

---

# Formen der Religiosität: Ein Generationenvergleich religiöser Praktiken und Einstellungen

Gülay Ateş und Philipp Schnell

---

## 1 Einleitung und Fragestellung

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Tab. 1:** Muster muslimischer Religiosität in ausgewählten Studien

Quelle	Jahr	Forschungsinteresse	Cluster
Heitmeyer, Müller und Schröders	1999	religiös motivierte Gewaltbereitschaft	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „persönliche Religiosität in der muslimischen Gemeinschaft“</li> <li>• „islamzentrierte Überlegenheitsansprüche“</li> <li>• „religiös fundierte Gewaltbereitschaft“</li> </ul>
Brettfeld und Wetzels	2007	religiös motivierte Gewaltbereitschaft	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „orthodox Religiöse“</li> <li>• „gering Religiöse“</li> <li>• „fundamental Orientierte“</li> <li>• „traditionell Konservative“</li> </ul>
Khorchide	2007	religiöse und profane Verhaltensweisen und Wertvorstellungen	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „FundamentalistInnen“</li> <li>• „SchalenmuslimInnen“</li> <li>• „reflektierte MuslimInnen“</li> <li>• „spirituelle MuslimInnen“</li> <li>• „marginalisierte MuslimInnen“</li> <li>• „assimilierte MuslimInnen“</li> </ul>
Zulehner	2012	muslimische Religiosität	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „sehr committed“</li> <li>• „mäßig committed“</li> <li>• „gering committed“</li> </ul>
Ultram und Tributsch	2012	religiöse und profane Verhaltensweisen und Wertvorstellungen	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „politisch religiöse MuslimInnen“</li> <li>• „religiös konservative MuslimInnen“</li> <li>• „traditionell religiöse MuslimInnen“</li> <li>• „Kulturkonservative“</li> <li>• „verunsicherte MuslimInnen“</li> <li>• „säkulare MuslimInnen“</li> </ul>
Phalet Fleischmann, Stojcic	2012	„being“ Muslim	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „private MuslimInnen“</li> <li>• „strenge MuslimInnen“</li> <li>• „selektive MuslimInnen“</li> </ul>
Huber	2008 2013	Zentralität der Religiosität	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „hoch Religiöse“</li> <li>• „Religiöse“</li> <li>• „nicht Religiöse“</li> </ul>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

### **3 Ausprägungen der Religiosität muslimischer Familien in Österreich**

Für diese Studie bildet ein mehrdimensionales Messmodell (folgend den Glock'schen Dimensionen) zur Erfassung religiöser Bindungen von MuslimInnen den Ausgangspunkt. In Anlehnung an aktuelle Studien<sup>1</sup> wurden außerdem Einstellungen gegenüber religiösen Gesetzen, geschlechterspezifischen Orientierungen und religiös-politischen Auffassungen einbezogen<sup>2</sup>.

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

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

---

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

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



**Tab. 2:** Dimensionen zur Messung von Religiosität

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

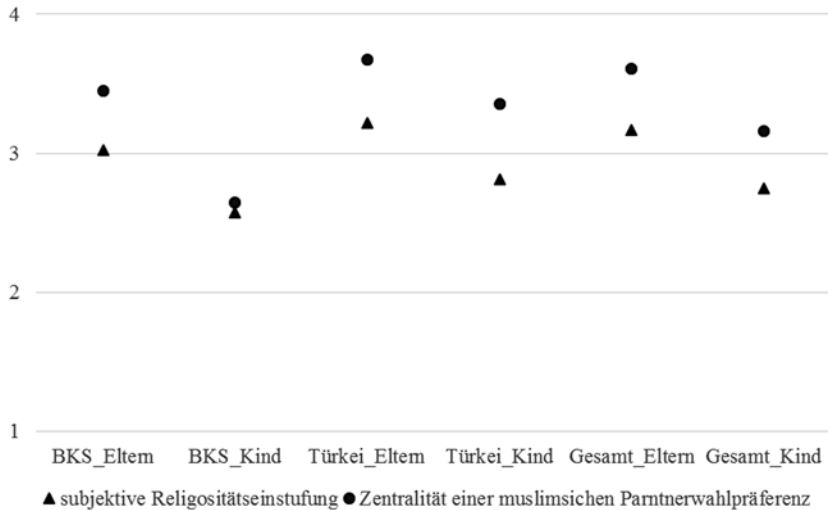
### Muslimische Familien im Wandel

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

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

## 3.1 Subjektive Religiosität

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



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

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

### 3.2 Religiöse Partnerwahlpräferenzen

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

<http://www.springer.com/978-3-658-12296-6>

Muslimische Milieus im Wandel?

Religion, Werte und Lebenslagen im  
Generationenvergleich

Weiss, H.; Ateş, G.; Schnell, P. (Hrsg.)

2016, IX, 194 S. 21 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-12296-6