Nährboden für islamischen Fundamentalismus (Buijs & Rath, 2006).

Die vorliegende Studie will dazu beitragen, diese generalisierenden Annahmen zu prüfen und differenzieren. Zudem stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen Separation und Religiosität assoziiert sind. Ist dies abhängig von weiteren Einflussfaktoren, wie z.B. einer fehlgeschlagenen Interaktion zwischen Zugewanderten und Aufnahmegesellschaft?

1.3 Religiosität als Ressource

Wenn bisher gültige Normen und Erwartungen in Frage gestellt werden, kann Religion als Schutzfaktor erlebt werden, Zugehörigkeit ermöglichen, Identität und Selbstachtung stärken. In diesem Sinne kann *re-ligio* (lat. für rück-binden) wörtlich genommen werden: Sie erlaubt die Rück-Bindung an die Herkunftskultur und das ‚alte‘ Selbst. Hirschman (2004) fasst die vielfachen Vorteile aktiver Religiosität für Migranten anhand der drei R's zusammen: *refuge*, *respectability*, und *resources*. In einer fremden Umgebung kann Religion eine Zufluchtsstätte (*refuge*) bieten, dadurch ein Zugehörigkeitsgefühl schaffen und den emotionalen Druck der Migration lindern. Keval (2003) spricht in diesem Sinne von einer ‚tragbaren Heimat‘. Viele Migranten leiden unter beruflichem und sozialem Statusverlust, beides weit verbreitete Folgen von Migration. Durch Mitgliedschaft und Verantwortungsübernahme in religiösen Gemeinschaften können Achtung und Respekt (*respectability*) wiederlangt werden. Zudem stellen Religionsgemeinschaften Ressourcen (*resources*) zur Verfügung, die Migranten in der Aufnahmegesellschaft oft – implizit oder explizit – verschlossen bleiben; dazu zählen Sprachunterricht, Weiterbildungen, Kinder- und Jugendbetreuung, gemeinsame Feiern und Unternehmungen.

In Anlehnung an entsprechende Befunde aus der Religionspsychologie und -soziologie (cf. Francis and Kaldor 2002; Koenig, McCullough and Larson 2001; Laurencelle, Abell and Schwartz 2002; Pargament 1997) kann man also postulieren, dass Religiosität eine Ressource darstellt. Aufgrund der Verfügbarkeit einer Zufluchtsstätte, der Ermöglichung der Wiedererlangung von Achtung und Respekt, des Zugangs zu Ressourcen sollte Religiosität eine positive Assoziation mit *subjektivem Wohlbefinden* einerseits und mit *Sinnerfüllung* und *Sinnkrise* als Indikatoren eudämonischen Wohlbefindens – also der Möglichkeit, persönlich bedeutsame Ziele zu verfolgen, selbstbestimmt zu leben und bewusst zu handeln (Ryan, Huta & Deci, 2008) – andererseits aufweisen.

2 Die Studie

Im Rahmen eines Forschungsprojekts¹ wurden insgesamt 129 Asylwerber, 107 Menschen mit Migrationshintergrund und 136 Österreicher zu projektrelevanten Themen befragt. Im Folgenden sollen die Auskünfte der Untersuchungsteilnehmer mit Migrationshintergrund im Vordergrund stehen, ergänzt durch diejenigen der Österreicher selbst.

2.1 Der österreichische Kontext

Akkulturationsprozesse hängen nie nur von Einstellungen und Verhalten der Zugewanderten ab; ihr Erfolg oder Misserfolg steht und fällt mit der Kultur und Politik des Aufnahmelandes, mit den Einstellungen und Verhaltensweisen seiner Bürger (Bourhis et al., 1997). Einige statistische Daten zur Situation in Österreich: Im Jahr 2008 wiesen insgesamt 16,6% der österreichischen Gesamtbevölkerung eine ausländische Herkunft oder Staatsangehörigkeit auf (Statistikaustria, 2008). Mit der Zuwanderung von Personen aus anderen Kulturkreisen steigt auch die religiöse Vielgestaltigkeit des Landes. Während 1971 noch 87,4% aller Österreicher der römisch-katholischen Kirche angehörten, waren es 2008 nur noch 67% (Medienreferat der Österreichischen Bischofskonferenz, 2010). Der Anteil der Muslime stieg in dieser Periode von 0,3% auf geschätzte 6,2% (Marik-Lebeck, 2010).

Basierend auf den Daten einer 1998 durchgeführten repräsentativen Erhebung der österreichischen Akademie der Wissenschaften geht man davon aus, dass ca. 35% der Österreicher als ausländerfeindlich einzustufen sind, während weitere 10% eine latente Ausländerfeindlichkeit aufweisen (Lebhart & Münz, 1999). Rathner (2001) nimmt gar an, dass die Hälfte der österreichischen Bevölkerung als xenophob beschrieben werden kann, wovon 10% rechtsextremistische Züge tragen. Migranten in Österreich sind also mit einem wenig willkommen heißenden kulturellen Klima konfrontiert.

Unterstellt man, dass das Religionsbekenntnis von Migranten Einfluss auf deren Akkulturationsverhalten hat, so sollte man ebensolches auch von der Aufnahmegesellschaft erwarten können. Österreich ist eine stark christlich-katholisch geprägte Gesellschaft. Das Christentum vertritt eine prinzipielle Liebesethik: Es ruft zu Selbst- und Nächstenliebe auf, wobei letztere sich vorbehaltlos jedem zuwendet (zuwenden sollte), der ihrer bedarf (cf. Benedikt XVI, 2005). Ob sich dies in Einstellungen von Christen gegenüber Zugewanderten und Menschen anderer Religionen niederschlägt, wurde anhand von Fragebögen beleuchtet.

Christliche Religiosität und Nächstenliebe. Mit dem Ziel einer möglichst heterogenen Stichprobe wurden insgesamt 136 Tiroler anhand von *snowball-sampling* zur Teilnahme an einer Fragebogenstudie motiviert. Das mittlere Alter liegt bei 32 Jahren (17-73 Jahre, SD = 13). Siebenundsechzig Prozent der Befragten sind weiblich, die große Mehrheit (87%) sind Christen, 12% konfessionslos. Etwas mehr als die Hälfte lebt in Kleinstädten (34%), 20% in einer Großstadt und 46% in Dörfern und Gemeinden. Etwa ein Viertel (27%) hat einen Pflicht-, Berufs- oder Fachschulabschluss; 54% erlangten einen Abschluss an einer höheren Schule, 19% haben eine Akademie, Fachhochschule oder Universität abgeschlossen.

Im Fragebogen wurden u.a. Religionszugehörigkeit und Ausmaß der Identifikation mit der eigenen Religion erfasst (one-item Maß), der Grad der Ausländerablehnung (Lederer, 2005; Cronbach alpha = .84), und Einstellungen gegenüber Juden (Semantisches Differential; Cronbach alpha = .92) und Muslimen (Semantisches Differential; Cronbach alpha = .93). Bei den offiziellen Kirchenmitgliedern (87%) ist die Identifikation mit dem Christentum moderat ausgeprägt (M = 2,91, SD = 1,23; range 1-5) und steigt mit dem Alter ($r = .39, p < .001$); ein Geschlechtseffekt tritt nicht auf.

¹ Gefördert von der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck

Eine multivariate Kovarianzanalyse (Kovariate Alter) zeigt keinen Effekt der Religionszugehörigkeit auf die Einstellungsparameter: Kirchenmitglieder und nicht konfessionell Gebundene unterscheiden sich nicht hinsichtlich Ausländerablehnung, Einstellungen gegenüber Juden oder Muslimen. Das Alter hingegen steht in leicht positivem Zusammenhang mit Ausländerablehnung ($p = .02$, $\eta^2 = .04$) und der Einstellung gegenüber Juden ($p = .03$, $\eta^2 = .04$).

Je mehr sich Kirchenmitglieder mit dem Christentum identifizieren, desto stärker ist die Ausländerablehnung ausgeprägt ($r = .30$, $p = .001$, 2-seitig), und desto negativer die Einstellung gegenüber Juden ($r = .24$, $p = .01$, 2-seitig). Wird jedoch das Alter kontrolliert (partielle Korrelation), so zeigen sich auch hier keine signifikanten Zusammenhänge mehr.

Die Befunde weisen somit darauf hin, dass die christliche Religiosität der befragten Österreicher keinen positiven Einfluss auf Einstellungen gegenüber Zugewanderten bzw. Angehörige anderer Religionen hat. Identifikation mit dem Christentum erhöht nicht die Wahrscheinlichkeit der Nächstenliebe gegenüber Fremden.

2.2 Religiosität, Wohlbefinden und Integration von Muslimen mit Migrationshintergrund

In welchem Zusammenhang steht nun ein überzeugter muslimischer Glaube mit dem Erleben und Verhalten von Zugewanderten? Zur Beantwortung dieser Frage wurden 118 Menschen mit Migrationshintergrund befragt. Das Erhebungsziel war dabei nicht das einer repräsentativen Stichprobe; vielmehr sollten Menschen im Vordergrund stehen, die selbst nach Österreich immigriert sind oder Nachfahren von Migranten sind, die seit mindestens zwei Jahren in Österreich leben, einen gesicherten Aufenthaltsstatus besitzen und genügend sprachliche Kompetenz aufweisen, um den Integrationsanforderungen (theoretisch) entsprechen zu können. Um diese zu erreichen, wurden über 50 Organisationen, Vereine und Zentren in Tirol angeschrieben, die entweder für Migranten tätig sind oder von diesen geleitet werden. Sie wurden über die Studie informiert und gebeten, einen Aufruf zur Teilnahme an relevante Personen weiterzuleiten. Um nicht nur solche Menschen zu erreichen, die institutionell angebunden sind, wurden weiterhin Nicht-Europäer in der Öffentlichkeit angesprochen und – wenn sie den Teilnahmebedingungen entsprachen – um Teilnahme gebeten sowie darum, den Fragebogen auch selbst weiterzugeben. Eine symbolische Unkostenerstattung von €5,- pro Studienteilnahme wurde angeboten. Anhand der Reaktionen der kontaktierten Personen wurde deutlich, dass Auskünfte über die eigene Religiosität vor allem bei Muslimen mit Furcht vor negativen Konsequenzen verknüpft sind. Durch Hinweise auf die Unabhängigkeit der Studie und die vollkommene Anonymität der Teilnehmer konnte jedoch das Vertrauen von insgesamt 118 Personen gewonnen werden, die die Fragebögen vollständig ausfüllten.

Die Stichprobe. Von diesen 118 Personen gaben 107 in zwei Zusatzitems an, alle Aussagen verstanden und ehrlich geantwortet zu haben. Nur diese gehen in die Analysen ein. Etwas über die Hälfte der Stichprobe ist weiblich (53%). Das mittlere Alter liegt bei 31 Jahren (*range* 16-75, $SD = 12$); im Durchschnitt leben die Befragten seit 15 Jahren in Österreich ($SD = 10$); 22% wurden in Österreich geboren. Die Mehrheit der Befragten stammt aus dem Mittleren Osten, gefolgt von Osteuropa. Fast zwei Drittel (63%) sind verheiratet oder leben in einer Partnerschaft. Etwas mehr als die Hälfte der Stichprobe ist muslimischen Glaubens (57%). Sie sollen im Folgenden im Vordergrund stehen und erste Hinweise auf Zusammenhänge muslimischer Religiosität mit Integrationsverhalten und Wohlbefinden liefern.

Erhobene Variablen. Besonderer Wert wurde auf eine differenzierte Erfassung der Religiosität gelegt. Die folgenden Maße wurden verwendet:

- Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft (nominal) und Einschätzung der Identifikation mit dieser Religionsgemeinschaft: verweist auf die religiös-kulturelle Identität.
- Skala zur *Intrinsischen Religiosität* (Küpper & Bierhoff, 1999); $\alpha = .93$; erfasst die Zentralität der religiösen Orientierung, den tatsächlich gelebten, überzeugten Glauben und die „Bedeutung der Nähe zu Gott“ (Küpper & Bierhoff, 1999).
- *Innsbrucker Religiöser-Fundamentalismus-Skala (IRFS)*: erhebt das Ausmaß einer – für europäische spätmoderne Gesellschaften untypischen – religiös-fundamentalistischen Orientierung. Da keine deutschsprachige Skala zur Verfügung stand, wurde die *Innsbrucker Religiöser-Fundamentalismus-Skala* für das vorliegende Projekt entwickelt (Items s. Tab. 1). Die 8-Item-Skala umfasst die Aspekte ‚Unfehlbarkeit religiöser Überlieferungen‘, ‚notwendige Orientierung an unveränderbaren religiösen Handlungsanweisungen‘ und ‚Exklusivität der Beziehung zwischen Gott und Gläubigen‘ (vgl. Altemeyer & Hunsberger, 1992; Kirckpatrick, Hood & Hartz, 1991). Obwohl kürzer als die englischsprachige *Revised Religious Fundamentalism Scale* (Altemeyer & Hunsberger, 2004), weist die Skala ein hohes Cronbach Alpha von .94 auf. Die Skala ist deutlich eindimensional; eine Hauptkomponentenanalyse zeigt nur einen Faktor mit einem Eigenwert über 1,0, der 70% der Varianz aufklärt.
- Zusätzlich wurde die zu diesem Zweck entwickelte 9-Item-Skala *Subjektive Glaubensfreiheit* eingesetzt ($\alpha = .86$). Sie misst das Ausmaß, in dem Menschen sich frei fühlen, ihren Glauben offen und uneingeschränkt zu praktizieren.

Tabelle 1. Die *Innsbrucker Religiöser-Fundamentalismus-Skala (IRFS)*

Items	r_t
1. Die Lehren und Schriften meiner Religion enthalten keine Fehler.	.69
2. Es gibt eine einzig wahre Religion, und alle, die an etwas anderes glauben, sind Ungläubige.	.58
3. Man kann nur ein sinnvolles Leben führen, wenn man sich an die eine wahre Religion hält.	.84
4. Nur wer die Gebote meiner Religion ganz und gar befolgt, wird Glück und Erlösung erfahren.	.81
5. Alles Schlechte in der Welt kann durch den richtigen Glauben bekämpft werden.	.88
6. Wer Standpunkte der Religion in Frage stellt, kann kein guter gläubiger Mensch sein.	.79
7. Mein Glaube darf nicht mit Zweifeln beschmutzt werden.	.79
8. Wenn Wissenschaft und Glaube sich widersprechen, dann liegt die letzte Wahrheit im Glauben.	.85

Zur Erfassung des Wohlbefindens wurde der *WHO (Fünf) Well-Being Index* (Bech, 2004) eingesetzt ($\alpha = .87$). Als Indikatoren eudämonischen Wohlbefindens wurden die Skalen *Sinnerfüllung* und *Sinnkrise* aus dem *Fragebogen zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn* (Schnell, 2009b; Schnell & Becker, 2007) verwendet ($\alpha = .68$ und $.90$).

Anhand des *Akkulturations-Stress-Index* (Nicassio et al., 1986) wurde das Ausmaß der erlebten Schwierigkeiten in den Bereichen Sprache, Arbeits- und Wohnungssuche, zwischenmenschliche Beziehungen, Behörden und alltägliche Gewohnheiten und Verhaltensweisen erfasst ($\alpha = .82$). Zur Erhebung der Akkulturationsstrategien wurde, wie von Berry (2003) vorgeschlagen, eine *forced-choice* Skala entwickelt. Teilnehmer wurden derjenigen der vier Akkulturationsstrategien (Integration, Assimilation, Separation, Marginalisation) zugeordnet, der sie in mindestens 50% der Items zustimmten. Zusätzlich wurde das Ausmaß des Sprachverständnisses mit einer 3-Item-Skala erfasst ($\alpha = .68$).

2.2.1 Ausprägungen der Religiosität bei Muslimen mit Migrationshintergrund

Die befragten Muslime identifizieren sich sehr stark mit dem Islam; auch religiöser Fundamentalismus und intrinsische Religiosität sind relativ hoch ausgeprägt – ebenso wie die subjektive Glaubensfreiheit (s. Tab. 2).

Tabelle 2. Ausprägungen verschiedener Religiositätsparameter bei Muslimen und Christen mit Migrationshintergrund; Effektgrößen signifikanter Zwischensubjektfaktoren der ersten und nachfolgender Generationen von Muslimen ($\eta^2_{_1}$); Effektgrößen signifikanter Zwischensubjektfaktoren Muslime – Christen ($\eta^2_{_2}$).

	Muslimische Migranten <i>M (SD)</i>			$\eta^2_{_1}$	Christliche Migranten	$\eta^2_{_2}$
	Insgesamt	Erste Generation	Nachfolgende Generationen		<i>M (SD)</i>	
Identifikation mit Religionsgemeinschaft (0-5)	4,56 (0,73)	4,43 (0,81)	4,84 (0,38)	.13	3,30 (1,29)	.26
Intrinsische Religiosität (0-8)	5,15 (1,58)	4,89 (1,58)	5,69 (1,45)	.11	3,35 (1,66)	.20
Fundamentalismus (0-5)	3,41 (1,30)	3,27 (1,39)	3,70 (1,06)	--	1,43 (1,30)	.27
Subjektive Glaubensfreiheit (0-5)	3,48 (1,01)	3,39 (1,09)	3,67 (0,81)	--	4,02 (1,29)	.08

Eine Überprüfung auf Unterschiede zwischen muslimischen und christlichen Migranten (MANCOVA mit Geschlecht und Alter als Kovariate) weist signifikante Differenzen auf allen Variablen nach ($F(4,83) = 16.10, p < .001, \eta^2 = .44$). Muslime berichten deutlich stärkere Identifikation mit ihrer Religion (s. Tab. 2), höhere intrinsische Religiosität und Fundamentalismus, aber auch geringere subjektive Glaubensfreiheit. Innerhalb der Gruppe der Muslime lassen sich die oben beschriebenen Unterschiede zwischen der ersten und nachfolgenden Generationen nachweisen, die unter dem Begriff ‚Re-Islamisierung‘ diskutiert werden: In Österreich geborene Muslime sind nochmals religiöser als die Migranten der ersten Generation ($F(4,50) = 2,63, p = .045, \eta^2 = .17$; Kovariate Geschlecht und Alter). Dies gilt allerdings nur für die Identifikation mit dem Islam ($\eta^2 = .13$) und intrinsische religiöse Orientierung ($\eta^2 = .11$), nicht jedoch für Fundamentalismus oder subjektive Glaubensfreiheit (s. auch Tab. 2).

Dieses Ergebnis weist ebenso wie die Interkorrelationen der Religiositätsparameter (s. Tab. 3) darauf hin, dass Identifikation mit dem Islam, intrinsische Religiosität und Fundamentalismus *nicht* gleichgesetzt werden dürfen. Keine der Korrelationen überschreitet einen Wert von $r = .70$, der für Redundanz (aufgrund von mehr als 50%-iger Überlappung) stehen würde. Die subjektive Freiheit, den eigenen Glauben offen und uneingeschränkt praktizieren zu können, steht in keinerlei Zusammenhang mit den Überzeugungsmaßen. Die positive Beziehung zwischen der Identifikation mit dem Islam und Fundamentalismus ist nur moderat ausgeprägt. Der höchste Zusammenhang findet sich zwischen Fundamentalismus und intrinsischer Religiosität: Je zentraler die religiöse Orientierung für eine Person, desto eher ist der Glaube fundamentalistisch geprägt. Dieser Zusammenhang ist jedoch nicht Islam-typisch, wie aus Tab. 3 ersichtlich: auch bei Christen geht eine Zunahme intrinsischer Religiosität deutlich mit einer Erhöhung fundamentalistischer Überzeugungen einher.

Tabelle 3. Interkorrelationen der verschiedenen Religiositätsparameter bei Muslimen und Christen

	Identifikation	Intrinsische Religiosität	Fundamentalismus	Subjektive Glaubensfreihei t
Identifikation mit Religionsgemeinschaft		.55***	.43***	.18
Intrinsische Religiosität	<i>.70***</i>		.64***	.17
Fundamentalismus	<i>.49**</i>	<i>.53***</i>		.24
Subjektive Glaubensfreiheit	<i>.40**</i>	<i>.26</i>	<i>.21</i>	

Anmerkung: fett: Muslime; kursiv: Christen; * $p \leq .05$, ** $p \leq .01$, *** $p \leq .001$; 2-seitig.

2.2.2 Islam als Integrationshindernis?

Die Erhebung der Akkulturationsstrategien (Berry, 2003) belegt, dass die Mehrheit der befragten Muslime (82%) eine Integrationsstrategie verfolgt – also in Einstellungen und Verhalten sowohl der Aufnahmegesellschaft als auch der Herkunftsgesellschaft verbunden ist. Siebzehn Prozent hingegen verfolgen eine Separationsstrategie und nur 2% eine Assimilationsstrategie. Obwohl Repräsentativität der Stichprobe nicht angestrebt wurde, stimmen diese Zahlen überraschend gut mit denen der repräsentativen Erhebung Ulrams (2009) überein, der berichtet, dass 83% der Muslime mit Migrationshintergrund in Österreich eine Integrationsstrategie verfolgen.

Von besonderem Interesse ist nun die Frage, ob eine überzeugte muslimische Religiosität vorwiegend bei denen anzutreffen ist, die eine Separationsstrategie verfolgen. Sollte eine islamische Haltung integrationshinderlich sein, so sollte das Verfolgen einer Integrationsstrategie mit deutlich geringerer muslimischer Religiosität einhergehen als das Verfolgen einer Separationsstrategie. Eine multivariate Kovarianzanalyse (Kovariate Geschlecht und Alter) überprüft diese Annahme. Es zeigt sich *kein* Haupteffekt; bei Betrachtung der Zwischensubjektfaktoren finden sich jedoch Unterschiede (beide $\eta^2 = .08$) hinsichtlich der Identifikation mit dem Islam und Fundamentalismus. Beide sind höher ausgeprägt bei Separations- denn bei Integrationsstrategien ($M = 5,00$, $SD = 0,00$ vs. $M = 4,47$, $SD = 0,78$ bei Identifikation mit dem Islam; $M = 4,11$, $SD = 0,95$ vs. $M = 3,28$, $SD = 1,35$ bei Fundamentalismus). Keine Unterschiede finden sich jedoch hinsichtlich intrinsischer Religiosität. Auch die subjektive Einschätzung der Glaubensfreiheit steht in keinem Zusammenhang mit der Akkulturationsstrategie.

Korreliert man das Sprachverständnis als Indikator der Integrationsbereitschaft mit den verschiedenen Religiositätsparametern, so zeigen sich keine signifikanten Zusammenhänge. Dies ändert sich jedoch, wenn ein weiterer Faktor mit einbezogen wird, der den Zusammenhang zwischen Religiosität und Sprachverständnis beeinflussen – moderieren – könnte (s.o.). *Akkulturationsstress* stellt eine potentielle Moderatorvariable dar. Er misst, in welchem Ausmaß Menschen mit Migrationshintergrund unter kulturellen und sozialen Differenzen leiden und kann somit als ein Maß ge- bzw. misslingender Interaktion zwischen Zugewanderten und Aufnahmegesellschaft gelten. Bei gleichzeitiger Verwendung von Akkulturationsstress und den beiden – zu einem Maß „fundamentalistisch-islamische Identität“ aggregierten – kritischen Religiositätsparametern Fundamentalismus und Identifikation mit dem Islam (die beide mit Separation assoziiert sind) sagen beide Prädiktoren das Sprachverständnis signifikant negativ vorher (s. Tab. 4): Das Sprachverständnis ist umso geringer, je stärker ausgeprägt die fundamentalistisch-islamische Identität und der Akkulturationsstress. Gibt man in einem zweiten Schritt jedoch den Interaktionsterm beider Prädiktoren ein (Kreuzprodukt fundamentalistisch-islamische Identität und Akkulturationsstress), so verbessert sich die Varianzaufklärung deutlich (von 24% auf 33%, $p = .01$). Gleichzeitig verliert die Religiositätsvariable ihre Prädiktorkraft.

Tabelle 4. Ergebnisse einer Moderatoranalyse zur Vorhersage des Sprachverständnisses durch fundamentalistisch-islamische Identität und Akkulturationsstress

Modell und Variable	B	SE B	p	R ²
Modell 1				
Akkulturationsstress (z-Wert)	-.58	.14	.000	
Fundamentalistisch-islamische Identität (z-Wert)	-.28	.14	.05	.24***
Modell 2				
Akkulturationsstress (z-Wert)	-.52	.14	.000	
Fundamentalistisch-islamische Identität (z-Wert)	-.16	.14	.28	
Akkulturationsstress X Fundamentalistisch-islamische Identität	-.35	.13	.01	.08**

Anmerkung: ** $p \leq .01$, *** $p \leq .001$

Abbildung 1 verdeutlicht die Interaktion. Bei niedriger fundamentalistisch-islamischer Identität ist das Sprachverständnis überdurchschnittlich ausgeprägt (Skala 0-5), und zwar unabhängig von der Belastung durch Akkulturationsstress. Bei hoher Stressbelastung sieht man jedoch, dass das Sprachvermögen der Hochreligiösen gering ausgeprägt ist. Bei wenig Akkulturationsstress hingegen zeigen auch Hochreligiöse ein sehr gutes Sprachverständnis.

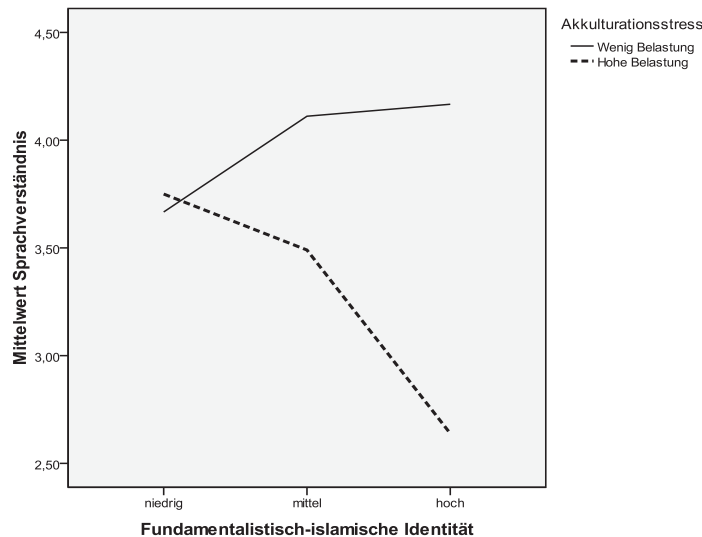


Abbildung 1. Plot der signifikanten Interaktion fundamentalistisch-islamische Identität X Akkulturationsstress zur Vorhersage des Sprachverständnisses.

2.2.3 Muslimische Religiosität und Wohlbefinden

Spiegelt sich die theoretische Annahme, dass Religiosität im Migrationskontext dem subjektiven Wohlbefinden und der Sinnerfüllung dient, im subjektiven Erleben der befragten Muslime wider? Im Widerspruch zur Erwartung zeigen sich keinerlei positive Zusammenhänge zwischen Religiositätsmaßen und beiden Wohlbefindens-Parametern. Das Ausmaß der Identifikation mit dem Islam korreliert gar *negativ* mit subjektivem Wohlbefinden (s. Tab. 5).

Tabelle 5. Korrelationen der muslimischen Religiositätsmaße mit subjektivem und eudämonischem Wohlbefinden (Pearson r).

	WHO (Five) Well-being Index	Sinnerfüllung (LeBe)	Sinnkrise (LeBe) ^a
Identifikation mit Islam	-.26*	-.09	.03
Intrinsische Religiosität	-.10	.05	-.10
Fundamentalismus	-.04	-.07	.06
Subjektive Glaubensfreiheit	.09	.11	.04

Anmerkung: ^a Skala stark linkssteil, daher für Korrelationsanalysen transformiert (invertiert); * $p < .05$ (1-seitig).

Bei einem Versuch, die Zusammenhänge generationenspezifisch zu betrachten, stößt man – trotz dann sehr reduzierter Stichprobengrößen – auf überraschende systematische Unterschiede: Bei den in Österreich Geborenen zeigt intrinsische Religiosität die erwartete positive Korrelation mit Sinnerfüllung ($r = .37$, $p = .05$). Auch der Zusammenhang

zwischen Identifikation mit dem Islam und Sinnerfüllung ist substantiell ($r = .34$), aber – aufgrund der kleinen Stichprobe – nicht signifikant ($p = .08$). Bei der Einwanderergeneration sind die Ergebnisse konträr dazu: Hier steigt die Wahrscheinlichkeit einer Sinnkrise mit der Identifikation mit dem Islam ($r = .31$, $p = .03$) und der subjektiven Glaubensfreiheit ($r = .29$, $p = .04$).

5 Diskussion

Die vorgestellte Studie hat sich mit einem Vorurteil auseinandergesetzt, dem Muslime mit Migrationshintergrund in Österreich – wie in weiten Teilen Europas – ausgesetzt sind: Demnach stellen am Islam orientierte Haltungen ein Integrationshindernis dar. Der Schwerpunkt der Untersuchung lag dabei nicht auf sozialen Analysen, sondern auf dem Erleben der Migranten selbst. Doch auch Mitglieder der Aufnahmegesellschaft mussten sich in Frage stellen lassen.

Religiosität und Nächstenliebe in Österreich

Die große Mehrheit der Österreicher sind Mitglieder der katholischen Kirche; in vielen Punkten beruft sich der österreichische Staat auf sein christliches Erbe. Ungeachtet vielfältiger theologischer Lesarten gilt das Christentum als eine Religion, die sich der – im Neuen Testament verkündigten – Liebesethik verpflichtet weiß. Die Nächstenliebe, gar die Feindesliebe sind zentraler Bestandteil dieser Lehre. Die in Tirol durchgeführte Untersuchung belegt, dass die Einstellung Fremden gegenüber keineswegs positiver ausfällt, wenn eine hohe christliche Religiosität vorliegt. Vielmehr zeigen sich ein Ansteigen der Ausländerablehnung und eine negative Einstellung gegenüber Juden bei zunehmender Religiosität. Durch weitergehende Analysen konnte nachgewiesen werden, dass ein solcher Zusammenhang vor allem bei älteren Personen besteht. Diese identifizieren sich stark mit dem Christentum, sind aber gleichzeitig eher fremden- und judenfeindlich eingestellt.

Christliche Religiosität fördert also offenbar keine ‚Fremden-Liebe‘, ist in diesem Sinne auch nicht integrations-dienlich. Wie sieht es nun aus mit muslimischer Religiosität? Verhindert sie eine Eingliederung in die Gesellschaft des Aufnahmelandes? Anhand von Selbstauskünften in Fragebogen wurde zuerst erfasst, wie religiös Muslime in Österreich tatsächlich sind – und zwar im Hinblick auf unterschiedliche Facetten muslimischer Religiosität.

Ausprägungen der Religiosität bei Muslimen mit Migrationshintergrund

Wie erwartet, nimmt Religiosität bei Muslimen in Österreich einen hohen Stellenwert ein. Dabei wird die subjektive Glaubensfreiheit mehrheitlich positiv beurteilt: Muslime geben überwiegend an, ihren Glauben offen zeigen und im geeigneten Rahmen ausleben zu können. Einschränkungen der subjektiven Glaubensfreiheit werden vor allem hinsichtlich der Rücksicht auf religiöse Feiertage durch Schulen und Arbeitgeber wahrgenommen, wie ein Blick auf die einzelnen Items zeigt.

Die Identifikation mit dem Islam ist stark ausgeprägt. Den Aussagen der *IRFS*, die eine fundamentalistisch-religiöse Haltung erfasst, wird in hohem Ausmaß zugestimmt. Beide Facetten muslimischer Religiosität – Identifikation mit dem Islam und Fundamentalismus – korrelieren jedoch nur moderat miteinander. Dies weist darauf hin, dass eine islamische Identität nicht mit Fundamentalismus gleichgesetzt, also nicht als *islamistische* Identität missverstanden werden darf.

Intrinsische Religiosität – die persönlich ge- und erlebte Gottesbeziehung – ist relativ hoch ausgeprägt. Je extremer die Werte, desto höher ist auch der religiöse

Fundamentalismus. Ein solcher Zusammenhang ist aus religionspsychologischer Perspektive vorhersagbar: Je intensiver Gläubige sich mit ihrer Religiosität beschäftigen und ihr Leben danach ausrichten, je eindringlicher die Gottesbeziehung und religiösen Erfahrungen, desto wahrscheinlicher ist es, dass diese Personen von der Unfehlbarkeit der religiösen Überlieferungen, der Exklusivität der Gottesbeziehung und der Richtigkeit der religiösen Handlungsanweisungen ausgehen. Dementsprechend zeigt sich ein solch enger Zusammenhang von intrinsischer Religiosität und religiösem Fundamentalismus auch bei der Stichprobe der Christen mit Migrationshintergrund.

Vergleicht man Muslime und Christen mit Migrationshintergrund hinsichtlich der Ausprägung verschiedener Facetten der Religiosität, so erweisen sich Muslime in all diesen Facetten als deutlich religiöser. Dieser Befund entspricht bisherigen Studienergebnissen, ist aber noch nicht eindeutig erklärt worden. Die ausgeprägte religiöse Orientierung der Muslime könnte einerseits darauf zurückgeführt werden, dass der Islam in Europa eine Minderheitenreligion darstellt. Als solche unterliegt sie einem stärkeren Rechtfertigungsdruck als das Christentum, was zu einem verstärkten *commitment* im Sinne von *In-group/Out-group* Phänomenen führen könnte. Andererseits kann der Grund dafür in der historischen Entwicklung der beiden Religionen gesehen werden: Während das europäische(!) Christentum intensive Säkularisierungs- und Individualisierungsprozesse durchlaufen hat (vgl. Berger, 1992; Luckmann, 1996), ist der Islam – trotz Bestehen verschiedenster islamischer Strömungen – solchen Prozessen (noch) nicht in ähnlichem Umfang ausgesetzt gewesen.

Betrachtet man die subjektive Glaubensfreiheit, so erleben die befragten Muslime diese zwar relativ hoch (s.o.), aber doch deutlich geringer als Christen. Dies zeigt auf, dass das Recht auf Glaubensfreiheit in Österreich offenbar nicht umfassend realisiert ist.

Islam als Integrationshindernis?

Die Mehrheit (82%) der in dieser Untersuchung befragten Muslime verfolgt eine Integrationsstrategie: Sie orientieren sich in Einstellungen und Verhalten sowohl an ihrer Herkunftskultur als auch an der österreichischen. Eine Minderheit von 17% separiert sich von der Aufnahmegesellschaft und bleibt allein der Herkunftskultur verbunden. Diese Teilstichprobe weist tatsächlich höhere Fundamentalismuskwerte auf als integrierte Muslime und berichtet eine stärkere Identifikation mit dem Islam. Keine Unterschiede zeigen sich jedoch hinsichtlich intrinsischer Religiosität. Dies weist darauf hin, dass nur eine bestimmte Form der Religiosität – sie soll hier bezeichnet werden als *fundamentalistisch-islamische Identität* – mit Separation assoziiert ist. Eine überzeugte, verinnerlichte intrinsische muslimische Identität findet sich ebenso stark ausgeprägt bei integrierten wie bei separierten Muslimen; sie stellt demnach kein Integrationshindernis dar.

Stellt eine fundamentalistisch-islamische Identität also ein Integrationshindernis dar, im ursächlichen Sinne? Ebenso könnte sie auch als Reaktion auf Eingliederungsprobleme verstanden werden. Anhand obiger Daten ist dies nicht zu erkennen. Aufschlussreich sind hingegen die daran anschließenden Analysen. Korreliert man das Sprachverständnis als Indikator für Integrationsbereitschaft mit den Religiositätsmaßen, so zeigen sich keinerlei Zusammenhänge. Dies ändert sich jedoch, wenn man zusätzlich den Einfluss des Akkulturationsstress auf das Sprachverständnis mit einbezieht. Bei gleichzeitiger Beachtung sagen fundamentalistisch-islamische Identität und Akkulturationsstress das Ausmaß des Sprachverständnisses vorher: Dieses ist umso geringer, je höher die fundamentalistisch-islamische Identität und je ausgeprägter die Belastung durch Akkulturationsstress. Dabei hat der Akkulturationsstress zusätzlich einen moderierenden Einfluss auf die Beziehung zwischen Religiosität und Sprache: So ist die Sprachfähigkeit bei hoch-Religiösen (im Sinne fundamentalistisch-islamischer Identität) nur dann gering ausgeprägt, wenn diese unter starkem Anpassungsstress leiden. Hoch-Religiöse ohne

solchen Anpassungsstress weisen hingegen sehr gute Deutschkenntnisse auf! Zudem wird durch diesen Moderatoreffekt der Zusammenhang zwischen Religiosität und Sprache gänzlich aufgeklärt: er besteht *nur* unter der Bedingung erhöhten Akkulturationsstresses.

Muslimische Religiosität und Wohlbefinden

Im Widerspruch zur Erwartung stand muslimische Religiosität in keinerlei positivem Zusammenhang zu den Wohlbefindensmaßen. Dieses Ergebnis repliziert somit den Befund von Tagay et al. (2009), die in einer türkisch/kurdischen Stichprobe in Deutschland verschiedene Religiositätsmaße mit psychischer Symptombelastung in Beziehung setzen – und ebenfalls keine signifikanten Beziehungen fanden.

Dieses Ergebnis erfährt jedoch eine bemerkenswerte Differenzierung, wenn man die Einwanderergeneration und nachfolgende Generationen getrennt betrachtet. Wie bereits bei Ulram (2009), Brettfeld und Wetzels (2007) und Bertelsmann (2008) zeigen sich auch in der vorliegenden Studie deutliche Hinweise auf eine Re- oder Neu-Islamisierung jüngerer Generationen. In Österreich geborene Muslime identifizieren sich mehr mit dem Islam als die Einwanderergeneration, und sie sind intrinsisch religiöser – jedoch nicht fundamentalistischer. Die Zusammenhänge zwischen Religiosität und Wohlbefinden sind in den jüngeren Generationen denen der Einwanderergeneration diametral entgegengesetzt: So sind in der Einwanderergeneration Sinnkrisen dann besonders häufig, wenn die Identifikation mit dem Islam und die subjektive Glaubensfreiheit *hoch* ausgeprägt sind. Bei den in Österreich Geborenen hingegen stellt intrinsische Religiosität – wie erwartet – eine Sinnquelle dar: Sie korreliert positiv mit Sinnerfüllung. Auch Identifikation mit dem Islam und Sinnerfüllung sind positiv assoziiert, wobei die Irrtumswahrscheinlichkeit hier etwas über der Konvention liegt.

Diese generationsspezifisch unterschiedlichen Zusammenhänge sollten dringlichst weiter untersucht werden; sie geben Hinweise darauf, dass vor allem die Einwanderergeneration ihre muslimische Identität als konflikthaft erlebt, dass diese Konflikte in den nachfolgenden Generationen jedoch bewältigt werden. Bei der konfliktbehafteten ersten Generation kann die Identifikation mit dem Islam entweder als Ursache oder als Folge der Sinnkrise und des geringen Wohlbefindens verstanden werden. So kann die islamische Orientierung eine religiös-kulturelle Rückbindung darstellen, durch die das Gefühl der Fremdheit in der Aufnahmegesellschaft verstärkt wird; mit der Entfremdung aber sinkt das subjektive Wohlbefinden und kommt es zu Sinnkrisen. Andererseits kann die Identifikation mit dem Islam aber auch als Ausdruck von Entfremdung und Gefühlen der Nicht-Zugehörigkeit verstanden werden: Wenn die Aufnahmewilligkeit der Aufnahmegesellschaft nicht überzeugend vermittelt wird, wenn Ausschluss oder Desinteresse die Beziehung zwischen Aufnehmenden und Zugewanderten prägen, so kann die Identifikation mit dem Islam als notwendiger Schritt der Identitätserhaltung verstanden werden – ohne dass dies zwangsläufig dem Wohlbefinden zuträglich wäre.

Limitationen der Studie und Ausblick

Die vorliegende Studie hat das Ziel, einen Einblick in die subjektive Lebenswelt von Muslimen in Österreich zu geben. Mit der Entscheidung für eine umfangreiche und differenzierte Befragung zu verschiedenen Facetten der Religiosität, dem Wohlbefinden und Akkulturationserleben ging die Beschränkung auf eine kleinere, spezifische und nicht-repräsentative Stichprobe einher. Obwohl die Kennwerte dieser Stichprobe bezüglich des zentralen Kriteriums der Akkulturationsstrategien mit der von Ulram (2009) erfassten repräsentativen Stichprobe übereinstimmen, muss die Generalisierbarkeit der Ergebnisse doch hinterfragt werden. Da an der vorliegenden Studie nur solche Personen teilnahmen, die ein zumindest ausreichendes Sprachvermögen aufwiesen, kann man nicht davon

ausgehen, dass die gefundenen Ergebnisse auch für Zugewanderte gelten, die der deutschen Sprache nicht mächtig sind.

Aus den vorliegenden Resultaten kann die Erwartung abgeleitet werden, dass sich Migranten mit mangelndem deutschen Sprachverständnis noch drastischer von der Aufnahmegesellschaft separieren. Als Ursache für Separation und geringe Bereitschaft zum Spracherwerb muss jedoch nicht primär eine fundamentalistisch-islamische Identität angesehen werden; vielmehr ist aufgrund der oben dargestellten Ergebnisse zu erwarten, dass es misslungene Interaktionen zwischen Zugewanderten und der Aufnahmegesellschaft sind, die sich in einer Belastung durch Akkulturationsstress niederschlagen, die wiederum Isolation und Separation bedingt.

Weitere Untersuchungen bedarf es auch, um die entgegengesetzten Beziehungen zwischen Religiosität und Wohlbefinden in Einwanderer- und nachfolgenden Generationen zu verstehen. In Österreich geborene Muslime mit Migrationshintergrund scheinen einen intensiveren und konstruktiveren Zugang zum Islam zu finden als die Generation der Immigranten. Sie integrieren sich *trotz* hoher intrinsischer Religiosität – und begegnen doch alltäglich Vorbehalten österreichischer Mitbürger aufgrund jeglicher Manifestation islamischer Identität. „Erst wenn man ‚ursprünglich‘ Fremde und Hiesige als ‚feindliche Teams‘ auseinanderdividiert, dann stellt sich das sogenannte ‚Integrationsproblem‘, das dann zugleich unlösbar wird, weil die sich zum Beispiel am Aussehen und Namen festmachende Unterscheidung Hiesige/Fremde vorgängig immer wieder eingeschränkt und erneuert wird“ (Beck, 2008, S. 54).

Literatur

- Altemeyer, B. & Hunsberger, B. (2004). A revised religious fundamentalism scale: The short and sweet of it. *International Journal for the Psychology of Religion*, 14(1), 47-54.
- Altemeyer, B. & Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 113-33.
- Bailey, E. (2006). *Implicit religion in contemporary society*. Leuven: Peeters.
- Beck, P. (2004). Measuring the dimensions of psychological general well-being by the WHO-5. *QoL Newsletter*, 32, 15-6.
- Beck, U. (2008). *Der eigene Gott*. Frankfurt/Main: Insel Verlag.
- Benedikt XVI (2005). *Enzyklika Deus caritas est*. Libreria Editrice Vaticana.
- Berger, P.L. (1992). *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg: Herder.
- Berry, J. W. (2003). Conceptual approaches to acculturation. In K. M. Chun, P. B. Organista & G. Marin (Eds.), *Acculturation: Advances in theory, measurement and applied research* (p. 17-37). Washington, D.C.: American Psychological Assoc.
- Bertelsmann (2008). *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Bourhis, R. Y., Moise, C. L., Perreault, S. & Senécal, S. (1997). Immigration und Multikulturalismus in Kanada: Die Entwicklung eines interaktiven Akkulturationsmodells. In A. Mummendey & B. Simon (Hrsg.), *Identität und Verschiedenheit* (S. 63-107). Bern: Huber.
- Bowen, J. (2006). *Why the French don't like headscarves*. Princeton, NJ: PUP.
- Brettfeld, K. & Wetzels, P. (2007). *Muslims in Deutschland*. Berlin: Bundesministerium des Inneren.
- Buijs, F.J. & Rath, J. (2006). *Muslims in Europe: The state of research*. <http://library.imiscoe.org/en/record/314221>. Download 11.11.2010.
- Eck, D. (2001). *A new religious America*. NY: Harper Collins.
- Edgell, P., Gerteis, J. & Hartmann, D. (2006). Atheists as 'Other': Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society. *American Sociological Review*, 71, 211-234.
- ESS (2009). *ESS4-2008*. <http://ess.nsd.uib.no/ess/round4/download.html>. Download 11.11.2010.
- Foley, M. & Hoge, D. (2007). *Religion and the new immigrants*. NY: OUP.
- Foner, N. & Alba, R. (2008). Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion? *International Migration Review*, 42(2), 360-392.

- Francis, L.J. & Kaldor, P. (2002). The relationship between psychological well-being and Christian faith and practice in an Australian population sample. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 179-184.
- Haug, S., Müssig, S. & Stichs, A. (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland*. Nürnberg: BAMF.
- Hirschman, C. (2004). The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States. *International Migration Review*, 38, 1206-1233.
- Huber, S. (2003). *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen: Leske & Budrich.
- Keval, S. (2003). Die Bedeutung von Religion in der Migration. Theoretische und empirische Reflexionen. In M. M. Jansen & S. Keval (Hrsg.), *Religion und Migration. Die Bedeutung vom Glauben in der Migration*. Polis 38 (S. 49-68). Wiesbaden: Dinges & Frick.
- Kirckpatrick, L. A., Hood, R. W. & Hartz, G. W. (1991). Fundamentalist religion conceptualized in terms of Rokeach's theory of the open and closed mind: New perspectives on some old ideas. In M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (p. 157-79). Greenwich, CT: JAI Press.
- Klausen, J. (2005). *The Islamic challenge: Politics and religion in Western Europe*. Oxford: OUP.
- Knoblauch, H. (2009). *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Berlin: Campus Verlag.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E. & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Koopmans, R., Statham, P., Guigni, M. & Passy, F. (2005). *Contested citizenship: Immigration and cultural diversity in Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Küpper B & Bierhoff, H.W. (1999). FRO - Fragebogen zur religiösen Orientierung. *Zeitschrift für Differentielle und Diagnostische Psychologie*, 20(3), 217-230.
- Laurence, J. & Vaisse, J. (2006). *Integrating Islam: Political and religious challenges in contemporary France*. Washington, DC: Brookings.
- Laurencelle, R. M., Abell, S. C. & Schwartz, D. J. (2002). The relation between intrinsic faith and psychological well-being. *International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 109-23.
- Lebhart, G. & Münz, R. (1999). *Migration und Fremdenfeindlichkeit. Fakten, Meinungen und Einstellungen zu internationaler Migration, ausländischer Bevölkerung und staatlicher Ausländerpolitik in Österreich*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Lederer, G. (2005). Ausländerablehnung. In A. Glöckner-Rist (Hrsg.), *ZUMA-Informationssystem. ZIS Version 9.00*. Mannheim: ZUMA.
- Lehmann, K. (2003). Religion und Integration – Spezifika der politischen Debatte und Perspektiven der Forschung. In M. M. Jansen & S. Keval (Hrsg.), *Religion und Migration. Die Bedeutung vom Glauben in der Migration*. Polis 38 (S. 24-48). Wiesbaden: Dinges & Frick.
- Luckmann, Th. (1996). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Marik-Lebeck, S. (2010). Die muslimische Bevölkerung Österreichs: Bestand und Veränderung 2001-2009. In A. Janda & M. Vogl (Hrsg.), *Islam in Österreich* (S. 5-9). Österreichischer Integrationsfonds.
- Marsella, A.J. (1997). Migration, poverty, and ethnocultural diversity: A global perspective on immigrant and refugee adaptation. *Scandinavian Journal of Work, Health, and Environment*, 23, 28-46.
- McAdams, D. (2001). *The person*. Texas: Fort Worth.
- Medienreferat der Österreichischen Bischofskonferenz (2010). *Statistische Daten 2008*. <http://www.katholisch.at/content/site/kirche/kircheinoesterreich/statistik/article/k107.html>. Download 04.11.10.
- Nicassio, P. M., Solomon, G. S., Guest, S. S. & McCullough, J. E. (1986). Emigration stress and language proficiency as correlates of depression in a sample of Southeast Asian refugees. *International Journal of Social Psychiatry*, 32, 22-28.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping*. New York: Guilford Press.
- Piedmont, R.L. (1999). Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five Factor Model. *Journal of Personality*, 67(6), 985-1013.
- Rathner, G. (2001). Xenophobie, Autoritarismus und Antisemitismus. http://www.uibk.ac.at/forschung/weltordnung/rathner_xenophobie.pdf. Download 11.11.2001.
- Rech, S. (2003). Frankfurt am Main als Beispiel für eine multireligiöse Stadt. In M. M. Jansen & S. Keval (Hrsg.), *Religion und Migration. Die Bedeutung vom Glauben in der Migration*. Polis 38 (S. 10-23). Wiesbaden: Dinges & Frick.

- Ryan, R. M., Huta, V., & Deci, E. L. (2008). Living well: A self-determination theory perspective on eudaimonia. *Journal of Happiness Studies*, 9, 139-170.
- Sarrazin, T. (2010). *Deutschland schafft sich ab – Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: DVA.
- Sauer, M. (2010). *Teilhabe und Orientierung türkeistämmiger Migrantinnen und Migranten in Nordrhein-Westfalen*. Essen: Zentrum für Türkeistudien.
- Schnell, T. & Becker, P. (2007). *Der Fragebogen zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn (LeBe). Manual*. Göttingen: Hogrefe.
- Schnell, T. (2008). Religiosität und Identität. In R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Multiple religiöse Identitäten. Aus verschiedenen Traditionen schöpfen* (S. 163-83). Zürich: Theologischer Verlag.
- Schnell, T. (2009a). *Implizite Religiosität – Zur Psychologie des Lebenssinns*. Überarbeitete Neuauflage. Lengerich: Pabst.
- Schnell, T. (2009b). The Sources of Meaning and Meaning in Life Questionnaire (SoMe): Relations to demographics and well-being. *Journal of Positive Psychology*, 4(6), 483-99.
- Smith, T.L. (1978). Religion and ethnicity in America. *American Historical Review*, 83, 1115-1185.
- Statistikaustria (2008). *Bevölkerungsstand 2008*. Statistik Austria: http://www.statistik.at/web_de/dynamic/services/publikationen/2/publdetail?id=2&listid=2&detail=492#PageTop. Download 5.10.2009.
- Tagay, S., Düllmann, S., Brähler, E., Stecker, A. & Senf, W. (2009). Wie hängen Religiosität, psychische Symptombelastung und Integration zusammen? *Psychiatrische Praxis*, 36, 286-92.
- Tietze, N. (2002). Individualisierung und Pluralisierung im Islam. *Sozialer Sinn*, 2, 223-240.
- Ulfkotte, U. (2008). *SOS Abendland: Die schleichende Islamisierung Europas*. Rottenburg: Kopp.
- Ullram, P. A. (2009). *Integration in Österreich*. GfK Austria GmbH.



Anschrift der Verfasserin
 Ass. Prof. Dr. Tatjana Schnell
 MA Psych (Goettingen), M.Phil. Theol (Cantab),
 PhD NatSci/Psych (Trier)
 Institute of Psychology
 Leopold-Franzens-University
 Innrain 52
 A 6020 Innsbruck
www.uibk.ac.at/psychologie/mitarbeiter/schnell/index.html