

# Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche

## Religiosity of First and Second Generation Turkish Migrants: A Phenomenon and Some Attempts at a Theoretical Explanation

Claudia Diehl und Matthias Koenig\*

Institut für Soziologie, Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 3, 37073 Göttingen, Germany  
E-Mail: cdiehl@gwdg.de; mkoenig@uni-goettingen.de

**Zusammenfassung:** Die Religiosität türkischer Einwanderer zeichnet sich durch eine erstaunlich hohe intergenerationale Stabilität aus. Dieser Beitrag diskutiert existierende theoretische Erklärungsansätze für Religiosität im Generationenverlauf und überprüft sie anhand empirischer Daten der in Deutschland durchgeführten *Generations- and Gender Surveys* (GGS). Dabei wird gezeigt, dass die klassische Assimilationstheorie und Konzepte der symbolischen oder kompensatorischen Religiosität ebenso wenig eine befriedigende Erklärung dieses Phänomens bieten wie der Hinweis auf die allgemein hohe Wertestabilität in Migrantenfamilien. Weder nimmt die Religiosität zwischen erster und zweiter Generation ab, noch erfährt sie einen Bedeutungswandel hin zu einer primär symbolischen Dimension der Lebensführung. Auch finden sich nur schwache empirische Evidenzen für die Thesen, dass intensive Religiosität eine Domäne der gesellschaftlichen „Verlierer“ ist oder lediglich einen Spezialfall einer generell hohen intergenerationalen Wertestabilität im Migrationskontext darstellt. Abschließend werden daher makrosoziologische Erklärungsansätze entfaltet, die muslimische Religiosität auf die Diversifizierung des islamisch-religiösen Feldes und auf die Salienz von Religion als symbolischer Grenze gegenüber Einwanderern beziehen.

**Summary:** Intergenerational stability of the religiosity of Turkish migrants is surprisingly high. In this article, several theoretical explanations for the maintenance of religiosity from generation to generation are presented and tested empirically against data from the German *Generations- and Gender Surveys*. We can show that classical versions of assimilation theories, concepts of symbolic religiosity, of religiosity as a compensation for a lack of social status, or of a high intergenerational stability of values in general cannot fully explain this phenomenon. Religiosity does not decline between the first and the second generation, nor does it become more symbolic in character. Furthermore, empirical evidence yields only limited support for the hypothesis that high levels of individual religiosity can only be found among structurally and socially less assimilated segments of the immigrant population. The same holds true for the argument that they just reflect generally high intergenerational value stability among immigrants. Consequently, in the final section we discuss the role of contextual factors in explaining intergenerational stability in migrants' religiosity such as an increasing diversity of the religious Islamic field or the salience religion as a symbolic boundary marker between natives and migrants.

### 1. Einleitung

Seit einigen Jahren wird der Aufrechterhaltung kultureller Identitäten bei Migranten in vielen westlichen Einwanderungsländern mit wachsender Skepsis begegnet. Aussagen wie die, dass „die in Deutschland lebenden Ausländer [...] ihren Lebensstil ein bisschen besser an den der Deutschen anpassen [sollten]“, haben deutlich an Zustimmung ge-

wonnen (Wasmer/Koch 2000). Auch in anderen europäischen Ländern sind zunehmend größere Anteile der Bevölkerung der Meinung: „the limits to multicultural society have been reached“ (Coenders et al. 2005). Im Unterschied zu den USA, wo symbolische Grenzen vorwiegend über die Sprache markiert werden, gilt in Europa vor allem die religiöse Identität von Migranten, insbesondere der Islam, als Barriere erfolgreicher Integration (vgl. Zolberg/Long 1999, Casanova 2006, Foner/Alba 2008). Vor dem Hintergrund christlich geprägter Regulierungsformen des religiösen Feldes und rückläufiger religiöser Partizipation bei der Mehrheitsbevölkerung sind Anerkennungsforderungen muslimischer Migranten zum Gegenstand intensiver öffentlicher Konflikte geworden (Koenig 2005).

\* Wir danken den anonymen Gutachtern für äußerst sorgfältige Kommentare und konstruktive Anregungen. Martin Rieger von der Bertelsmannstiftung und Stefan Huber danken wir für den schnellen und unkomplizierten Zugang zu den Daten des Religionsmonitors zu Muslimen in Deutschland.

Es erstaunt daher nicht, dass sich das Thema muslimischer Religiosität auch wissenschaftlich zunehmender Prominenz erfreut. Eine Fülle zumeist qualitativer Studien widmet sich den individuellen religiösen Identitäten, religiösen Organisationsbildungen und Anerkennungskämpfen muslimischer Migranten (vgl. zum Überblick nur Tezcan 2003 sowie Wohlrab-Sahr/Tezcan 2007). Die muslimische Religiosität als Teilaspekt kultureller Inklusion ist hingegen, verglichen etwa mit sprachlicher und struktureller Inklusion, gerade in quantitativer Hinsicht weitaus weniger gut erforscht (vgl. aber Brettfeld/Wetzels 2003 und 2007; Eilers et al. 2008). Insbesondere hinsichtlich zweier zentraler Fragen herrscht nach wie vor Unklarheit: Wie verändern sich Form und Inhalt der Religiosität von Migranten aus islamischen Ländern in einem überwiegend säkularen Aufnahmekontext? Und wie können diese Veränderungen erklärt werden?

Ein aus der Sicht der Migrationsforschung besonders relevanter Aspekt dieser Veränderungen betrifft das klassische Problem des intergenerationalen Wandels und damit die Frage, wie sich die erste Generation der Zugewanderten von der zweiten Generation, also den im Aufnahmeland geborenen oder schon als Kinder zugewanderten Migrantinnen und Migranten, in Ausmaß und Art ihrer Religiosität unterscheidet. Verlässliche Aussagen darüber zu treffen zu wollen, stellt hohe Ansprüche an die verwendeten Daten: Angehörige der zweiten Generation müssen in entsprechenden Datensätzen nicht nur als solche identifizierbar, sondern auch in ausreichend hoher Fallzahl vorhanden sein. In den 2005 und 2006 in Deutschland durchgeführten *Generations- and Gender Surveys* (GGs) wurden vergleichsweise große Zufallsstichproben von Deutschen und Türken zu einem breiten Spektrum an familienbezogenen Einstellungen und Verhaltensweisen befragt. Da auch religionsbezogene Items abgefragt wurden, bieten diese Datensätze eine bislang einmalige Gelegenheit zur genaueren Beschreibung und Erklärung intergenerationaler Wandlungsprozesse im Bereich der Religiosität.

Im Folgenden verwenden wir diese Daten zur Analyse der Religiosität türkischer Migranten der ersten und zweiten Generation in Deutschland. Die überwiegend in den 1960er und 1970er Jahren aus der Türkei nach Deutschland gekommenen, zumeist niedrig qualifizierten Arbeitsmigranten stellen gemeinsam mit ihren hier geborenen oder mitgewanderten Kindern sowie auch heute noch nachziehenden Ehepartnern die größte Gruppe der in Deutschland lebenden Muslime dar und stehen daher im Zentrum der öffentlichen und wissen-

schaftlichen Aufmerksamkeit. Die Kernfrage unseres Beitrags bezieht sich auf einen bereits an anderer Stelle dargestellten empirischen Befund (Diehl et al. 2009), der angesichts bisheriger Studien zur Eingliederung von Migranten überraschend ist: Der Bereich der Religiosität zeichnet sich nämlich offenbar durch eine deutlich höhere intergenerationale Stabilität aus als nahezu alle anderen Eingliederungsdimensionen. Wie, so fragen wir, lässt sich dieser Sachverhalt erklären?

Wir diskutieren zunächst alternative theoretische Erklärungsansätze für Religiosität im intergenerationalen Wandel und überführen sie in empirisch überprüfbare Hypothesen (2.). Sodann erläutern wir den Datensatz und die Operationalisierung der zentralen theoretischen Konstrukte (3.), bevor wir ausführlich die Ergebnisse multivariater Analysen zu den Formen und Bestimmungsfaktoren der Religiosität im Generationen- und Nationalitätenvergleich präsentieren (4.). Da unsere Ergebnisse – soviel sei bereits vorweggenommen – zeigen, dass keiner der im zweiten Abschnitt diskutierten Erklärungsansätze eine befriedigende Antwort auf unsere Ausgangsanomalie bietet, diskutieren wir abschließend die Frage, ob die in Deutschland anzutreffende hohe intergenerationale Stabilität muslimischer Religiosität auf makroinstitutionelle Faktoren zurückzuführen sein könnte (5.).

## 2. Religiosität im intergenerationalen Wandel – theoretische Erklärungsansätze

Dass türkische Einwanderer in Deutschland im Durchschnitt religiöser sind als gebürtige Deutsche, kann weithin als gesichert gelten (Brettfeld/Wetzel 2003, Frick 2004). Dies kann schon deshalb nicht verwundern, weil alle verfügbaren Datensätze internationaler Survey-Forschung darauf hinweisen, dass die Bevölkerung der Türkei, gemessen an den üblichen Indikatoren wie Gottesglaube oder öffentlicher religiöser Praxis, höhere Religiositätswerte aufweist als die deutsche Bevölkerung (zu solchen Länderunterschieden vgl. nur Norris/Inglehart 2003, Gerhards 2005).

In Ermangelung repräsentativer empirischer Befunde ist jedoch weitaus unklarer, ob und inwiefern die Religiosität von Migranten im Aufnahmeland Veränderungen unterliegt. In der migrations- und religionssoziologischen Literatur lassen sich vier theoretische Ansätze erkennen, die Aussagen zu den Unterschieden zwischen der im Herkunftsland sozialisierten ersten und der im Aufnahmeland aufgewachsenen zweiten Einwanderergeneration treffen

und dabei jeweils spezifische Mechanismen des intergenerationalen Wandels von Religiosität herausarbeiten. Ausgehend von einer Diskussion der eingangs bereits erwähnten (klassischen) Assimilationstheorie gehen wir im Folgenden näher auf Erklärungsansätze ein, die den Wandel hin zu überwiegend symbolischen Formen der Religiosität betonen, und diskutieren die Möglichkeit, dass die Stabilität von Religiosität im Generationenverlauf lediglich den Spezialfall einer generell hohen intergenerationalen Stabilität von Normen und Werten im Migrationskontext darstellt. Ferner untersuchen wir, inwieweit Religiosität eine Kompensationsstrategie für fehlende Zugangschancen zu Statussystem und sozialen Netzwerken der Aufnahmegesellschaft darstellt. Die in diesen Erklärungsansätzen implizierten Hypothesen über muslimische Religiosität im Generationenverlauf stehen im weiteren Verlauf im Zentrum unserer empirischen Untersuchung.

## 2.1 Assimilation in einer säkularen Gesellschaft

Die klassische Assimilationstheorie geht davon aus, dass im Generationenverlauf die Unterschiede zwischen Migranten und Einheimischen schwinden (Alba/Nee 2003). Diese Behauptung erstreckt sich auch auf den Bereich der Religiosität. In einer hochreligiösen pluralistischen Einwanderungsgesellschaft wie den USA würde man demnach erwarten, dass religiöse Partizipation bis hin zur religiösen Konversion als erfolgreiche Anpassungsstrategie auftritt (Warner/Wittner 1998). Anders in den säkularisierten Gesellschaften Europas – dort müsste die zweite Generation außereuropäischer Einwanderer eine weniger stark ausgeprägte Religiosität aufweisen als die erste Generation. Viele im Aufnahmeland geborene Migranten verfügen über ein höheres Bildungsniveau und haben die sozialen und ökonomischen Nischen verlassen, die von der ersten Generation besetzt wurden. Strukturell und sozial integrierte Migranten aber sind dem säkularen Aufnahmekontext europäischer Gesellschaften stärker ausgesetzt als ihre in Ländern wie der Türkei aufgewachsenen Eltern. Auch angesichts der Tatsache, dass bei Migranten generell höhere Bildungsabschlüsse und eine stärkere Einbindung in den Arbeitsmarkt mit einer niedrigeren Religiosität einhergehen (vgl. van Tubergen 2006), müsste die zweite Generation deutlich weniger religiös sein als die erste.

Empirische Evidenz für diese Hypothese lässt sich tatsächlich auch für türkische Migranten in Deutschland finden. Deskriptive Analysen auf Basis

des SOEP deuten darauf hin, dass die zweite Generation von Migranten aus der Türkei sowie aus dem ehemaligen Jugoslawien ihrer Religion eine geringere Bedeutung zumisst als die erste Generation (Frick 2004, Diehl/Schnell 2006).<sup>1</sup> Allerdings zeigen Erhebungen unter Jugendlichen, dass auch junge Türken noch öfter beten als junge Deutsche und Italiener, und bei der Kindererziehung mehr Wert auf Religion legen (Fuchs-Heinritz 2000; Brettfeld/Wetzels 2003). Gänzlich ungeklärt ist bislang indes, in welchem Umfang dieser vermeintliche intergenerationale Rückgang von Religiosität lediglich auf eine unterschiedliche demografische Zusammensetzung der Gruppen zurückzuführen ist. In unseren empirischen Analysen werden wir daher zunächst das eingangs genannte Explanandum erörtern müssen.

## 2.2 Symbolische Religiosität

Eine Modifikation der klassischen Assimilationstheorie stellt das von Herbert Gans formulierte Konzept der symbolischen Ethnizität dar (Gans 1979, vgl. auch Alba 1990, Waters 1990). Gans selbst hat es später auf die Analyse symbolischer Religiosität ausgeweitet, die er als „the consumption of religious symbols apart from regular participation in a religious culture or in religious organizations [...] in such a way as to create no complications or barriers for dominant secular lifestyles“ definiert (Gans 1994: 585). Das Leben in einer säkularen Gesellschaft führe, so Gans, bei Migranten im Generationenverlauf nicht unbedingt zu einer generellen Abschwächung religiöser Orientierungen. Diese änderten vielmehr grundlegend ihren Charakter: Religiosität werde überwiegend im Privatbereich praktiziert und gehe nicht länger mit Aktivitäten in ethnischen Vereinigungen und Organisationen einher. Zwar identifizierten sich die Minderheitenangehörigen – etwa wenn sie in Surveys danach gefragt werden – weiterhin als religiös, bei genauer Betrachtung zeige sich allerdings, dass sich verschiedene Dimensionen von Religiosität im Generationenverlauf unterschiedlich entwickelten. So könne davon ausgegangen werden, dass der regelmäßige (und nicht auf besondere Ereignisse und Feiertage beschränkte) Besuch religiöser Veranstaltungen deutlich abnehme, während die Bedeutung privat praktizierter religiöser Symbole und Riten stabil bleibe. Gans denkt hier etwa an die Zelebrie-

<sup>1</sup> Weniger eindeutige Befunde für Kinder und Jugendliche weiblichen Geschlechts finden sich bei Boos-Nünning/Karakasoglu 2005.

rung religiöser Feiertage oder die Teilnahme an zunehmend touristisch motivierten Pilgerfahrten.

Anders als die strikte Befolgung religiöser Normen sind die sozialen und ökonomischen (Opportunitäts-) Kosten dieser Form symbolischer Religiosität gering. Sie sind weder an eine bestimmte Position in der sozialen Schichtungshierarchie gebunden, noch gehen sie mit Diskriminierungen seitens der Mehrheitsangehörigen einher. Gerade deshalb kann diese symbolische Religiosität im Generationenverlauf außerordentlich stabil sein und über viele Generationen beibehalten werden: „it [...] becomes a way of maintaining some religiosity in the wake of increasing agnostic or atheist tendencies“ (Gans 1994: 589).

Gans entwickelte sein Argument am Beispiel der in den USA lebenden Juden und damit einer Gruppe mit starker Aufwärtsmobilität, deren religiöse Symbole inzwischen Einzug in den amerikanischen Alltag gefunden haben. Angesichts der vergleichsweise kurzen Einwanderungsgeschichte und der Existenz deutlicher ethnischer Schichtungen in der Bundesrepublik ist zwar unwahrscheinlich, dass die türkischen Arbeitsmigranten und ihre Nachkommen ihre Ethnizität und Religiosität rein symbolisch pflegen. Gänzlich ausgeschlossen ist aber nicht, dass sich in der zweiten Einwanderergeneration der Charakter der Religiosität zu wandeln beginnt. Erste Anzeichen dafür wären ein Rückgang gemeinschaftlich praktizierter religiöser Aktivitäten – vor allem des Moscheebesuchs – bei kontinuierlich hoher Bedeutung privater religiöser Rituale an Feiertagen wie dem Ramadan oder bei zentralen Lebensereignissen wie Hochzeiten. Einen derartigen Bedeutungswandel des Islam, insbesondere bei jungen muslimischen Frauen, dokumentiert eine reichhaltige qualitative Forschungsliteratur (vgl. nur Klinkhammer 2000, Nökel 2002, Tietze 2001). Wir werden bei unseren empirischen Analysen überprüfen, ob sich hinter der insgesamt im Generationenverlauf stabil bleibenden Religiosität möglicherweise ein solcher Bedeutungswandel verbirgt, der sich erst bei einer detaillierteren Betrachtung der unterschiedlichen Dimensionen von Religiosität offenbart.

### 2.3 Intergenerationale Wertestabilität im Migrationskontext

Während die These von der symbolischen Religiosität die vermeintliche Stabilität von Religiosität in der unterschiedlichen Entwicklung einzelner Religiositätsdimensionen auflöst, ließe sich ein solcher Befund aus Sicht der Wertetransmissionsforschung

auf eine generell hohe Stabilität von kulturellen Werten und Einstellungen in Migrantenfamilien zurückführen (Idema/Phalet 2007: 75f). Zwar passten sich Einwanderer in vielen Verhaltensmustern (z. B. Fertilität oder Bildungsinvestitionen) recht schnell an die neuen Opportunitätsstrukturen im Aufnahmeland an, mit einer bruchlosen Internalisierung der aufnahmekontextspezifischen Werthaltungen gehe dies aber keineswegs unbedingt einher (Nauck 1989). Bei der Erklärung dieses Sachverhalts spielen familiäre Transmissionsprozesse offenbar eine entscheidende Rolle. So konnte Nauck anhand von Studien an Eltern-Kind-Dyaden zeigen, dass die kulturelle Ko-Orientierung der in Deutschland lebenden türkischen Familienmitglieder aneinander höher ist als bei türkischen Familien in der Türkei (Nauck 1995). Migranteneltern überwachen stärker als andere Eltern die Akkulturation ihrer Kinder und unternehmen große Anstrengungen, um das kulturelle Familienerbe zu bewahren. Nauck nennt hierfür im Wesentlichen zwei Gründe: Zum einen stammten viele – nicht nur türkische – Arbeitsmigrantenfamilien aus Ländern mit schwach entwickelten Wohlfahrtsstaaten, so dass, zumal wenn der Aufenthaltsstatus im Zielland unsicher oder eine Remigration geplant sei, enge intergenerationale Beziehungen als Absicherungen gegen Lebensrisiken eingesetzt würden. Zum anderen fördere das Projekt der gemeinsamen Migration mit all seinen Unsicherheiten den familialen Zusammenhalt: „Thus, intergenerational transmission of values is emphasized in migrant families more than in non-migrant families“ (Nauck 2007: 47).

Ähnlich argumentieren Phalet und Schönplugh (2001: 491) in Anschluss an Donald T. Campbell, dass kulturelle Werte „Container“ für die kollektive Identität und Solidarität von Minderheitengruppen darstellen und sich deshalb einem schnellen Akkulturationsprozess widersetzen (vgl. auch Idema/Phalet 2007: 76). Dies treffe in besonderem Ausmaß auf solche Werte zu, die von unmittelbarem adaptivem Nutzen für den Fortbestand der Familie und der ethnischen Gruppe seien. Beispiele hierfür seien so genannte *family integrity values*, die auf die Bewahrung der familialen Interdependenz zwischen den Generationen und Geschlechtern abzielten. Konkret nennen sie hier etwa die Ablehnung der Fremdbetreuung von kleinen Kindern oder die Verpflichtung der Kinder gegenüber ihren hilfebedürftigen Eltern (Phalet/Schönplugh 2001: 491ff.). Gerade solche *family integrity values* seien es, die durch intergenerationale Transmissionsprozesse weitergegeben werden.

Auf dieser Linie ließe sich nun argumentieren, dass auch religiöse Werte eine wichtige adaptive Funktion für den Familien- und Gruppenzusammenhalt erfüllen. Die meisten Religionsgemeinschaften regulieren familienrelevante Verhaltensbereiche und produzieren gruppenbindendes Sozialkapital. Studien aus dem Umfeld von Nauck haben gezeigt, dass in vielen türkischen Familien, insbesondere in Vater-Sohn-Dyaden, großer Wert gerade auf die intergenerationale Tradierung und Bewahrung religiöser Normen gelegt wird (Nauck 1995, 2000, vgl. auch Idema/Phalet 2007). Dass die Weitergabe religiöser Einstellungen und Werte nicht – wie von der Assimilationstheorie vermutet – von generationalen Brüchen und Konflikten gekennzeichnet ist, sondern vielmehr eine ähnlich hohe Stabilität aufweist wie die Transmission unmittelbar familienbezogener Werte, dürfte so gesehen nicht überraschen. Eine strenge empirische Überprüfung dieses Arguments würde eine Analyse von Eltern-Kind-Dyaden erfordern. Da die uns zur Verfügung stehenden GGS-Daten dies nicht zulassen, beschränken wir uns darauf, zumindest auf Aggregatebene zu untersuchen, ob die intergenerationale Stabilität in den religiösen Einstellungs- und Verhaltensmustern möglicherweise nichts anderes als ein Spezialfall einer allgemein hohen intergenerationalen Stabilität familien- und gruppenbezogener Wert- und Einstellungsmuster ist.

## 2.4 Religiosität als Kompensationsstrategie

Ein letzter Theorieansatz schließlich rückt die sozialen Schließungs- und Exklusionsprozesse in den Mittelpunkt, mit denen Migranten im Aufnahmeland häufig konfrontiert werden. Werde den Einwanderern Status und soziale Anerkennung im Aufnahmeland verwehrt, reagierten sie durch Revitalisierung ihrer ethnischen Identitäten und Bindungen, auch und gerade in der zweiten Generation.<sup>2</sup> Dies fördere den Rückzug in die eigene ethnische Gruppe, in der herkunftslandspezifische kulturelle Ressourcen (Sprache, Habitus, Wertorientierungen, etc.) status- und anerkennungsfördernd wirkten und daher gepflegt würden. Auch für Angehörige der zweiten Einwanderergeneration ist die Investition in ethnische Ressourcen unter bestimmten Bedingungen attraktiver als von der klassischen Assimilationstheorie vorhergesagt (vgl. Esser 2008), etwa wenn die eigene ethnische Gruppe – z.B.

durch anhaltenden Familiennachzug – groß genug ist und zur Aufnahmegesellschaft saliente ethnische Grenzen existieren. Letztere können in Form struktureller Einschränkungen, etwa beim Zugang zum Arbeitsmarkt, oder sozialer Distanzierungen, etwa durch Diskriminierungen und Vorurteile, auftreten und den Zugang zu Status und Netzwerken der Aufnahmegesellschaft blockieren. Auf Seiten der Migranten werden Ethnisierungen durch institutionelle Vollständigkeit der ethnischen Gruppe und die Existenz ethnischer Unternehmer gefördert (Esser 2008).

Angesichts der Bedeutung von Religion für die Symbolisierung ethnischer Identität könnten ähnliche Mechanismen zur intergenerationalen Stabilität von Religiosität beitragen. Hinzu kommt, dass religiöse Normen und Regeln im Alltag Orientierung bieten und damit anomischen Tendenzen entgegenwirken könnten, denen gerade Migranten der zweiten Generation ausgesetzt sind, wenn sie mit widersprüchlichen Erwartungen seitens der Angehörigen der eigenen ethnischen Gruppe und der Aufnahmegesellschaft konfrontiert werden (vgl. Hoffmann-Nowotny et al. 2001). Konträr zu den Annahmen sowohl der Assimilationstheorie als auch der Theorie symbolischer Religiosität wäre aus dieser Perspektive also zu erwarten, dass die Bedeutung der Religiosität zumindest bei einer Subgruppe von Migranten nicht nur oberflächlich stabil bleibt, sondern sogar zunimmt: Im Generationenverlauf müssten gerade diejenigen Migranten religiöser werden, die im Bildungssystem bzw. auf dem Arbeitsmarkt eine geringe Aufwärtsmobilität zeigen und kaum Zugang zu den sozialen Netzwerken der Aufnahmegesellschaft finden.

Prima facie spricht durchaus einiges dafür, dass zumindest für ein Teilsegment der türkischen Migrantenpopulation in Deutschland die Pflege herkunftslandspezifischer kultureller Ressourcen auch in der zweiten Generation eine höhere Attraktivität besitzt als von der klassischen Assimilationstheorie angenommen. Die von ihnen zu überwindende kulturelle und soziale Distanz zur Mehrheitsgesellschaft ist wesentlich größer als diejenige anderer Arbeitsmigranten wie beispielsweise der Italiener oder Griechen. Obwohl die in der zweiten Generation in Deutschland lebenden Türken höhere Bildungsabschlüsse besitzen, auf dem Arbeitsmarkt günstiger positioniert sind und über bessere Sprachkenntnisse verfügen als die Generation ihrer Eltern, verlaufen die Prozesse der strukturellen, kognitiven und sozialen Assimilation bei ihnen langsamer als bei anderen Arbeitsmigrantengruppen (Granato/Kalter 2002, Haug 2003, Kristen/Granato 2004,

<sup>2</sup> Für die USA vgl. Portes/Rumbaut 2001: 148, für Europa Vertovec/Rogers 1998, für Deutschland Schiffauer 2004 und kritisch Salentin 2004 sowie Diehl/Schnell 2006.

Diehl/Schnell 2006). Außerdem ist diese Gruppe verhältnismäßig unbeliebt und fühlt sich subjektiv stärker diskriminiert (Wasmer/Koch 2000, Steinbach 2004: 120ff, Böltken 2000). Auch dies könnte den Akkulturationsprozess verlangsamen und den Erhalt oder die Reaktivierung ethnischer und religiöser Identifikationen und Normen verstärken. Obwohl sich für die zweite Generation insgesamt solche Prozesse empirisch bislang nicht feststellen ließen, gibt es Hinweise darauf, dass eine geringe sprachliche und soziale Assimilation mit einer stärkeren Religiosität einhergeht (Leibold et al. 2006: 8ff.). Wir wollen deshalb überprüfen, ob gerade innerhalb der Subgruppe der wenig assimilierten türkischen Einwanderer religiöse Orientierungen möglicherweise so stark an Bedeutung gewonnen haben, dass sie die Angleichung der Mehrheit der Migranten an den säkularen Mainstream überlagern. Zwar enthalten die GGS-Daten keine Indikatoren für soziale Distanzen oder die subjektive Wahrnehmung von Diskriminierung bei den Befragten. Zumindest aber erlauben sie es zu analysieren, ob diejenigen Migrantinnen und Migranten, die strukturell und sozial wenig in die Aufnahmegesellschaft integriert sind, für Religiosität in besonderer Weise empfänglich sind. Die Analysen liefern damit einen ersten Einblick in den bislang kaum untersuchten Zusammenhang zwischen der strukturellen und sozialen Assimilation einerseits und der Religiosität von Angehörigen der ersten und zweiten Einwanderergeneration andererseits (vgl. aber Brettfeld/Wetzels 2007).

In Tabelle 1 haben wir die Kernaussagen der bislang dargestellten Erklärungsansätze zur Entwicklung von Ausmaß und sozialstruktureller Verankerung der Religiosität von Migranten im Generationenverlauf im Überblick dargestellt.

Es sei an dieser Stelle betont, dass die dargestellten Deutungsansätze sich nur vordergründig theoretisch ausschließen. Wie Esser (2008) jüngst gezeigt hat, lassen sich etwa die klassische (und neue) Assimilationstheorie und Theorien, die die Normalität von „Abweichungen“ in Form anhaltender Ethni-

sierungen betonen, vielmehr in ein übergreifendes Modell intergenerationalen Wandels integrieren, das die makrosozialen Bedingungen und Situationslogiken spezifiziert, unter denen Migranten ihr Handeln eher am Aufnahmekontext oder an der eigenen ethnischen (oder religiösen) Gruppe orientieren – mit entsprechenden kollektiven Ergebnissen im Generationenverlauf. In unserer empirischen Analyse kommt es uns zunächst jedoch lediglich darauf an, die Erklärungsansätze je einzeln auf ihre empirische Evidenz hin zu prüfen.

### 3. Daten und Operationalisierungen

Unsere empirischen Analysen beruhen auf den bereits erwähnten *Generations and Gender Surveys*, die als Teil einer internationalen Panelstudie zum Thema Familienbeziehungen in den Jahren 2005 und 2006 am Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung in Wiesbaden durchgeführt wurden. In zwei getrennten Erhebungen wurden 10.000 deutschsprachige Personen und 4.000 Türken im Alter von 18 bis 79 Jahren anhand standardisierter Erhebungsinstrumente persönlich (CAPI) befragt. Gegenstand dieser Interviews waren vor allem die Familienbiografien der Befragten, ihre Beziehungen zu Partnern, Eltern und Kindern, Werte und Meinungen zum anderen Geschlecht, zum Familienleben und zu verschiedenen gesellschaftlichen Themen sowie religiöse Orientierungen. In beiden Gruppen wurde dasselbe Erhebungsinstrument verwendet, mit Ausnahme einiger zusätzlicher Fragen, die den Migranten zu ihrer Immigrationsgeschichte und individuellen Integration gestellt wurden (für Daten und Methoden vgl. Ruckdeschel et al. 2006, Ette et al. 2007).

Die Stichprobenziehung variierte in den beiden Gruppen. Das erste Sample war begrenzt auf deutschsprachige Personen, wobei die Auswahl der Interviewpartner auf der Grundlage einer *Random-Route* Erhebung erfolgte. Dieses Verfahren ist bei kleinen Gruppen nur unter hohem Aufwand

**Tabelle 1** Religiosität im Generationenverlauf: Theoretische Erklärungsansätze

	Assimilation im säkularen Kontext	Symbolische Religiosität	Wertestabilität im Migrationskontext	Kompensatorische Religiosität
Ausmaß der Religiosität im Generationenverlauf	abnehmend	stabil abnehmend	stabil	stabil zunehmend
Sozialstrukturelle Verankerung der Religiosität im Generationenverlauf	stabil	abnehmend	stabil	zunehmend

durchführbar, deshalb basierte die Erhebung in der Gruppe der türkischen Migranten und ihrer Nachkommen auf einer melderegisterbasierten Personenzufallsstichprobe. Aus diesem Grund wurden ausschließlich türkische Staatsbürgerinnen und Staatsbürger (unabhängig davon, ob diese zusätzlich zur türkischen auch die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen) befragt. Da ca. 20 Prozent aller in Deutschland lebenden Personen türkischer Abstammung mittlerweile durch Einbürgerung Deutsche geworden sind – und zwar vor allem diejenigen, deren Assimilation besonders fortgeschritten ist – können die Ergebnisse nicht auf die gesamte Population der in Deutschland lebenden Personen mit türkischer Herkunft verallgemeinert werden (Salentin/Wilkening 2003, Diehl/Blohm 2008).<sup>3</sup>

Hinsichtlich unserer abhängigen Variablen, der *Religiosität*, wurde zunächst erhoben, ob sich ein Befragter bzw. eine Befragte als Christ, Muslim, einer anderen Religion zugehörig oder als nicht religiös bezeichnet.<sup>4</sup> 70 % der Deutschen bezeichnen sich als Christen, 90 % der Türken als Muslime. Wichtiger als diese grobe Kategorisierung religiöser Zugehörigkeit ist für unsere Analyse die Intensität der Religiosität. Dazu enthält der GGS-Datensatz drei Standardindikatoren: erstens den *Besuch religiöser Veranstaltungen* (9-er Skala), zweitens die Zustimmung zur hohen *Bedeutung religiöser Zeremonien* bei den zentralen Lebensereignissen Taufe, Heirat und Beerdigung (jeweils gemessen anhand einer 5-er Skala, kombiniert und transformiert zu einem additiven Index mit fünf Ausprägungen) und drittens die Nennung von Religiosität als einem der drei wichtigsten aus einer Liste von elf *Erziehungsziele*.

Diese Indikatoren erfassen einige, wenn auch nicht alle der von Charles Glock (1962) unterschiedenen Dimensionen von Religiosität, nämlich die öffentliche religiöse Praxis, die private religiöse Praxis und, sofern Erziehungsziele einen Hinweis auf die Handlungsrelevanz von Religion darstellen, die

praktische Dimension von Religiosität. Indikatoren der intellektuellen Dimension (z. B. religiöse Wissensbestände), der ideologischen Dimension (z. B. Gottesglaube) und der Dimension religiöser Erfahrung sind im GGS-Datensatz hingegen nicht enthalten. Es ist daher zwar richtig, dass dieser Datensatz hinter neueren, an die Religionspsychologie anschließenden Erhebungsinstrumenten zur Zentralität von Religiosität (Huber 2003) zurückbleibt. Immerhin aber gestattet er überhaupt eine multidimensionale Messung des Konstrukts „Religiosität“, die gerade für eine religionsvergleichende Betrachtung von Christen und Muslimen unabdingbar ist. Anders als bei „innerchristlichen“ Analysen, wo man sämtliche der von Glock unterschiedenen Dimensionen auf eine einzige Hintergrundvariable zurückführen können mag (so Kecskes/Wolf 1995), ist bei interreligiösen Vergleichen zu beachten, dass die Bedeutung der einzelnen Dimensionen variieren kann. So hat der geläufigste Indikator von Religiosität, nämlich der Besuch öffentlicher religiöser Veranstaltungen, in der islamischen eine andere Bedeutung als in der christlichen Tradition, von innerchristlichen Konfessionsunterschieden ganz zu schweigen. Bekannt ist auch, dass er für muslimische Frauen weniger wichtig ist als für muslimische Männer.

Um hohe Religiosität zu bestimmen, haben wir daher die drei oben genannten Indikatoren zusammengeführt. Als hochreligiös bezeichnen wir dabei all diejenigen, bei denen mindestens zwei der drei genannten Einzelindikatoren stark ausgeprägt sind, die also mindestens einmal die Woche eine religiöse Veranstaltung besuchen und/oder sehr der Aussage zustimmen, dass religiöse Zeremonien wichtig bei zentralen Lebensereignissen sind und/oder die Religiosität als eines der drei wichtigsten Erziehungsziele betrachten. In Abhängigkeit von den oben herausgearbeiteten Hypothesen beziehen wir uns bei den folgenden Analysen entweder auf den so berechneten Anteil der Hochreligiösen oder auf die genannten drei Einzelindikatoren. Mit den drei Einzelindikatoren möchten wir in erster Linie prüfen, ob Religiosität in der zweiten Generation einen verstärkt symbolischen Charakter annimmt. Wir unterscheiden dabei insbesondere zwischen der Dimension privater religiöser Praxis, gemessen an der subjektiven Bedeutung einer religiösen Begleitung biografischer Ereignisse (z. B. Hochzeit), und den beiden anderen Dimensionen, deren Indikatoren zeitlich und sozial „anspruchsvollere“ Formen der Religiosität messen, wie den regelmäßigen Besuch religiöser Veranstaltungen oder die Verfolgung religiöser Erziehungsziele. Bei Vorliegen *symbolischer*

<sup>3</sup> In der hier relevanten Gruppe der erwachsenen türkischstämmigen Befragten, die unter Aufgabe ihrer alten Staatsbürgerschaft eingebürgert wurden, liegt die Quote bei 21,7 Prozent (eigene Berechnungen auf der Grundlage des Scientific Use Files des Mikrozensus 2005, gewichtet mit dem Standardhochrechnungsfaktor). Im deutschen Sample befand sich nur eine geringe Anzahl naturalisierter Türken, die, da sie unterrepräsentiert waren, nicht in unsere Analysen einbezogen wurden.

<sup>4</sup> Der genaue Wortlaut aller Fragen findet sich in den Materialienbänden 121a und 121b, die unter <http://www.bibdemographie.de> unter „Publikationen, Materialien“ heruntergeladen werden können.

*Religiosität* müssten diese Indikatoren bei gleichzeitiger Beibehaltung privater religiöser Praxis abgenommen haben.

Um zu untersuchen, ob die intergenerationale Stabilität der Religiosität lediglich einen Spezialfall einer generell hohen *Stabilität familienbezogener Werte* bei türkischen Einwanderern darstellt, vergleichen wir Religiosität mit anderen, nicht-religiösen Einstellungen. Wie bereits erwähnt, setzte eine genauere Analyse dieser Fragestellung streng genommen die Untersuchung von Eltern-Kind-Dyaden voraus. In Ermangelung entsprechender Daten vergleichen wir auf Aggregatebene, ob und wie sich der intergenerationale Wandel im Bereich der Religiosität vom Wandel im Bereich familienbezogener Werte unterscheidet. Letztere zeichnen sich laut Wertetransmissionsthese ebenfalls durch hohe intergenerationale Stabilität aus. Die nicht-religiösen *family integrity values* operationalisieren wir anhand der Einstellungen zur Berufstätigkeit der Mütter kleiner Kinder, zu den Fürsorgeverpflichtungen von Kindern gegenüber ihren im Alter auf Betreuung angewiesenen Eltern sowie zur Geschlechtergleichheit auf Basis einer modifizierten Gender-Equality-Scale nach Inglehart und Norris (2003).<sup>5</sup>

Im Anschluss daran untersuchen wir die These von der kompensatorischen Bedeutung der Religiosität. Dazu prüfen wir, ob man bei der zweiten Generation auf eine intensive Religiosität besonders unter denjenigen trifft, die sich durch eine geringe *strukturelle* und *soziale Assimilation* auszeichnen. Als Indikatoren für strukturelle Aufwärtsmobilität werden die allgemeinbildenden Schulabschlüsse (Umkodierung der CASMIN Klassifikation in „niedrig“ bei nicht beendeten oder elementaren Bildungsabschlüssen und in „höher“ bei höheren Bildungsabschlüssen)<sup>6</sup> und der Beschäftigungsstatus (erwerbs-

tätig, arbeitslos, in Ausbildung, Rentner/Hausfrau) in die Analyse einbezogen. Als Indikator für die soziale Assimilation wird in Ermangelung differenzierterer Indikatoren untersucht, ob die Befragten überwiegend deutsch oder überwiegend bzw. teilweise türkisch sprechen. Erfahrungsgemäß hängt diese eigentlich kognitive Assimilation eng mit der sozialen Assimilation zusammen (Leibold et al. 2006). Alter und Geschlecht werden als *Kontrollvariablen* in alle Analysen einbezogen.

#### 4. Empirische Befunde

Wir beginnen mit einem deskriptiven Überblick über die Verteilung der relevanten Variablen bei Türken der ersten und zweiten Einwanderergeneration und bei Deutschen (4.1).<sup>7</sup> Danach präsentieren wir nochmals das vor dem Hintergrund der klassischen Assimilationstheorie überraschende Explanandum unseres Beitrags (4.2) und untersuchen anschließend die empirische Relevanz der verschiedenen Erklärungsansätze für die intergenerationale Stabilität der Religiosität von in Deutschland lebenden Türkinnen und Türken (4.3).

##### 4.1 Nationalitäten- und Generationenunterschiede im Überblick

Die drei betrachteten Gruppen unterscheiden sich auf den ersten Blick deutlich in Bezug auf den jeweils ermittelten Anteil an Personen, die bei mindestens zwei der drei Indikatoren (regelmäßiger Besuch religiöser Veranstaltungen, hohe Bedeutung religiöser Zeremonien und religiöser Erziehungszie-

terschiede zwischen den Gruppen erforderlich. Während die meisten Türken der ersten Generation keinen oder nur einen Bildungsabschluss an der Grundschule erreicht haben, ist die Anzahl der Deutschen in dieser Kategorie sehr gering.

<sup>7</sup> Zur ersten Generation gehören die im Alter von über sechs Jahren nach Deutschland eingewanderten türkischen Migrantinnen und Migranten. Dies sind überwiegend die in den 1960er und 1970er Jahren zugewanderten Gastarbeiter, aber auch die seit dem Anwerbestopp im Zuge des Familiennachzugs und der Heiratsmigration zuwandernden Türkinnen und Türken. Zur zweiten Generation gehören die in Deutschland geborenen oder als Kinder zugewanderten Befragten türkischer Herkunft. Diese Gruppe ist zwar insgesamt jünger als die Angehörigen der ersten Generation, etliche haben aber mittlerweile das Erwachsenenalter erreicht, so dass die unterschiedlichen Sozialisationsbedingungen beider Gruppen auch unabhängig vom Alter untersucht werden können.

<sup>5</sup> Folgende vier Originalitems der Gender-Equality-Scale wurden in den GGS erhoben: (1) Männer sind bessere politische Führer als Frauen. (2) Wenn Arbeitsplätze knapp sind, sollten Männer in ihrem Anrecht auf einen Arbeitsplatz gegenüber Frauen bevorzugt werden. (3) Glauben Sie, dass für das persönliche Lebensglück einer Frau die Mutterschaft notwendig ist oder nicht? (Zustimmung niedrig kodiert). (4) Eine Frau wünscht sich ein Kind und möchte dieses als Alleinstehende ohne stabile Beziehung zu einem Mann erziehen. Stimmen Sie dieser Entscheidung zu oder lehnen Sie sie ab? Das fünfte Originalitem hingegen wurde nicht erhoben und daher durch folgendes Item ersetzt: Die Führung des Haushalts und die Erziehung der Kinder bieten genauso viel Zufriedenheit wie bezahlte Arbeit. Die so modifizierte (einfaktorielle) Gender-Equality-Scale hat ein Cronbach's Alpha von 0,59.

<sup>6</sup> Diese Grobunterscheidung ist auf Grund der großen Un-



**Tabelle 2** Operationalisierungen und Verteilungen der unabhängigen und abhängigen Variablen nach Generation und Nationalität (Mittelwerte, sofern nicht anders angegeben)

	Türken 1. Generation	Türken 2. Generation	Deutsche
N	2721	1161	8594
<i>abhängige Variablen</i>			
<i>Religiosität</i>			
Anteil Hochreligiöser (in %)	27	20	7
Besuch religiöser Veranstaltungen (1 = nie, 9 = täglich)	4,2	3,7	2,9
hohe Bedeutung religiöser Zeremonien (1 = stimme nicht zu, 5 = stimme sehr zu)	3,9	3,8	3,2
Anteil mit religiösen Erziehungszielen (in %)	30	26	5
<i>„Family integrity values“ (1 = stimme überhaupt nicht zu, 5 = stimme voll zu)</i>			
Kinder sollten alte Eltern zu sich nehmen	4,1	4,1	3,2
Kind leidet unter berufstätiger Mutter	3,9	3,6	3,0
Ablehnung Geschlechtergleichheit	3,5	3,1	2,6
<i>unabhängige Variablen</i>			
<i>Strukturelle Assimilation:</i>			
höherer Abschluss als Volks-/ Hauptschulabschluss (in %)	28	49	63
<i>Beschäftigungsstatus (in %)</i>			
erwerbstätig	42	47	52
arbeitslos	16	15	8
in Ausbildung	2	20	6
Rentner/Hausfrau, dauerhaft erkrankt	40	17	35
<i>Soziale Assimilation:</i>			
spricht ausschließlich/teils türkisch (in %)	80	51	
<i>Kontrollvariablen</i>			
Alter	42	28	49
Geschlecht: weiblich (in %)	48	45	54

Quelle: Generations and Gender Surveys 2005, 2006

le) hohe Zustimmungswerte aufweisen und die wir im Folgenden als „hochreligiös“ bezeichnen (vgl. Tabelle 2).

Angeht die bisherigen religionssoziologischen Datenlage ist es kaum überraschend, dass der Anteil der Hochreligiösen bei der deutschen Bevölkerung nur bei 7 Prozent liegt.<sup>8</sup> Bei den Türken der ersten und zweiten Generation liegt der entsprechende Anteil demgegenüber zwar mit 27 beziehungsweise 20 Prozent deutlich höher, die Hochreligiösen stellen aber auch hier eine Minderheit dar.

<sup>8</sup> Nach Daten des World Value Survey (2001) besuchen in Deutschland 16 Prozent der Bevölkerung mindestens einmal wöchentlich einen Gottesdienst (vgl. Norris/Inglehart 2004: 74).

Der Blick auf die Einzelindikatoren bestätigt diesen Befund, wobei die Gruppenunterschiede allerdings beim Indikator „religiöse Zeremonien“, der die Dimension privater religiöser Praxis misst, am geringsten ausfallen.

Die Verteilungen der zu Vergleichszwecken betrachteten nicht-religiösen Wertorientierungen, der *family integrity values*, zeigen zumindest für zwei der betrachteten Items sowohl Generationen- als auch Nationalitätenunterschiede. Eine gewisse Ausnahme bilden Einstellungen zur Pflege betreuungsbedürftiger Eltern; hier vertreten die in Deutschland geborenen Türken eine ebenso „familienorientierte“ Haltung wie die türkischen Einwanderer. Hinsichtlich der Einstellungen zur Geschlechtergleichheit und zur Berufstätigkeit von Müttern mit

kleinen Kindern zeigt die bivariate Analyse indes, dass die in Deutschland geborenen Türken zwar „liberaler“ als die türkischen Einwanderer, aber immer noch konservativer eingestellt sind als die Deutschen.

Die Indikatoren zur strukturellen Assimilation von Migranten bestätigen den bekannten Befund, dass diejenigen Türken, die in Deutschland geboren oder als Kinder immigriert sind, wesentlich häufiger einen höheren Schulabschluss erworben haben als die Türken der ersten Generation, obwohl sich weiterhin ein deutlicher Abstand zu den Deutschen zeigt. Auch hinsichtlich des Anteils der Berufstätigen nehmen die Angehörigen der zweiten Generation eine Zwischenstellung ein, während der Anteil der Arbeitslosen in dieser Gruppe trotz ihrer deutlich höheren Bildungsabschlüsse nahezu ebenso hoch ist wie bei der ersten Generation. Erwartungsgemäß ist ferner der Anteil derer, die ausschließlich oder zumindest teilweise türkisch sprechen, bei der ersten Generation deutlich höher als bei der zweiten Generation. Ein Blick auf demografische Merkmale bestätigt, wie ebenfalls zu erwarten, dass die zweite Generation jünger ist als die beiden anderen Bevölkerungsgruppen.

#### 4.2 Intergenerationale Stabilität der Religiosität bei türkischen Migranten

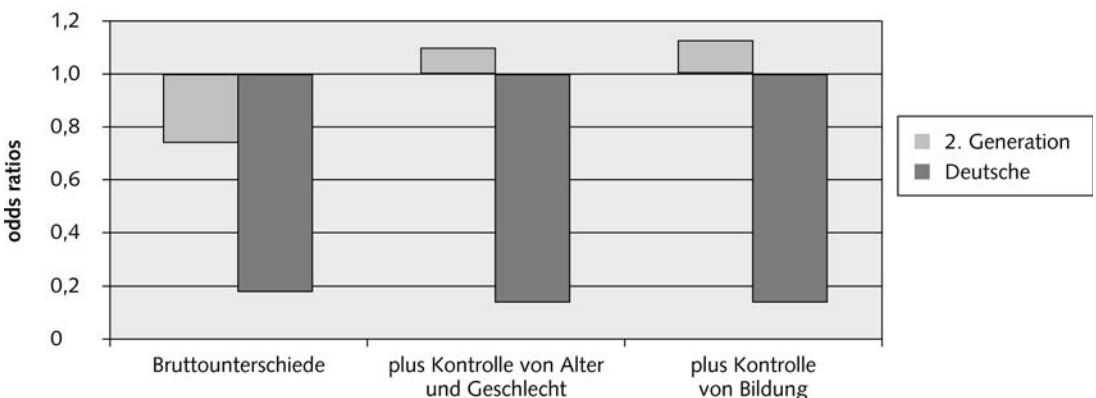
Die bivariaten Ergebnisse legen nahe, dass die zweite Einwanderergeneration insgesamt weniger religiös eingestellt ist als die erste. Wie Abbildung 1 dokumentiert, ist dieser augenscheinliche intergene-

rationale Wandel jedoch *ausschließlich* der unterschiedlichen Alterszusammensetzung der ersten und zweiten Generation türkischer Immigranten geschuldet (die Geschlechterverteilung ist in beiden Gruppen ähnlich, vgl. Tab. 2).

Wird dieser Alterszusammensetzung durch eine entsprechende Modellierung Rechnung getragen, ist die zweite Generation gemessen am Anteil der Hochreligiösen ebenso religiös, tendenziell sogar etwas religiöser als die erste. Während sich also unter Kontrolle der demografischen Zusammensetzung der Unterschied zwischen erster und zweiter Einwanderergeneration nivelliert, nimmt derjenige zwischen Türken und Deutschen leicht zu: Wären die Deutschen durchschnittlich ebenso jung wie die Türken der zweiten Generation, wären sie gemäß dem hier verwendeten Indikator sogar noch etwas weniger religiös. Berücksichtigt man darüber hinaus noch die unterschiedliche Bildungskomposition der drei Bevölkerungsgruppen, bleiben die Befunde dagegen weitgehend stabil.

Exkurs: Ist die intergenerationale Stabilität ein Artefakt?

Ein naheliegender Einwand gegen diesen Befund einer intergenerationalen Stabilität der Religiosität bei türkischen Muslimen lautet, dass es sich hierbei um ein Artefakt handelt, das den unterschiedlichen hohen und selektiven Einbürgerungsquoten bei erster und zweiter Generation geschuldet ist. Denn die Einbürgerungsquoten der Angehörigen der zweiten Generation liegen etwas über denen der ersten Generation, vor allem, wenn nur Erwachsene betrach-



Quelle: Eigene Berechnungen anhand der Daten der Generations- und Gender Surveys.

Anmerkungen: Alle Bruttounterschiede und alle Nationalitätenunterschiede sind statistisch hochsignifikant (1 % Niveau), die Nettounterschiede zwischen den Generationen sind statistisch nicht signifikant (5 % Niveau).

Abb. 1 Anteil der Hochreligiösen: Generationen- und Nationalitätenunterschiede (odds ratios)

tet werden, die sich unter Aufgabe ihrer alten Staatsbürgerschaft einbürgern lassen und somit bei einer Stichprobenziehung unter türkischen Staatsbürgerinnen und -bürgern nicht befragt werden können.<sup>9</sup> Überdies scheint eine hohe Religiosität die Einbürgerungsbereitschaft zu verringern (Diehl 2002).

Um diesem Einwand zu begegnen, haben wir unsere Berechnungen anhand von Daten zur Religiosität von Muslimen in Deutschland wiederholt, die kürzlich im Rahmen des so genannten „Religionsmonitors“ erhoben wurden und auch die Eingebürgerten erfassen.<sup>10</sup> Aufgrund der begrenzten Zahl an erklärenden Variablen ist dieser Datensatz zwar eher für deskriptive Analysen geeignet, unsere Ausgangsanomalie müsste sich mit ihm aber beschreiben lassen. Der Datensatz basiert nämlich auf einem elaborierten Erhebungsinstrument für Religiosität, der auch unsere drei Indikatoren (oder zumindest vergleichbare Variablen) enthält. So wurde nach der *Häufigkeit der Teilnahme am Gemeinschaftsgebet bzw. am Freitagsgebet*, den *Auswirkungen der Religiosität auf den Umgang mit wichtigen Lebensereignissen in der Familie wie Geburt, Heirat oder Tod* und den *Auswirkungen der Religiosität auf die Erziehung der Kinder* gefragt (5er Skalen von 1 = *nie* bzw. *gar nicht* bis 5 = *einmal in der Woche* bzw. *sehr*). Damit lässt sich prüfen, ob es sich bei unserem Befund von der intergenerationalen Stabilität der Religiosität lediglich um ein Artefakt handelt, das der ausschließlichen Befragung von Türkinnen und Türken (d.h. Personen mit türkischer Staatsbürgerschaft) in der türkischen Stichprobe des GGS geschuldet ist. Unsere Zusatzanalysen mit den Daten des Religionsmonitors zeigen, dass dies nicht der Fall ist, sondern dass unsere Ausgangsanomalie auch dann stabil bleibt, wenn sie mit Daten berechnet wird, denen eine andere Grundgesamtheit zugrunde liegt.

Die drei betrachteten Dimensionen der Religiosität weisen eine hohe Stabilität auf, unabhängig davon,

<sup>9</sup> Bei den über 18-jährigen türkischstämmigen Befragten, die unter Aufgabe ihrer alten Staatsbürgerschaft eingebürgert wurden, liegt die Einbürgerungsquote der ersten Generation bei 19, die der zweiten Generation bei 30 Prozent (eigene Berechnungen auf der Grundlage des Scientific Use Files des Mikrozensus 2005, gewichtet mit dem Standardhochrechnungsfaktor).

<sup>10</sup> Der „Religionsmonitor“ ist ein von der Bertelsmannstiftung initiiertes Survey mit Daten zur Religiosität in 21 Ländern. Religiosität wurde dabei mittels eines an Glock (1962) und Huber (2003) angelehnten differenzierten Erhebungsinstruments gemessen, das bei der im Folgenden zu Grunde gelegten Befragung von Muslimen in Deutschland (2008) verwendet wurde.

ob die Analysen auf in Deutschland lebende Befragte mit türkischem Pass beschränkt sind oder ob alle türkischstämmigen Befragten (d.h. auch Eingebürgerte) in die Analysen einbezogen werden (siehe die ergänzende Tabelle im Anhang). Zwar wird vor allem fallzahlenbedingt der Rückgang beim Besuch religiöser Veranstaltungen statistisch signifikant, wenn Eingebürgerte in die Analyse einbezogen werden. Allerdings ist der rückläufige Besuch religiöser Veranstaltungen nur bei den Frauen der zweiten Generation zu finden. Insgesamt ändert sich am zentralen Befund intergenerationaler Stabilität von Religiosität also auch bei Einbeziehung der Eingebürgerten recht wenig.

### 4.3 Ursachen der intergenerationalen Stabilität muslimischer Religiosität

Es sei an dieser Stelle betont, dass wir bislang ausschließlich den Anteil der „Hochreligiösen“ betrachtet haben, der über eine zwar multidimensionale, aber noch immer recht undifferenzierte Messung der Intensität von Religiosität berechnet wurde. Der Befund intergenerationaler Stabilität des Anteils der Hochreligiösen ist vor dem Hintergrund der klassischen Assimilationstheorie aber erklärungsbedürftig. Im Folgenden gehen wir entlang der oben erwähnten Erklärungsansätze näher auf mögliche Ursachen der intergenerationalen Stabilität muslimischer Religiosität ein.

#### Symbolische Religiosität?

Folgte man der Argumentation von Gans, so könnte sich hinter der generellen religiösen Stabilität ein Wandel der relativen Bedeutung einzelner Dimensionen von Religiosität verbergen. Vermuten könnte man bei der zweiten Generation einen Rückgang öffentlicher religiöser Praxis, etwa des regelmäßigen gemeinschaftlichen Moscheebesuchs, bei gleichzeitiger Zunahme einer privaten religiösen Praxis, die unter Minderung des zeitlichen Aufwandes und der sozialen Verbindlichkeit die individuelle Pflege kultureller Distinktionsmerkmale gestattet (vgl. Waters 1990). Um Aussagen darüber zu treffen, ob und in welchem Ausmaß eine solche Bedeutungsverschiebung von Religiosität den Eindruck von deren Stabilität im Generationenverlauf erzeugt, sind daher die entsprechenden Einzelindikatoren zu untersuchen, und zwar unter Berücksichtigung der unterschiedlichen soziodemographischen Zusammensetzung der drei Bevölkerungsgruppen. Tabelle 3 (vgl. Spalten 1 bis 4) dokumentiert die Ergebnisse logistischer bzw. linearer Regressionsmodelle zu

**Tabelle 3** Generationen- und Nationalitätenunterschiede in religiösen Verhaltensweisen und religiösen und familienbezogenen Einstellungen (logistische Regression [Erziehungsziele]: odds ratios; lineare Regressionen [alle anderen]: unstandardisierte B-Koeffizienten, p-Werte in Klammern)

	<i>Religiosität</i>			<i>Family Integrity Values</i>		
	Besuch religiöser Veranstaltungen	Bedeutung religiöser Zeremonien	religiöse Erziehungsziele	Kinder sollten alte Eltern zu sich nehmen	Kind leidet, wenn Mutter arbeitet	Ablehnung: Gendergleichheit
Gruppe – Ref.:						
1. Generation						
2. Generation	–0,18 (0,02)	0,12 (0,00)	1,05 (0,58)	–0,06 (0,09)	–0,15 (0,00)	–0,24 (0,00)
Deutsche	–1,48 (0,00)	–0,75 (0,00)	0,09 (0,00)	–0,88 (0,00)	–0,97 (0,00)	–0,88 (0,00)
Konstante (b)	3,06	3,32	–1,59	4,25	3,60	3,17
Zahl der Fälle	12291	12421	12305	12209	12272	12421
R <sub>2</sub> / Nagelk. R <sub>2</sub>	0,09	0,09	0,21	0,16	0,12	0,28

Quelle: Eigene Berechnungen anhand der Daten der Generations- and Gender Surveys.

Anmerkungen: Modelle wurden unter Kontrolle von Alter und Geschlecht berechnet. Statistisch signifikante Gruppenunterschiede sind grau unterlegt (5 %-Niveau).

den Gruppenunterschieden in den Einzelindikatoren von Religiosität. Letztere betrachten wir dabei auch insofern differenzierter, als wir die Indikatoren (mit Ausnahme der Erziehungsziele) als metrische Variablen in die Analyse einbeziehen. Die Analyse ist in vielerlei Hinsicht aufschlussreich.

Tatsächlich lässt sich nämlich für alle drei Einzelindikatoren ein jeweils anderes Muster erkennen: So nimmt der Besuch religiöser Veranstaltungen im Generationenverlauf ab.<sup>11</sup> Dabei zeigen hier nicht tabellarisch dargestellte Analysen, dass es diesbezüglich einen deutlichen Geschlechterunterschied gibt (dies haben auch die im Exkurs dargestellten Analysen auf der Grundlage der Daten des Religionsmonitors gezeigt): Bei den Frauen nimmt die öffentliche religiöse Praxis signifikant ab ( $B = -0,32$ ; Standardfehler = 0,11), während bei den Männern kein Rückgang zu verzeichnen ist ( $B = -0,11$ ; Standardfehler = 0,10). Aus diesem Befund kann man allerdings nicht den Schluss ziehen, dass die Religiosität der Frauen insgesamt stärker zurückginge als die der Männer, sind es doch primär die weiblichen Befragten der zweiten Generation, die für den Befund der im Generationenverlauf *zunehmenden* Bedeutung lebenszyklischer religiöser Zeremonien

verantwortlich sind (Frauen:  $B = 0,18$ ; Standardfehler = 0,06; Männer:  $B = 0,07$ ; Standardfehler = 0,05). Bedeutet dies, dass Religiosität bei den jungen türkischen Frauen einen eher „symbolischen“ Charakter im Sinne Gans' annimmt, während sie bei den jungen türkischen Männern ihre Relevanz für die praktische Lebensführung behält? Gegen diese zunächst naheliegende Interpretation spricht, dass die Bedeutung religiöser Erziehungsziele bei *beiden* Geschlechtern im Generationenverlauf nahezu stabil bleibt; Religion als eines der drei wichtigsten Erziehungsziele für die eigenen Kinder zu sehen, deutet kaum auf einen rein symbolischen Umgang mit dem Islam hin.

Insgesamt zeigt die nach Dimensionen differenzierte Betrachtung des generationalen Wandels von Religiosität, dass die in Deutschland lebenden türkischen Migranten der zweiten Generation von einer rein symbolischen Religiosität weit entfernt sind: Religiosität ist keineswegs auf den Privatbereich, die zeremonielle Begleitung wichtiger Lebensereignisse und einige Feiertage beschränkt. Gerade der regelmäßige Moscheebesuch, der für die in Deutschland aufgewachsenen jungen türkischen Männer eine ebenso wichtige Rolle spielt wie für deren Vätergeneration, deutet vielmehr auf die bleibende gemeinschaftliche und öffentliche Bedeutung des Islam hin. Dafür spricht auch die große Bedeutung, die der Weitergabe der Religiosität an die eigenen Kinder bei beiden Geschlechtern beigemessen wird.

<sup>11</sup> Wird lediglich der Anteil der diesem Indikator zufolge Hochreligiösen betrachtet (d. h. derjenigen, die mindestens einmal pro Woche eine religiöse Veranstaltung besuchen), zeigt sich insofern ein etwas anderes Muster, als dieser bei gemeinsamer Betrachtung beider Geschlechter stabil bleibt. Differenziert nach Geschlecht nimmt er jedoch – wie auch der Mittelwert des Veranstaltungsbesuchs – bei den Frauen ab und bei den Männern nicht.

### Religiöse Tradierung als Spezialfall der Wertestabilität in Migrantenfamilien?

Gerade der letztgenannte Einzelbefund steht in Übereinklang mit dem in der Forschung zu Eltern-Kind-Dyaden umfassend dokumentierten Phänomen, dass die Weitergabe kultureller Werte für türkische Familien eine hohe Priorität besitzt. Dies führt unmittelbar zu der Frage, inwieweit die intergenerationale Stabilität von Religiosität lediglich einen Spezialfall allgemein stabiler Wertetransmission darstellt. Tatsächlich deuten bereits die in Tabelle 2 präsentierten Verteilungen darauf hin, dass intergenerationaler Wandel auf der Verhaltensebene (Bildung und Sprache) weitaus größer ist als auf der Ebene religiöser und familienbezogener Einstellungen. Die genauere Analyse anhand multivariater Modelle zeigt indessen, dass es auch bei den verschiedenen Einstellungen unterschiedlich starke Generationendifferenzen gibt. Wir vergleichen daher den oben bereits beschriebenen generationalen Wandel von Religiosität mit demjenigen der *family integrity values* (vgl. Tabelle 3, die letzten drei Spalten).

Dabei zeigt sich, dass die Einstellungen zu religiösen Zeremonien und Erziehungszielen insgesamt eine deutlich höhere Stabilität aufweisen als die *family integrity values*. Zwei der drei Indikatoren für letztere unterliegen zumindest in der „Aggregatbetrachtung“ einem auch statistisch signifikanten generationalen Wandel, der bei den Einstellungen zur Gleichbehandlung von Frauen am stärksten ausgeprägt ist; beim dritten Indikator, den Einstellungen zur Betreuung hilfebedürftiger Eltern, zeigt sich dagegen eine sehr hohe intergenerationale Stabilität. Die Befunde zur Religiosität bestätigen die Wertetransmissionstheorie also zunächst einmal insofern, als primär einstellungsbezogene Indikatoren der Religiosität (vor allem religiöse Erziehungsziele) stabiler sind als verhaltensbezogene Indikatoren (Moscheebesuch). Einstellungen sind offenbar weniger „opportunitätengesteuert“ als Verhaltensmuster, so dass eine ungebrochene Internalisierung aufnahmegesellschaftlicher Einstellungen und Werte nicht unbedingt zu erwarten ist. Trotzdem bleibt die Frage offen, warum von allen hier betrachteten Einstellungen gerade die *religiösen* im Generationenverlauf keinerlei Bedeutungsverlust erfahren, sondern – wie die Zustimmung zur Bedeutung religiöser Zeremonien – teilweise sogar an Bedeutung gewinnen. Die Wertetransmissionsforschung scheint insofern eine partielle, aber keine umfassende Erklärung der Stabilität von Religiosität zwischen erster und zweiter Generation türkischer Migranten geben zu können.

### Religiosität als Kompensationstrategie?

Ein Erklärungsansatz ganz anderer Art besagt, dass bleibende oder sogar zunehmende Bedeutung ethnischer Identitäten auf soziale Mobilitätsblockaden und Erfahrungen der Diskriminierung im Aufnahmekontext zurückzuführen ist. Die religiöse Partizipation und Identifikation gerade der zweiten Einwanderergeneration könnte dabei die Funktion besitzen, den Mangel an sozialem Status und sozialer Anerkennung mit einer verstärkten Ethnisierung zu kompensieren. Dieses Argument impliziert folgende Vorhersagen über den Charakter der Religiosität im Generationenverlauf: Erstens müssten auch die „sozial anspruchsvollen“ Dimensionen der Religiosität ihre Bedeutung behalten; dies haben unsere empirischen Befunde bereits bestätigt (im Hinblick auf den Moscheebesuch allerdings nur für die jungen türkischen Männer). Zweitens müsste sich eine starke Religiosität, wenn sie denn tatsächlich eine kompensatorische Funktion erfüllt, vor allem bei denjenigen Befragten finden lassen, die kaum Zugang zu Status und sozialen Netzwerken der Aufnahmegesellschaft gefunden haben, mit anderen Worten, deren strukturelle und soziale Assimilation wenig fortgeschritten ist. Da eine derartige Argumentation in der Literatur vor allem als Erklärung starker, wenn nicht fundamentalistischer Religiosität vertreten wird (vgl. nur Heitmeyer et al. 1997), betrachten wir in den folgenden Analysen wieder die Teilgruppe der Hochreligiösen unter den Türken und Deutschen im Vergleich zu den wenig oder gar nicht religiösen Befragten (vgl. Tab. 4).

Dazu analysieren wir anhand einfacher logistischer Regressionsmodelle zunächst den Zusammenhang zwischen Bildungsniveau und Beschäftigungsstatus einerseits und der Intensität der Religiosität andererseits, und zwar für die drei betrachteten Gruppen separat. Anhand eines gemeinsamen Modells können wir dabei klären, ob unser Explanandum auch bei einer umfassenderen Kontrolle sozialstruktureller Unterschiede der drei Gruppen stabil bleibt. In der weiteren Analyse konzentrieren wir uns auf die Gruppe der Türken, um den Zusammenhang zwischen sozialer Assimilation und Religiosität untersuchen zu können. Auch hier berechnen wir neben den separaten Modellen ein Gesamtmodell, um zu prüfen, ob unter Kontrolle der sozialen Assimilation überhaupt noch generationale Stabilität in der Religiosität gegeben ist. Um schließlich zu klären, ob diese vor allem auf die Teilgruppe der wenig assimilierten Türken der zweiten Generation zurückzuführen ist, berechnen wir schließlich ein Modell mit einem Interaktionsterm aus „Assimilationsstatus“ und Generationenzugehörigkeit.

**Tabelle 4** Einflussgrößen der Religiosität (logistische Regressionen, odds ratios, p-Werte in Klammern)

	strukturelles Assimilationsmodell				str.-kog.-soz. Assimilationsmodell			
	1. Gen.	2. Gen.	Deutsche	Gesamt	1. Gen.	2. Gen.	Gesamt	Gesamt mit Interaktion
Gruppe (Referenz: 1. Generation)								
2. Generation				1,13 (0,18)			1,07 (0,53)	0,87 (0,37)
Deutsche				0,15*** (0,00)				
Alter	1,02*** (0,00)	1,00 (0,62)	1,03*** (0,00)	1,02*** (0,00)	1,02*** (0,00)	1,01 (0,58)	1,02*** (0,00)	1,02*** (0,00)
Geschlecht: weibl.	0,60*** (0,00)	0,64** (0,02)	1,06 (0,49)	0,77*** (0,00)	0,73*** (0,00)	0,71** (0,03)	0,71*** (0,00)	0,71*** (0,00)
<i>Strukturelle Assimilation:</i>								
Schulabschluss: höherer Abschluss (als Volks-/Haupt- schulabschluss)	1,03 (0,79)	0,76* (0,08)	0,84* (0,06)	0,88* (0,04)	1,00 (0,94)	0,78* (0,09)	0,93 (0,41)	0,93 (0,39)
Beschäftigungsstatus (Referenz erwerbstätig)								
arbeitslos	0,89 (0,38)	1,07 (0,76)	0,65* (0,09)	0,92 (0,39)				
in Ausbildung	0,53 (0,15)	0,94 (0,79)	1,56 (0,13)	1,02 (0,89)				
Rentner/Hausfrau	1,42*** (0,00)	1,51* (0,08)	1,54*** (0,00)	1,42*** (0,00)				
<i>Soziale Assimilation:</i>								
spricht ausschließlich/ teils-teils türkisch					1,20 (0,14)	1,63*** (0,00)	1,33*** (0,00)	1,16 (0,59)
2. Generation * spricht ausschließlich/ teils-teils türkisch								1,37* (0,09)
Konstante (b)	0,18	0,29	0,01	0,13	0,14	0,23	0,14	0,15
Zahl der berücksichtigten Fälle	2640	1088	8398	12126	2669	1103	3772	3772
Nagelkerke R <sub>2</sub>	0,04	0,02	0,06	0,16	0,04	0,03	0,04	0,04

Quelle: Eigene Berechnungen anhand der Daten der Generations and Gender Surveys.

Anmerkungen: Statistische Signifikanz auf dem \*\*\* 1 %-Niveau, \*\* 5 %-Niveau, \*10 % Niveau.

Die Einzelmodelle für alle drei Gruppen zeigen nur schwache empirische Evidenzen für die These, dass intensive Religiosität eine Domäne der gesellschaftlichen „Verlierer“ ist. So ist in keiner der drei Gruppen der Anteil der Religiösen unter den Arbeitslosen besonders hoch. Zudem findet sich zwar bei der zweiten Generation ein etwas deutlicher ausgeprägter negativer Zusammenhang zwischen Bildung und Religiosität als bei den anderen beiden Gruppen, dieser ist allerdings nicht besonders stark und stellt – wie gerade der Vergleich mit der deutschen Kontrollgruppe zeigt – nur bedingt ein Spezifikum der jungen Türken dar. Wenn die Hochreligiösen

überhaupt in einem spezifischen sozialstrukturellen Milieu anzutreffen sind, dann in dem der Rentner und Hausfrauen. Dafür spricht auch die schwache Erklärungskraft der berechneten Modelle, die bei der zweiten Generation sogar noch etwas schwächer ausfällt als bei der ersten. Das Gesamtmodell bestätigt nochmals die hohe intergenerationale Stabilität der Religiosität.

Die Einzelmodelle mit der zusätzlichen unabhängigen Variable „soziale Assimilation“ erhärten dagegen den aus der Forschung bekannten Befund, dass zwischen der Verwendung der deutschen Sprache

und der Religiosität ein enger negativer Zusammenhang existiert (vgl. Brettfeld/Wetzels 2003, Leibold et al. 2006). Der für diesen Zusammenhang maßgebliche kausale Mechanismus ist allerdings unklar. Einerseits könnte die enge Einbindung in religiös-ethnische Netzwerke die deutsche Sprachkompetenz und -performanz und mithin die soziale Eingliederung negativ beeinträchtigen, andererseits mag eine geringe soziale Einbindung in die Mehrheitsgesellschaft den Rückzug in religiös-ethnische Netzwerke attraktiver erscheinen lassen, weil diese soziale Anerkennung für herkunftslandspezifische kulturelle Ressourcen versprechen. Festzuhalten bleibt indessen, dass der negative Zusammenhang zwischen sozialer Assimilation und starker Religiosität bei der zweiten Generation stärker ausgeprägt ist als bei der ersten Generation.

Das aber wirft die Frage auf, ob diese sozial wenig assimilierte Teilgruppe der Einwanderer der zweiten Generation den Anteil der Hochreligiösen im Generationenverlauf so stabil bleiben lässt. Die Einbeziehung eines Interaktionsterms aus sozialer Assimilation und Zugehörigkeit zur zweiten Generation zeigt, dass dies *nicht* der Fall ist. Dieser ist zwar erwartungsgemäß (marginal) statistisch signifikant ( $p=,09$ ), der Haupteffekt der Generationenzugehörigkeit deutet aber ( $B=,86$ ) trotz seines „Richtungswechsels“ immer noch auf eine hohe intergenerationale Stabilität intensiver Religiosität hin.

## 5. Religiosität in („säkularen“) Einwanderungsgesellschaften – Fazit und Ausblick

Der Ausgangspunkt dieses Beitrags war der im Lichte der klassischen Assimilationstheorie überraschende Befund, dass die Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf eine hohe Stabilität aufweist. Unsere Analysen zeigen, dass sich für jeden der alternativen Erklärungsansätze partielle Evidenzen finden lassen. Für die Theorie der *symbolischen Religiosität* spricht, dass insgesamt der regelmäßige Moscheebesuch, also diejenige öffentliche religiöse Praxis, die ein vergleichsweise hohes zeitliches und soziales Engagement erfordert, tatsächlich am stärksten zurückgeht, wohingegen biografiebezogene religiöse Rituale bei den in Deutschland geborenen Türken ihre hohe Bedeutung behalten. Die unterschiedliche Entwicklung in der Häufigkeit des Moscheebesuchs von Männern und Frauen und die zentrale Rolle, die der Religion bei der Kindererziehung beigemessen wird, zeigen aber, dass dieses Konzept auf die hier untersuchte Gruppe nur sehr begrenzt übertragbar ist.

Hinsichtlich der These von der allgemein hohen *Wertestabilität in Migrantenfamilien* konnten wir nachweisen, dass die intergenerationale Stabilität im Bereich religiöser Einstellungen insofern keine ausgesprochene Anomalie darstellt, als sich auch bei nicht-religiösen familienrelevanten Einstellungen eine recht hohe Übereinstimmung zwischen Türken der ersten und zweiten Generation feststellen lässt. Auch vor dem Hintergrund neuerer Theorien der segmentierten Assimilation (Portes/Rumbaut 2001) ist mit Ungleichzeitigkeiten von Assimilation in ihren verschiedenen Dimensionen zu rechnen. Generationale Wandlungsprozesse in Richtung einer strukturellen, sozialen und kognitiven Assimilation sind durchaus mit intergenerationaler Stabilität im Bereich der für den Erhalt familialer und ethnischer Gemeinschaft wichtigen Einstellungen, Werte und ethnischen Identitäten vereinbar, und dass Religion eine wichtige Rolle für eine derartige „selektive Akkulturation“ spielen kann, liegt auf der Hand (vgl. Warner 2007). Gleichwohl bleibt erklärungsbedürftig, warum Religiosität eine im Vergleich zu anderen Werteinstellungen *besonders hohe* intergenerationale Stabilität, bei Männern selbst im Bereich der Dimension öffentlicher religiöser Praxis, aufweist.

Was nun drittens die These von der *kompensatorischen Funktion* der Religiosität angeht, hat sich gezeigt, dass die Attraktivität religiöser Identifikationen für in Deutschland aufgewachsene Einwanderer, die im Bildungssystem wenig erfolgreich sind und wenige Kontakte zu Mehrheitsangehörigen haben, tatsächlich etwas höher ausfällt als für diejenigen jungen Türken, deren strukturelle und soziale Assimilation weiter fortgeschritten ist. Insofern als sich dieser Zusammenhang bei der ersten Einwanderergeneration nicht im gleichen Maße findet, scheint die Religiosität der zweiten Einwanderergeneration tatsächlich weniger „diffus“ und etwas stärker sozialstrukturell verankert zu sein. Dennoch gibt es keine Anzeichen dafür, dass die Gruppe der wenig Assimilierten die intergenerationale Stabilität der Religiosität hinlänglich erklärt. Man könnte allerdings einwenden, dass die hier gewählten Indikatoren sozialstruktureller Eingliederung keinen Rückschluss auf subjektive Erfahrungen der Diskriminierung zulassen, die womöglich der eigentliche Antrieb für „reaktive“ Formen der Religiosität sind (vgl. auch Schiffauer 2004).

Die begrenzte Erklärungskraft der hier diskutierten Theorien deutet darauf hin, dass Intensität, Form und Inhalt individueller Religiosität womöglich auch etwas mit makrosozialen Kontexten zu tun haben, die bislang kaum thematisiert wurden. Zu-

nächst wäre natürlich der transnationale Charakter islamischer Gemeinschaften in Rechnung zu stellen (Levitt 2003, Bowen 2004). Der hohe Grad transnationaler Orientierungen in Moscheegemeinden könnte erklären, dass gerade bei den Hochreligiösen die im Eingliederungsprozess ansonsten zu vermutenden Säkularisierungstendenzen ausbleiben. Mindestens ebenso wichtig dürften jedoch institutionelle Rahmenbedingungen der Aufnahmegesellschaft sein. Die Bedeutung solcher länderspezifischen Kontexte für individuelle Religiosität wird insbesondere dadurch nahegelegt, dass Untersuchungen türkischer Einwanderer in Frankreich und den Niederlanden *durchaus* einen Rückgang an Religiosität konstatieren (Tribalat 1995, Phalet et al. 2008). Aus der qualitativen Forschung sind länderspezifische Formen muslimischer Religiosität ohnehin bekannt (vgl. nur Tietze 2001). Zwei makrosoziologische Erklärungsvarianten für die intergenerationale Stabilität von Religiosität bei türkischen Migranten in Deutschland wären denkbar.

Eine *erste* Erklärungsvariante könnte an die so genannten „new religious economics“ anknüpfen. Diese interpretieren die religiöse Vitalität, typischerweise gemessen an Mitgliedschaft und Partizipation, in erster Linie als Folge der Angebotsqualität auf dem religiösen Markt, die ihrerseits erstens auf den (politischen) Regulierungsgrad und zweitens auf den Diversifizierungsgrad des religiösen Feldes zurückzuführen ist (vgl. Warner 1993, zur Kritik u.a. Pollack 2008). Je stärker die Freiheit und die Konkurrenz religiöser „Firmen“, ihre „Güter“ kundenbezogen anzubieten, so die Kernthese, desto besser das religiöse Angebot und desto höher individuelle (praktische) Religiosität. Tatsächlich haben Chaves et al. (1994) entlang dieser Argumentationslinie zu zeigen versucht, dass unter Kontrolle von schichtungsbezogenen Faktoren Muslime in Einwanderungsgesellschaften mit niedriger staatlicher Regulierung von Religion (beispielsweise den USA, den Niederlanden oder Frankreich) gemessen an der Häufigkeit von Pilgerfahrten nach Mekka eine höhere (praktische) Religiosität aufweisen als in Gesellschaften mit starker Regulierung des religiösen Feldes (beispielsweise Italien, Belgien oder Deutschland). Abgesehen davon, dass Chaves et al. keinerlei Aussagen über die intergenerationale Stabilität von Religiosität treffen, sind ihre Befunde aber deswegen nicht zuverlässig, weil muslimische Einwanderer über Staatsangehörigkeit identifiziert werden – was angesichts der heterogenen Einbürgerungsregime ein für vergleichende Studien gänzlich ungeeignetes Kriterium ist. Die Unterschiede zwischen unseren Befunden für Deutschland und denje-

nigen von Phalet et al. (2008) für die Niederlande lassen sich durch den Regulierungsgrad jedenfalls nicht erklären. Plausibel wäre allerdings, die anhaltende muslimische Religiosität auf die hohe Diversifizierung zurückzuführen, die den türkisch geprägten Islam in Deutschland mit seinen konkurrierenden Gruppierungen, Vereinen und Verbänden charakterisiert (vgl. nur Schiffauer 2000). Auch Tendenzen formaler Organisationsbildung der islamischen Religionsanbieter, die in den letzten Jahrzehnten aufgrund entsprechender Anreize und Forderungen der deutschen Religionspolitik zugenommen haben, könnten anderweitigen Säkularisierungstendenzen entgegenwirkt haben.

Während eine an den „new religious economics“ orientierte Erklärungsvariante die Markförmigkeit des religiösen Feldes akzentuierte, würde eine *zweite* Erklärungsvariante die politisch-rechtliche Regulierung dieses Feldes hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Symbolisierung kollektiver nationaler Identität betrachten. Dass, wie einleitend angemerkte, Religion in europäischen Gesellschaften – trotz deren anhaltend hoher Säkularisierung – eine stärkere symbolische Grenze markiert als in den USA, dokumentiert sich insbesondere in den historisch gewachsenen Kooperationsbeziehungen von Staaten und Kirchen sowie den bis heute erkennbaren konfessionellen Hintergründen nationaler Identitäten (Koenig 2007, Casanova 2006). Gerade in Deutschland ist trotz verfassungsrechtlich garantierter religiöser Neutralität des Staates die christliche Prägung des öffentlichen Raumes unverkennbar. So hat kürzlich eine Reihe von Bundesländern in ihrer Gesetzgebung zum Kopftuchverbot für beamtete Lehrerinnen ausdrücklich die „christlich-abendländische“ Prägung von Staat und Schule bekräftigt. Unterschiedliche religiöse Zugehörigkeiten bilden hier eine nur schwer zu überbrückende „bright boundary“, die, anders als „blurred boundaries“, identifikative Assimilation erheblich erschwert (Alba 2005: 31ff.). Insbesondere in den 1980er und 1990er Jahren dürfte sich Deutschland, zumal angesichts seiner im Vergleich etwa mit den Niederlanden restriktiven Migrations- und Integrationspolitik, für muslimische Einwanderer als nur vermeintlich „säkulare“ Gesellschaft dargestellt haben, die ihnen einen gleichberechtigten Mitgliedschaftsstatus verwehrte. Die intergenerationale Stabilität von Religiosität könnte, so gesehen, auch auf symbolische Assimilationsbarrieren hinweisen.

Um diese hier nur skizzierten makrosoziologischen Erklärungsvarianten zu prüfen, wären internationale Datensätze erforderlich, die nicht nur den für einen Generationenvergleich nötigen Anforderungen



genügen, sondern auch kontextsensible Operationalisierungen muslimischer Religiosität enthalten müssten. In Ermangelung solcher Daten war es in diesem Aufsatz zunächst unser Anliegen, die in der Migrationsforschung üblichen Erklärungsansätze

generationalen Wandels auf ihre Tragfähigkeit zu untersuchen, die jene religionspolitischen Kontexteffekte weniger stark in den Vordergrund rücken. Dass auch hier noch erheblicher Forschungsbedarf besteht, sollte deutlich geworden sein.

## Anhang

### Berechnungen anhand der Daten des „Religionsmonitors“ für türkische und türkische und türkischstämmige Befragte

**Tabelle A1** Generationenunterschiede in religiösen Verhaltensweisen und religiösen Einstellungen (lineare Regressionen; unstandardisierte B Koeff., p-Werte in Klammern)

	Teilnahme am Gemeinschaftsgebet <sup>12</sup>		Auswirkungen der Religiosität auf Umgang mit Lebensereignissen		Auswirkungen der Religiosität auf die Kindererziehung	
	nur Türken	Türken und türkisch-stämmige Deutsche	nur Türken	Türken und türkisch-stämmige Deutsche	nur Türken	Türken und türkisch-stämmige Deutsche
Gruppe – Ref.:						
1. Generation						
2. Generation	–0,17 (0,16)	–0,19 (0,04)	0,08 (0,46)	0,09 (0,26)	0,03 (0,77)	0,02 (0,82)
Konstante (b)	5,17	5,06	4,11	3,97	3,79	3,77
Zahl der Fälle	877	1494	849	1451	797	1363
R <sub>2</sub>	0,18	0,17	0,04	0,03	0,02	0,02

Quelle: Eigene Berechnungen anhand der Daten des Religionsmonitors.

Anmerkungen: Modelle wurden unter Kontrolle von Alter und Geschlecht berechnet. Statistisch signifikante Gruppenunterschiede sind grau unterlegt (5 %-Niveau).

## Literatur

- Alba, R.D., 1990: *Ethnic Identity. The Transformation of White America*. New Haven: Yale University Press.
- Alba, R.D., 2005: Bright vs. Blurred Boundaries: Second-Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies* 28: 20–49.
- Alba, R.D. / Nee, V., 2003: *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- Böltken, F., 2000: Soziale Distanz und räumliche Nähe – Einstellungen und Erfahrungen im alltäglichen Zusammenleben von Ausländern und Deutschen im Wohngebiet. S. 147–194 in: R.D. Alba / P. Schmidt / M. Was-

mer (Hrsg.), *Blickpunkt Gesellschaft 5. Deutsche und Ausländer: Freunde, Fremde oder Feinde? Empirische Befunde und theoretische Erklärungen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Boos-Nünning, U. / Karakasoglu, Y., 2005: Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund. Münster: Waxmann.

Bowen, J.R., 2004: Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30: 879–894.

Brettfeld, P. / Wetzels, K., 2003: Auge um Auge, Zahn um Zahn? Migration, Religion und Gewalt junger Menschen. Eine empirisch-kriminologische Analyse der Bedeutung persönlicher Religiosität für Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln muslimischer junger Migranten im Vergleich zu Jugendlichen anderer religiöser Bekenntnisse. Münster: Lit.

Brettfeld, P. / Wetzels, K., 2007: *Muslims in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen. Berlin: Bundesministerium des Inneren.

Casanova, J., 2006: *Einwanderung und der neue religiöse*

<sup>12</sup> Wird lediglich der Anteil der diesem Indikator zufolge Hochreligiösen betrachtet (d.h. derjenigen, die mindestens einmal pro Woche eine religiöse Veranstaltung besuchen), zeigt sich insofern ein etwas anderes Muster, als dieser bei gemeinsamer Betrachtung beider Geschlechter stabil bleibt. Differenziert nach Geschlecht nimmt er jedoch – wie auch der Mittelwert des Veranstaltungsbesuchs – bei den Frauen ab und bei den Männern nicht.

- Pluralismus. Ein Vergleich zwischen EU und den USA. *Leviathan* 34: 305–320.
- Chaves, M. / Schraeder, P.S. / Sprindys, M., 1994: State Regulation of Religion and Muslim Religious Vitality in the Industrialized West. *The Journal of Politics* 56: 1087–1097.
- Coenders, M. / Lubbers, M. / Scheepers, P., 2005: Majority populations' Attitudes Towards Migrants and Minorities. Report for the European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. Wien: EUMC.
- Diehl, C., 2002: Wer wird Deutsche/r und warum? Bestimmungsfaktoren der Einbürgerung türkisch- und italienischstämmiger junger Erwachsener. *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft* 27: 285–312.
- Diehl, C. / Blohm, M., 2008: Die Entscheidung zur Einbürgerung: Optionen, Anreize und identifikative Aspekte. S. 437–464 in: F. Kalter (Hrsg.), *Migration, Integration und ethnische Grenzziehungen*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft* 48. Wiesbaden: VS.
- Diehl, C. / Koenig, M. / Rückdeschel, K., 2009: Religiosity and Gender Equality – Comparing Natives and Muslim Migrants in Germany. *Ethnic and Racial Studies* 32: 278–301.
- Diehl, C. / Schnell, R., 2006: ‚Reactive Ethnicity‘ or ‚Assimilation‘? Statements, Arguments, and First Empirical Evidence for Labor Migrants in Germany. *International Migration Review* 40: 786–816.
- Eilers, K. / Seitz, C. / Hirschler, K., 2008: Religiousness among young Muslims in Germany. S. 83–115 in: A. Al-Hamarnah / J. Thielmann (Hrsg.), *Islam and Muslims in Germany*. Leiden & Boston: Brill.
- Esser, H., 2008: Assimilation, ethnische Schichtung oder selektive Akkulturation? Neuere Theorien der Eingliederung von Migranten und das Modell der intergenerationalen Integration. S. 81–107 in: F. Kalter (Hrsg.), *Migration, Integration und ethnische Grenzziehungen*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft* 48. Wiesbaden: VS.
- Ette, A. / Hullen, G. / Leven, I. / Ruckdeschel, K., 2007: Generations and Gender Survey. Dokumentation der Befragung von türkischen Migranten in Deutschland. Wiesbaden: Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung.
- Foner, N. / Alba, R., 2008: Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? *International Migration Review* 42: 360–392.
- Frick, J.R., 2004: Integration von Migranten in Deutschland auf Basis national und international vergleichbarer Mikrodaten im Auftrag des Sachverständigenrats für Zuwanderung und Integration. Berlin: Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung (DIW). [http://www.baf.l.de/template/zuwanderungsrate/expertisen\\_2004/expertise\\_frick.pdf](http://www.baf.l.de/template/zuwanderungsrate/expertisen_2004/expertise_frick.pdf)
- Fuchs-Heinritz, W., 2000: ‚Religion‘. S. 157–180 in: A. Fischer / Y. Fritzsche / W. Fuchs-Heinritz / R. Münchmeier (Hrsg.), *Jugend 2000*. 13. Shell Jugendstudie. Opladen: Leske + Budrich.
- Gans, H.J., 1979: Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. *Ethnic and Racial Studies* 2: 1–20.
- Gans, H.J., 1994: Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation. *Ethnic and Racial Studies* 17: 577–592.
- Gerhards, J., 2005: Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union – Ein Vergleich zwischen Mitgliedsstaaten, Beitrittskandidaten und der Türkei. Wiesbaden: VS.
- Glock, C.Y., 1962: On the Study of Religious Commitment. *Religious Education* 57: 98–110.
- Granato, N. / Kalter, F., 2001: Die Persistenz ethnischer Ungleichheiten auf dem deutschen Arbeitsmarkt. Diskriminierung oder Unterinvestition in Humankapital? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 53: 497–520.
- Haug, S., 2003: Interethnische Freundschaftsbeziehungen und soziale Integration. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55: 716–736.
- Heitmeyer, W. / Müller, J. / Schröder, H., 1997: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hoffmann-Nowotny, H.-J. / Hämmig, O. / Stolz, J., 2001: Desintegration, Anomie und Anpassungsmuster von Zuwanderern der zweiten Generation in der Schweiz. *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft* 26: 377–387.
- Huber, S., 2003: Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität. Opladen: Leske + Budrich.
- Idema, H. / Phaet, K., 2007: Transmission of Gender-Role Values in Turkish-German Migrant Families: The Role of Gender, Intergenerational and Intercultural Relations. *Zeitschrift für Familienforschung* 19: 71–105.
- Inglehart, R. / Norris, P., 2003: *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keckes, R. / Wolf, C., 1995: Christliche Religiosität: Dimensionen, Meßinstrumente, Ergebnisse. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47: 494–515.
- Klinkhammer, G., 2000: Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: diagonal.
- Koenig M., 2005: Incorporating Muslim Immigrants in Western Nation States – A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany. *Journal for International Migration and Integration* 6: 219–234.
- Koenig, M., 2007: Europeanizing the Governance of Religious Diversity – Islam and the Transnationalization of Law, Politics and Identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33: 911–932.
- Kristen, C. / Granato, N., 2004: Bildungsinvestitionen in Migrantenfamilien. S. 123–141 in: K.J. Bade / M. Bommes (Hrsg.), *Migration-Integration-Bildung*. Osnabrück: IMIS.
- Leibold, J. / Kühnel, S. / Heitmeyer, W., 2006: Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik? *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1: 3–10.
- Levitt, P., 2003: You Know, Abraham Really was the First

- Immigrant: Religion and Transnational Migration. *International Migration Review* 37: 847–873.
- Nauck, B., 1989: Intergenerational Relationships in Families from Turkey and Germany. *European Sociological Review* 5: 251–274.
- Nauck, B., 1995: Educational Climate and Intergenerational Transmission in Turkish Families: A Comparison of Migrants in Germany and Non-Migrants. S. 67–85 in: P. Noak / M. Hofer / J. Youniss (Hrsg.), *Psychological Responses to Social Change. Human Development in Changing Environment*. Berlin: de Gruyter.
- Nauck, B., 2000: Eltern-Kind-Beziehungen in Migrantenfamilien – ein Vergleich zwischen griechischen, italienischen, türkischen und vietnamesischen Familien in Deutschland. S. 347–392 in: Sachverständigenkommission 6. Familienbericht (Hrsg.), *Empirische Beiträge zur Familienentwicklung und Akkulturation*. Materialien zum 6. Familienbericht. Opladen: Leske + Budrich.
- Nauck, B., 2007: Immigrant Families in Germany. Family Change Between Situational Adaptation, Acculturation, Segregation and Remigration. *Zeitschrift für Familienforschung* 19: 34–54.
- Nökel, S., 2002: Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie. Bielefeld: transcript.
- Norris, P. / Inglehart, R., 2004: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phalet, K. / Schönplflug, U., 2001: Intergenerational Transmission in Turkish Immigrant Families: Parental Collectivism, Achievement Values and Gender Differences. *Journal of Comparative Family Studies* 32: 489–504.
- Phalet, K. / Gijsberts, M. / Hagendoorn, L., 2008: Migration and Religion: Testing the Secularisation Thesis Among Turkish and Moroccan Muslims in the Netherlands 1998–2005. S. 412–436 in: F. Kalter (Hrsg.), *Migration, Integration and ethnische Grenzziehungen*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 48. Wiesbaden: VS.
- Pollack, D., 2008: Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings. *Social Compass* 55: 168–186.
- Portes, A. / Rumbaut, R.G., 2001: *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press.
- Ruckdeschel, K. / Erte, A. / Hullen, G. / Leven, I., 2006: Generations and Gender Survey. Dokumentation der ersten Welle der Hauptbefragung in Deutschland. Wiesbaden: Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung.
- Salentin, K., 2004: Ziehen sich Migranten in ‚ethnische Kolonien‘ zurück? S. 97–116 in: K. Bade / M. Bommes / R. Münz (Hrsg.), *Migrationsreport*. Frankfurt a.M./ New York: Campus.
- Salentin, K. / Wilkening, F., 2003: Ausländer, Eingebürgerte und das Problem einer realistischen Zuwanderer-Integrationsbilanz. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55: 278–298.
- Schiffauer, W., 2000: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schiffauer, W., 2004: Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa. *Soziale Welt* 55: 347–68.
- Steinbach, A., 2004: Soziale Distanz. Ethnische Grenzziehung und die Eingliederung von Zuwanderern in Deutschland. Wiesbaden: VS.
- Tezcan, L., 2003: Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie* 32: 237–261.
- Tietze, N., 2001: *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Tribalat, M., 1995: *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris: La Découverte.
- Van Tubergen, F., 2006: Religious Affiliation and Attendance Among Immigrants in Eight Western Countries: Individual and Contextual Effects. *Journal for the Scientific Study of Religion* 45: 1–22.
- Vertovec, S. / Rogers, A. (Hrsg.), 1998: *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Aldershot: Ashgate.
- Warner, R.S., 1993: Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *American Journal of Sociology* 98: 1044–1093.
- Warner, R.S., 2007: The Role of Religion in the Process of Segmented Assimilation. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 612: 102–115.
- Warner, R. Stephen / Wittner, J. (Hrsg.), 1998: *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Wasmer, M. / Koch, A., 2000: Ausländer als Bürger 2. Klasse? Einstellungen zur rechtlichen Gleichstellung von Ausländern. S. 255–294 in: R.D. Alba / P. Schmidt / M. Wasmer (Hrsg.), *Blickpunkt Gesellschaft* 5. Deutsche und Ausländer: Freunde, Fremde oder Feinde? Empirische Befunde und theoretische Erklärungen. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Waters, M.C., 1990: *Ethnic Options. Choosing Identities in America*. Berkeley: University of California Press.
- Wohlrab-Sahr, M. / Tezcan, L. (Hrsg.), 2007: *Konfliktfeld Islam in Europa*. Soziale Welt Sonderband 17. Baden-Baden: Nomos.
- Zolberg, A.R. / Long, L.W., 1999: Why Islam Is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States. *Politics & Society* 27: 5–38.

### Autorenvorstellung

Claudia Diehl, geb. 1968 in Bensheim. Studium der Soziologie und Psychologie in Mannheim und Bloomington, Indiana (USA). Promotion in Mannheim. Von 1995—2001 Angestellte am Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung (MZES); 2002–2006 Wissenschaftliche Rätin am Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung beim Statistischen Bundesamt; von 2006–2009 Juniorprofessorin, seit 2009 Professorin für Soziologie mit dem Schwerpunkt Migration und Ethnizität an der Universität Göttingen.

Forschungsschwerpunkte: Migrations- und Integrationsprozesse.

Wichtigste Publikationen: *Religiosity and Gender-Equality. Comparing Natives and Muslim Migrants in Germany* (mit M. Koenig und K. Ruckdeschel), in: *Ethnic and Racial Studies* 2009; *Die Entscheidung zur Einbürgerung: Optionen, Anreize und identifikative Aspekte* (mit M. Blohm), *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 2008. Zuletzt in dieser Zeitschrift: *Jugendliche ausländischer Herkunft beim Übergang in die Berufsausbildung: Vom Wollen, Können und Dürfen* (mit M. Friedrich und A. Hall), *ZfS* 38, 2009: 48–68.

Matthias Koenig, geb. 1971 in Hamburg. Studium der Soziologie, der Evangelischen Theologie und Religionswissenschaft in Hamburg, Princeton (USA) und Marburg. Promotion in Marburg, Habilitation in Bamberg. Von 1998–2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Philipps-Universität Marburg und von 2003–2006 wissenschaftlicher Assistent an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg; 2006 *Directeur d'Etudes Invité* an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (EPHE-Sorbonne); seit 2006 Professor für Soziologie an der Universität Göttingen.

Forschungsschwerpunkte: Kultur- und Religionssoziologie; soziologische Theorie; Soziologie der Menschenrechte.

Wichtigste Publikationen: *Menschenrechte*, Frankfurt a.M./Campus 2005; *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland* (hrsg. mit J.-P. Willaime), Hamburg 2008; *International Migration and the Governance of Religious Diversity* (hrsg. mit Paul Bramadat), Montreal 2009. Zuletzt in dieser Zeitschrift: *Weltgesellschaft, Menschenrechte und der Formwandel des Nationalstaats*, *ZfS-Sonderheft „Weltgesellschaft“*, 2005: 374–393.