

Religion und Integration
von Personen mit Migrationshintergrund
in Deutschland

Von der Philosophischen Fakultät
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
genehmigte Dissertation.

- Publikationsbasierte Arbeit -

von
David Ohlendorf, M.A.

Erscheinungsjahr: 2021

Referentin: Prof. Dr. Sandra Buchholz
Korreferent: Prof. Dr. Christian Imdorf

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 2021

Zusammenfassung

Den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit bildet die Diskrepanz zwischen einer seit der Jahrtausendwende in Wissenschaft, Öffentlichkeit und Politik stark gestiegenen Aufmerksamkeit für die Bedeutung von Religion in Integrationsprozessen von Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland sowie dem gleichzeitig eklatanten (empirischen) Forschungsdefizit zu diesem Thema. Aufgrund dieser lückenhaften Forschungslage besteht das Ziel der Arbeit darin, die theoretischen Zusammenhänge zwischen einzelnen Dimensionen des Religiösen (insbesondere der religiösen Zugehörigkeit, den religiösen Überzeugungen und der religiösen Partizipation) auf der einen Seite sowie ausgewählten Dimensionen der Sozialintegration (sozial, strukturell und emotional-identifikativ) von Zuwanderern in Deutschland auf der anderen Seite zu spezifizieren und auf der Basis unterschiedlicher quantitativer Datensätze empirisch zu analysieren.

Die kumulative Dissertation umfasst *drei* Forschungsartikel, die sich jeweils mit der Rolle von Religion für eine spezifische Dimension des Integrationsprozesses beschäftigen:

Artikel 1: Ohlendorf, D (2015): Die Entstehung interethnischer Kontakte von Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland - eine Frage der Religion? *Zeitschrift für Soziologie* 44,(5):348-361.

Artikel 2: Ohlendorf, D., Diehl, C. & M. Koenig (2017): Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext - Theoretische Argumente, empirische Befunde und offene Fragen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69(4): 561-591.

Artikel 3: Ohlendorf, D. (im Begutachtungsprozess): Religion und Einstellungen zu Geschlechterrollen von Geflüchteten in Deutschland.

Der *erste* Artikel widmet sich den Zusammenhängen zwischen Religion und der *sozialen Integration*, indem er der Frage nachgeht, inwieweit Religion den Aufbau interethnischer Kontakte unter neuzugewanderten Personen aus Polen und der Türkei in Deutschland beeinflusst. Als Datengrundlage werden die ersten beiden Wellen des deutschen Teildatensatzes der zwischen 2010 und 2013 erhobenen Panel-Daten des europäischen SCIP-Projektes genutzt (*SCIP=Socio-Cultural Integration Processes among New*

Immigrants in Europe). Der zweite Artikel wendet sich der Erforschung der Zusammenhänge zwischen Religion und der *strukturellen* Integration zu, wobei hier die Bildungsintegration im Fokus steht. Die Frage lautet, ob und inwieweit Religion den Bildungserfolg von Schüler*innen mit Migrationshintergrund in Deutschland beeinflusst. Die Datenbasis stellt in diesem Fall die erste Welle des deutschen Teildatensatzes der CILS4EU-Erhebung aus den Jahren 2010/11 dar (*CILS= Children of Immigrants Longitudinal Study*). Der dritte und letzte Artikel schließlich beleuchtet den Aspekt der *emotional-identikativen Integration* von Zuwanderern, indem er der Frage nachgeht, in welchem Zusammenhang die Religion von seit 2013 in Deutschland angekommen Geflüchteten mit den von ihnen vertretenen Geschlechterrollenbildern steht. Als Datengrundlage wird die IAB-BAMF-SOEP-Befragung von Geflüchteten genutzt, die seit 2016 als jährliche Zusatzstichprobe des Sozio-Oekonomischen Panels durchgeführt wird.

Die Ergebnisse deuten insgesamt darauf hin, dass die Effekte von Religion für die Integrationsprozesse der betrachteten Zuwanderergruppen in Deutschland eher marginal ausfallen. Dies gilt insbesondere im Vergleich zu anderen, weitaus gewichtigeren Faktoren wie den Sprachkenntnissen oder der Arbeitsmarktteilhabe. Dies heißt *nicht*, dass religiöse Aspekte gar keinen Einfluss auf die Integration von Zuwanderern in Deutschland ausüben. Auch in den vorliegenden Arbeiten zeigen sich vereinzelte Effekte wie zum Beispiel, dass eine stärkere Einbindung in religiösen Gemeinschaften unter neu nach Deutschland zugezogenen Muslimen aus der Türkei den Aufbau interethnischer sozialer Beziehungen positiv beeinflusst. Auch zeigt sich im Hinblick auf die Bildungsteilhabe, dass hochreligiöse evangelische Schüler*innen selbst unter Kontrolle sozioökonomischer und demographischer Kontrollvariablen signifikant häufiger ein Gymnasium besuchen als Schüler*innen anderer Religionszugehörigkeit. Und auch bei den aktuell Geflüchteten zeigt sich zum Beispiel, dass hochreligiöse muslimische Männer tendenziell eher traditionelle Geschlechterrollenbilder befürworten als weniger religiöse Personen oder Geflüchtete christlichen Glaubens. Die einzelnen Effekte sind jedoch allesamt eher als gering einzuschätzen, so dass die Arbeit insgesamt zu dem Ergebnis kommt, dass die Bedeutung von Religion für die gesellschaftliche Teilhabe von Zuwanderern in Deutschland in den Integrationsdiskursen der letzten Jahre überschätzt wurde.

Schlagworte: Religion, Integration, Migration

Abstract

The starting point of this doctoral thesis is a discrepancy between an increased attention paid to the importance of religion in the integration processes of people with a migration background in Germany since the turn of the millennium in academia, the public and politics, and the simultaneously glaring (empirical) lack of research on this topic. Due to this patchy research situation, the aim of the paper is to specify the theoretical relationships between individual dimensions of religiosity (especially religious affiliation, religious beliefs, and religious participation) on the one hand and selected dimensions of integration (social, structural, and emotional-identificational) of immigrants in Germany on the other hand and to analyze them empirically on the basis of different quantitative data sets.

The cumulative dissertation includes three research articles, each dealing with the role of religion for a specific dimension of the integration process:

Artikel 1: Ohlendorf, D (2015): Die Entstehung interethnischer Kontakte von Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland - eine Frage der Religion? *Zeitschrift für Soziologie* 44,(5):348-361.

Artikel 2: Ohlendorf, D., Diehl, C. & M. Koenig (2017): Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext - Theoretische Argumente, empirische Befunde und offene Fragen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69(4): 561-591.

Artikel 3: Ohlendorf, D. (im Begutachtungsprozess): Religion und Einstellungen zu Geschlechterrollen von Geflüchteten in Deutschland.

The *first* article addresses the links between religion and social integration by exploring the extent to which religion influences the establishment of interethnic contacts among recent immigrants from Poland and Turkey in Germany. To analyse these links, panel data from the first two waves of the European SCIP project (*SCIP=Socio-Cultural Integration Processes among New Immigrants in Europe*) is used which was collected between 2010 and 2013. The *second* article explores the relationship between religion and structural integration, focusing on educational integration. The question is whether and to what extent religion influences the educational success of students with a migration background in Germany. In this case, the data basis is the first wave of the German par-

tial data set of the CILS4EU survey from 2010/11 (*CILS= Children of Immigrants Longitudinal Study*). Finally, the *third* and last article sheds light on the aspect of the emotional-identificational integration of immigrants by exploring the question of how the religion is related to attitudes towards gender roles among refugees who have arrived in Germany since 2013. The IAB-BAMF-SOEP survey of refugees, which has been conducted since 2016 as an annual supplementary sample of the Socio-Economic Panel, is used as the data basis.

Overall, the results suggest that the effects of religion on the integration processes of the immigrant groups considered in Germany are rather marginal. This is particularly true in comparison with other, far more important factors such as language skills or labor market participation. This does *not* mean that religious aspects have no influence at all on the integration of immigrants in Germany. The thesis also finds isolated effects, such as the fact that stronger involvement in religious communities among Muslims from Turkey who have recently moved to Germany has a positive influence on the development of interethnic ties. With regard to participation in education, it is also evident that highly religious Protestant students attend a Gymnasium significantly more often than students of other religions, even when controlling for socioeconomic and demographic variables. And among refugees, for example, it can be shown that highly religious Muslim men tend to endorse more traditional gender role models than less religious individuals or refugees of Christian faith. However, the individual effects are all to be assessed as rather small, so that the thesis as a whole comes to the conclusion that the importance of religion for the social participation of immigrants in Germany has been overestimated in the integration discourses of recent years.

Keywords: religion, integration, migration

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|----------|---|-----------|
| 1 | Einleitung: Die Widerentdeckung der Religion | 1 |
| 1.1 | Fragestellung: Religion als Integrationsfaktor? | 3 |
| 1.2 | Aufbau und Konzeption der Arbeit | 8 |
| 2 | Forschungslinien: Die (des)integrativen Funktionen der Religion | 12 |
| 2.1 | Religion in der US-amerikanischen Assimilationsforschung | 12 |
| 2.2 | Religion in der deutschen Integrationsforschung | 16 |
| 2.3 | Die transatlantische Synthese: Religion als „bridge“ oder „barrier“ | 20 |
| 3 | Soziale Integration: Die Entstehung interethnischer Kontakte von Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland – eine Frage der Religion? | 24 |
| 3.1 | Einleitung | 24 |
| 3.2 | Theoretischer Hintergrund: Religion und die Etablierung interethnischer Kontakte..... | 27 |
| 3.3 | Neuzuwanderer aus Polen und der Türkei in Deutschland | 31 |
| 3.4 | Daten, Operationalisierung und methodisches Vorgehen | 33 |
| 3.5 | Ergebnisse | 36 |
| 3.6 | Diskussion | 43 |
| 3.7 | Fazit | 46 |
| 4 | Strukturelle Integration: Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext – Theoretische Argumente, empirische Befunde und offene Fragen | 47 |
| 4.1 | Einleitung: (Wie) beeinflusst Religion den Bildungserfolg? | 47 |
| 4.2 | Religiosität und Bildungserfolg – existierende Befunde und offene Fragen..... | 49 |
| 4.3 | Theoretische Argumente – Religion als motivationaler Faktor, soziale Ressource und Quelle von Diskriminierung | 51 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 4.3.1 | Die „säkularisierungstheoretische Nullhypothese“ | 52 |
| 4.3.2 | Religiöse Zugehörigkeit als Auslöser sozialer Exklusionsprozesse | 53 |
| 4.3.3 | Individuelle Religiosität und Bildungserfolg | 54 |
| 4.3.4 | Religiöse Netzwerke und Bildungserfolg | 55 |
| 4.4 | Daten, Operationalisierungen und Methode..... | 57 |
| 4.5 | Explorative Befunde..... | 60 |
| 4.5.1 | Konfessionszugehörigkeit und Bildungserfolg..... | 60 |
| 4.5.2 | Individuelle Religiosität und Bildungserfolg | 66 |
| 4.5.3 | Religiöse Partizipation und Bildungserfolg | 67 |
| 4.6 | Fazit | 69 |
| 5 | Identifikativ-emotionale Integration: Religion und Geschlechterrollenbilder von Geflüchteten in Deutschland..... | 72 |
| 5.1 | Einleitung: Religion, Integration und Geschlecht | 72 |
| 5.2 | Theoretischer Hintergrund und Stand der Forschung | 75 |
| 5.2.1 | Religiosität und Geschlechterrollen | 76 |
| 5.2.2 | Geschlechterrollen im Islam | 77 |
| 5.2.3 | Religion und Geschlechterrollen im Migrationskontext..... | 79 |
| 5.2.4 | Hypothesen..... | 80 |
| 5.3 | Datengrundlage, Operationalisierungen und Methode..... | 81 |
| 5.4 | Empirische Ergebnisse | 84 |
| 5.5 | Fazit und Diskussion | 93 |
| 6 | Fazit: Die Überschätzung der Religion? | 96 |
| 6.1 | Zusammenfassung der zentralen Ergebnisse..... | 96 |
| 6.2 | Diskussion und Ausblick..... | 101 |
| 7 | Literatur | 106 |
| | Anhang: Tabellen und Grafiken | 122 |
| | Curriculum Vitae | 126 |

Abbildungsverzeichnis

| | | |
|---------|---|----|
| Abb. 1: | Konzeptioneller Aufbau der Dissertation | 9 |
| Abb. 2: | Kontakthäufigkeit nach Herkunftsland und Befragungswelle..... | 37 |
| Abb. 3: | Religionszugehörigkeit und besuchte Schulform | 61 |
| Abb. 4: | Interaktionseffekte zwischen individueller Religiosität und Religionszugehörigkeit | 68 |
| Abb. 5: | Design und Fallzahlen der IAB-BAMF-SOEP-Befragung Geflüchteter | 82 |
| Abb. 6: | Anteil Hochreligiöse nach Religionszugehörigkeit und Herkunftsländern | 86 |
| Abb. 7: | Geschlechterrollenbilder nach Geschlecht, Religionszugehörigkeit und Religiosität..... | 88 |
| Abb. 8: | Conditional-Effects-Plot: Religiosität u. Geschlechterrollen nach Religionszugehörigkeit u. Geschlecht | 92 |

Tabellenverzeichnis

| | | |
|---------|---|----|
| Tab. 1: | Randverteilungen nach Herkunft- und Befragungszeitpunkt | 38 |
| Tab. 2: | Lineare Regressionen (OLS) zur interethnischen Kontakthäufigkeit..... | 40 |
| Tab. 3: | Panel-Regression (Fixed-Effects) zur interethnischen Kontakthäufigkeit im Zeitverlauf..... | 41 |
| Tab. 4: | Religion und Schultyp (Gymnasium vs. andere)..... | 63 |
| Tab. 5: | Religion und Mathematiknote, OLS..... | 64 |
| Tab. 6: | Religion und Deutschnote, OLS | 65 |
| Tab. 7: | Determinanten von Geschlechterrollen, OLS | 90 |

1 Einleitung:

Die Widerentdeckung der Religion

Seit ihrer Entstehung als wissenschaftlicher Disziplin zeichnet sich die Soziologie durch eine eher apokalyptische Grundhaltung gegenüber Religionen aus. Zwar darf man Auguste Comtes frühen Versuch, die Soziologie als Schlussstein der menschlichen Geistesentwicklung an die Stelle von Religionen zu setzen (glücklicherweise) als gescheitert betrachten (Comte 1844; Bock 1999); allerdings waren andere Größen in der formativen Phase der Soziologie bezüglich der Zukunft von Religionen nicht weniger pessimistisch: Max Weber prägte mit seiner Formulierung der „Entzauberung der Welt“ die evolutionistische Konzeption einer sich rationalisierenden Moderne, in welcher Religionen bestenfalls in einem „hinterweltlichen Reich mystischen Lebens“ bestehen könnten (Weber 1919, S. 36). Und auch Émile Durkheim betrachtete das wissenschaftliche Denken als eine „vollkommenere Form des religiösen Denkens“, weshalb es nur konsequent sei, dass letzteres zugunsten des ersteren zurücktritt (Durkheim 1994, S. 574).

Auch wenn der positivistische Wissenschaftsglaube des ausgehenden 19. Jahrhunderts die Zeit nicht überdauert hat, so blieb doch die modernisierungstheoretische Perspektive auf die Rolle von Religion in der Gesellschaft auch über weite Strecken des folgenden Jahrhunderts erhalten. Die vor allem seit den späten 1960er-Jahren maßgeblich von Peter L. Berger vorgeschlagene und später vielfach modifizierte und weiterentwickelte *Säkularisierungsthese* wurde zum dominierenden Paradigma der Religionssoziologie des 20. Jahrhunderts (exemplarisch: Berger 1967; zur neueren Diskussion: Koenig 2011; Pollack und Rosta 2016). Mit fortschreitender gesellschaftlicher Modernisierung, so die These, bestehe eine wachsende Wahrscheinlichkeit dafür, dass sich die soziale Relevanz von Religionen für Kultur, Gesellschaft, Persönlichkeiten etc. sukzessive abschwächt. Neben den bereits von Weber und Durkheim identifizierten Prozessen der Rationalisierung und funktionalen Differenzierung wurden in der Folge weitere Begleiterscheinungen der Moderne identifiziert, die zur Erosion religiöser Signifikanz beitragen, wie zum Beispiel eine steigende Pluralisierung (Berger 1967), Urbanisierung (Bruce 2002) oder Wohlstandsmehrung (Norris und Inglehart 2004).

Erst mit dem Wechsel zum neuen Jahrtausend geriet die religionssoziologische Meistererzählung einer sich entzaubernden Zukunft zunehmend in die Defensive. Wie etwa Koenig und Wolf (2013, S. 2) ausführen, hatten verschiedene globale Ereignisse bereits in den Jahrzehnten zuvor Zweifel an der säkularisierungstheoretischen Narrative genährt: die islamische Revolution im Iran, die Persistenz evangelikaler Strömungen in

den USA oder der weltweite Erfolg pfingstkirchlicher Bewegungen von Südamerika über Afrika bis Ostasien – all dies ließ die soziologische Gewissheit, wonach Religion für das Verständnis heutiger Gesellschaften lediglich von historischem Interesse sei, zunehmend fraglich erscheinen. Hinzu kam eine wachsende Kritik innerhalb der Soziologie gegenüber einem zu engen, linearen, teleologischen und eurozentrischen Modernisierungsverständnis (Eisenstadt 2000; Knöbl 2007), was letztlich auch auf den explanatorischen Kern der ursprünglichen Säkularisierungsthese abzielte. Zum Ende des Jahrtausends stellten nun immer mehr Soziolog*innen die Gültigkeit der Säkularisierungsthese in Frage. Erkennbar wird dies nicht zuletzt an den zahlreichen zeitdiagnostischen Buchtiteln aus jener Phase: so war neuerdings die Rede von einer „*Entprivatisierung des Religiösen*“ (Casanova 1994), einer „*Wiederkehr der Götter*“ (Graf 2004), einer „*Rückkehr der Religionen*“ (Riesebrodt 2001) oder einer „*post-säkularen Gesellschaft*“ (Habermas 2001). Und selbst Peter L. Berger, welcher der Säkularisierungsthese einst zu ihrer prominenten Gestalt verholfen hatte, sprach neuerdings von „*Desecularization*“ (Berger 1999).

Ein wesentliches Movens, welches diese plötzliche *Wiederentdeckung der Religion* in den Geistes- und Sozialwissenschaften vorantrieb, war die stark gestiegene Sichtbarkeit von Religionen in öffentlichen Diskursen oder politischen Kontroversen zur Jahrtausendwende. Zu beobachten war diese vorwiegend als Folge einer wachsenden religiösen Pluralität, insbesondere eines zuwanderungsbedingten Wachstums islamischer Religionsgemeinschaften und den damit verbundenen Anerkennungsforderungen muslimischer Minoritäten in verschiedenen europäischen Staaten (zusammenfassend: Koenig 2005). Man denke hier zum Beispiel an die sogenannte „Kopftuchdebatte“ (McGoldrick 2006) und die damit verbundene Diskussion um die Sichtbarkeit religiöser Symbole in staatlichen Institutionen, wie etwa Kruzifixe in Klassenzimmern oder Gerichtssälen; an die zahllosen Kontroversen um eine Inkompatibilität religiös-kultureller Wertevorstellungen, wie sie sich etwa im Gefolge der Debatte um muslimische „Ehrenmorde“ zeigten (Korteweg und Yurdakul 2009); oder aber an die verschiedenen Konflikte um den Bau von Moscheen in deutschen Städten und die Sorge vor ethno-religiösen „Parallelgesellschaften“ (Nagel 2012).

Diese und viele weitere religionspolitische Kontroversen drehten und drehen sich bis heute im Kern um die Frage der „Integrierbarkeit“ des Islams sowie muslimischer Minderheiten in den Gesellschaften Europas. In Deutschland war der Prozess der religiösen Pluralisierung zwar schon spätestens seit dem zahlenmäßig bedeutsamen Zuzug von Gastarbeitern aus der islamisch geprägten Türkei seit den 1960er-Jahren in vollem Gange. Allerdings schritt dieser zunächst von der breiten Bevölkerung weitgehend un bemerkt voran, da religiöse Migrantengemeinden ihre Moscheen, Tempel und Kirchen in Hinterhöfen und Gewerbegebieten betrieben (Nagel 2012, S. 7). Dies änderte sich jedoch um die Jahrtausendwende: Die Errichtung repräsentativer Sakralbauten an innerstädtischen Orten, wie das prominente Beispiel der DITIB-Zentralmoschee in Köln-Ehrenfeld sowie die zunehmenden Forderungen der zweiten Migrantengeneration nach

Anerkennung ihrer religiösen Belange stießen nicht nur auf eine allgemein verbreitete „Religionsskepsis“ vieler Europäer (Casanova 2015; Nussbaum 2012), sondern fielen auch in die Zeit eines global aufkeimenden islamistischen Terrorismus.

In der Folge kam es in Deutschland zu einem deutlich gesteigerten Interesse an den Zusammenhängen zwischen Religion und Integration: In Öffentlichkeit und Politik wurde als Folge einer Äußerung des damaligen Bundespräsidenten medienwirksam darüber gestritten, ob „der Islam zu Deutschland gehöre“ und populistische Bewegungen warnen gar vor einer „Islamisierung des Abendlandes“. Schließlich kamen auch in den Sozialwissenschaften verschiedene Autor*innen zu dem Schluss, dass Religionen und insbesondere der Islam ein Hindernis für die Integration von Zuwanderern in verschiedenen Gesellschaften Westeuropas, wie zum Beispiel Deutschland darstellen (Foner und Alba 2008; Alba 2005; Casanova 2006; Connor 2013; Zolberg und Woon 1999).

1.1 Fragestellung: Religion als Integrationsfaktor?

Als im Jahr 2013 die ersten Arbeiten an dem vorliegenden Dissertationsprojekt begannen, war dies also der diskursive Ausgangspunkt: die Säkularisierungsthese war in den Sozialwissenschaften allgemein in die Defensive geraten; Europas Gesellschaften rangen mit der neuentdeckten religiösen Pluralität und in der soziologischen Integrationsforschung hatte die vor diesem Hintergrund entwickelte These von einer integrationshemmenden Wirkung des Islams zu einer Hochkonjunktur für Fragen zur Rolle von Religion im Integrationsgeschehen von Zuwanderern geführt (exemplarisch: Chafetz und Ebaugh 2000; Breton 2012; Connor 2014; Foner und Alba 2008; Koenig 2005; Yang und Ebaugh 2001; Elwert 2015).

Allerdings bestand gleichzeitig auch eine deutliche Diskrepanz zwischen dieser gestiegenen Aufmerksamkeit für die Rolle von Religion in Integrationsprozessen und dem gleichzeitig *eklatanten empirischen Forschungsdefizit* zu diesem Thema. Die bis dato vorhandenen wissenschaftlichen Arbeiten, welche die These einer integrationshemmenden Wirkung von Religion postulierten, hatten zunächst vor allem auf einer nationalkomparativen Ebene argumentiert (Alba 2005; Foner und Alba 2008; Casanova 2006; Zolberg und Woon 1999). Sie begründeten den Zusammenhang folglich vorwiegend *makrotheoretisch*: von national variierenden kirchlich-staatlichen Arrangements, religionspolitischen Diskursen oder von der Struktur und Verfasstheit religiöser Organisationen wurde eine direkte, kausale Verbindungslinie zu Integrationsprozessen einzelner Zuwanderergruppen, insbesondere aus muslimischen Herkunftsländern gezogen. Es blieb und bleibt jedoch vielfach unklar, *ob und wie* makro-kontextuelle Faktoren auf jene Mikro-Dynamiken einwirken, durch die Religion den Integrationsprozess befördert oder behindert (vgl. zu diesem Problem bereits: Koenig et al. 2016, S. 4; Alba 2009, 24f.). Zwar existierten auch bereits qualitative und ethnologische Arbeiten, die sich mit

den Zusammenhängen zwischen Migration, Religion und Integration im deutschsprachigen Raum auch auf der Mikro- oder Meso-Ebene beschäftigen, jedoch meist nur für spezifische Religionsgruppen und bezogen auf regional begrenzte Kontexte (Nagel 2012; Baumann 2000, 2004; Schiffauer 2004). Allerdings fehlte es vor allem für den deutschen Einwanderungskontext fast gänzlich an empirischen, vor allem *quantitativen* Studien, die den Einfluss von Religion *auf verschiedene Dimensionen der Integration* sowie für *verschiedene Einwanderergruppen und -generationen* auf einer breiteren Datengrundlage untersuchten. Gleichzeitig waren auch die *Mechanismen*, die zwischen Religion und Integration auf der Mikroebene wirken theoretisch nur vage spezifiziert, was vor allem mit dem Problem der „Unvollständigkeit“ (Esser 1991, S. 40) der vorwiegend makrotheoretisch argumentierenden Arbeiten zusammenhing. Kurzum: Es blieb nicht nur empirisch weitgehend unklar, *ob* sich Religion *tatsächlich* – wie theoretisch argumentiert wurde – auf Integrationsprozesse auswirkt, sondern es war auch kaum geklärt, *wie und warum* sich Religion auswirken sollte.

Um diese Frage überhaupt sinnvoll beantworten zu können, ist es zunächst erforderlich, ihre beiden zentralen Elemente – *Religion und Integration* – begrifflich zu präzisieren.¹ Gerade beim Thema *Religion* stellt sich dies als eine nahezu unmögliche Aufgabe heraus, ist doch die Religionssoziologie schon seit ihren Anfängen wie kaum eine andere soziologische Teildisziplin von Kontroversen bezüglich ihres Gegenstandes zerrissen (Koenig und Wolf 2013, S. 6). In diesem Zusammenhang wird häufig auf den sonst definitorisch so akribisch arbeitenden Max Weber verwiesen, der in seinen religionssoziologischen Schriften einer Bestimmung dessen, was Religion „ist“ zeitlebens auswich (Weber 1990, S. 227). Auch Georg Simmel (Simmel 1898, S. 111) hielt es angesichts der Vielfalt an Glaubensgrundsätzen und -gemeinschaften, Weltanschauungen, Riten und Praktiken, welche die Menschheit über die Jahrtausende hinweg hervorgebracht hat, für kaum möglich, ein gemeinsames Wesensmerkmal von Religionen zu bestimmen.² Und nicht zuletzt verweisen Religionen immer auch auf Aspekte des Metaphysischen, die empirisch weder beobachtbar noch falsifizierbar sind und daher als Elemente einer wissenschaftlichen Definition nicht taugen.

Trotz all dieser Probleme haben sich mittlerweile zwei Definitionsstrategien etabliert (Pollack 2018): auf der einen Seite wird versucht, Religion „*substanziell*“, das heißt über einen spezifischen Gegenstand oder symbolischen Gehalt zu definieren; auf der andere Seite finden sich Ansätze, die versuchen Religion „*funktionell*“, das heißt über

¹ An dieser Stelle sollen nur einige zentrale Aspekte von Religion und Integration herausgearbeitet werden, die für das weitere Verständnis der Arbeit relevant sind. Umfangreiche und detaillierte Überblicksarbeiten zum Religionsbegriff finden sich vor allem bei Pollack (1995, 2018); Pollack und Rosta (2016). Umfassende Diskussionen des Integrationsbegriffs finden sich zum Beispiel bei Hans (2010); (2016) oder bei Treibel (2011).

² „Niemand vermochte bisher eine Definition zu geben, die uns, ohne vage Allgemeinheit und doch alle Erscheinungen einschließend, sagte, was ‚Religion‘ ist, die letzte Wesensbestimmtheit, die den Religionen der Christen und der Südseeinsulaner, Buddhas und Vitzliputzlis gemeinsam ist. Weder gegen bloß metaphysische Spekulation auf der einen Seite, noch gegen Gespensterglauben auf der anderen, ist sie sicher begrenzt“ (Simmel 1898, S. 111).

ihre (gesellschaftliche oder individuelle) Funktion zu bestimmen. Da sich theistische Vorstellungen nicht als hinreichend weit genug für eine Religionsbestimmung erwiesen haben,³ wird von Vertretern eines substanziellen Definitionsverständnisses vor allem der *Transzendenzbezug* als konstitutives Merkmal von Religionen betont. Der Mensch kann demzufolge Erfahrungen und Gefühle erleben, die seinen alltäglichen Horizont, seine unmittelbare Erfahrung und seinen Wissensvorrat übersteigen, diese folglich „transzendieren“ (Berger 1973). Im Gegensatz zur immanenten und für das Individuum erklärbaren Alltagswirklichkeit ist die transzendente Wirklichkeit unfassbar, unbegreiflich und liegt jenseits der normalen Sinneswahrnehmung (ebd.). Von Befürwortern funktioneller Definitionsansätze wird hingegen die *Bewältigung von Kontingenz* als zentrale Funktion von Religionen hervorgehoben (Luhmann 1977). Kontingenz meint dabei das prinzipielle und unlösbare Problem der Zufälligkeit und Unsicherheit allen menschlichen Seins.

Schließlich wurde in neueren Ansätzen versucht, beide Definitionsstrategien miteinander zu verbinden, indem Religion als eine spezifische Strategie der Kontingenzbewältigung bestimmt wird, die im Modus der Codierung von Immanenz und Transzendenz geleistet wird (Luhmann 2000; Pollack 1995). Ob funktionale Bezüge für die Bestimmung von Religion überhaupt erforderlich sind, wurde in letzter Zeit durchaus in Frage gestellt (Pollack 2018, S. 43). Dabei besteht die Kritik in erster Linie darin, dass keine religionspezifische Funktion existiert, für die nicht auch ein profanes Substitut gefunden werden kann. So lässt sich die Erfahrung von Kontingenz auch auf anderem Wege bewältigen, etwa durch eine Psychotherapie, durch säkulare oder humanistische Weltanschauungen oder mittels einer radikal hedonistischen Diesseitsorientierung, ohne dass man diese Lösungen als religiöse Phänomene bezeichnen würde. Nichtsdestotrotz haben sich Begriffsbestimmungen, die einer solchen Synthese funktioneller und substanzieller Bezüge folgen vor allem in Ansätzen, die dem Verständnis einer erklärenden Soziologie folgen, durchaus als fruchtbare Arbeitsdefinitionen erwiesen. Ein prominentes Beispiel sind die theoretischen Arbeiten des schweizerischen Religionssoziologen Jörg Stolz, dessen Religionsdefinition auch in der folgenden Arbeit gefolgt werden soll: Religion sei demnach „die Gesamtheit der kulturellen Symbolsysteme, welche auf Sinn- und Kontingenzprobleme mit dem Hinweise auf eine transzendente Realität reagieren“ (Stolz 2013, S. 33).

Stolz verweist zusätzlich darauf, dass Religion nicht nur in Form religiöser Institutionen und Symbolsysteme auf der Makro-Ebene angesiedelt ist, sondern zusätzlich auf der Meso-Ebene, in Form von religiösen Organisationen und Gemeinschaften, sowie auf der Mikro-Ebene in Form von Religiosität, das heißt, als Form des individuellen Erlebens oder Handelns, insofern sich diese auf religiöse Symbolsysteme beziehen (Stolz

³ In diesem Zusammenhang wird für gewöhnlich auf das Spektrum buddhistischer Religionen verwiesen, in denen die Verehrung von Göttern keine oder zumindest nur eine untergeordnete Rolle spielt. Aber auch animistische Vorstellungen oder neuere religiöse Bewegungen, wie zum Beispiel „Scientology“, kommen ohne theistische Elemente aus.

2013, S. 33). Die Erkenntnis, dass Religion ein *mehrdimensionales Phänomen* darstellt findet sich bereits in sehr frühen Religionsdefinitionen, wie etwa bei Durkheim, welcher zwischen religiösen Überzeugungen, Praktiken und Gemeinschaften unterschied (Durkheim 1912, S. 76). Später waren es vor allem Ansätze einer quantitativen Religionssoziologie und -psychologie, die gezeigt haben, dass Religiosität als ein mehrdimensionales Konstrukt operationalisiert werden muss (Glock 1962; Kecskes und Wolf 1996; Huber 2003). Für eine Arbeit, die nach kausalen Bedingungsfaktoren von Religion auf soziales Handeln bzw. auf Integrationsprozesse fragt, ist ein solches multidimensionales Verständnis von zentraler Bedeutung, da sich (wie die einzelnen Artikel jeweils detailliert zeigen) je nach betrachtetem Aspekt von Religion unterschiedliche kausale Mechanismen ableiten lassen.

Bevor die spezifischen Effekte von Religion in den Blick genommen werden können, muss jedoch noch auf den *zweiten Bestandteil der Fragestellung* eingegangen werden – die *Integration*. Während es beim Religionsbegriff vor allem die Vielfalt des Gegenstands und der Verweis auf das Metaphysische sind, die eine Definition erschweren, besteht die Herausforderung bei der Verwendung des Integrationsbegriffes vor allem in seinem normativen Ballast. Integration wird in der Alltagssprache häufig im Sinne einer Aufforderung in Richtung der Einwanderer verwendet, von denen erwartet wird, sich an die dominante Mittelschichtkultur einer Gesellschaft anzupassen. Man muss daher unterscheiden zwischen einem solchen politisierten, normativen und hochgradig ungenauen Integrationsbegriff, der häufig in öffentlichen Debatten anzutreffen ist, und einem analytischen Integrationsbegriff, wie er in der deutschsprachigen Soziologie üblich ist und im Folgenden kurz erläutert werden soll.

Integration kann zunächst allgemein als der Zusammenhang von Teilen in einem systemischen Ganzen verstanden werden (Esser 2001, S. 1). Diese kann sprachlich einerseits als *Zustand* begriffen werden, der den Zusammenhalt der Teile beschreibt; andererseits lässt sich der Begriff als *Prozess* auffassen, der die Genese der Systemwerdung umfasst. Des Weiteren kann zwischen *System-* und *Sozialintegration* unterschieden werden (Esser 2001, S. 3). Die *Systemintegration* bezieht sich dabei auf den Zusammenhalt des Systems als Ganzen, in einer Gesellschaft etwa durch die Beziehungen zwischen einzelnen gesellschaftlichen Subsystemen; die *Sozialintegration* meint hingegen die Beziehung der einzelnen Akteure untereinander und zum Gesamtsystem bzw. ihre Einbeziehung *in* dieses System. Bezieht man dieses Integrationskonzept auf Migrationsprozesse, so ist Systemintegration in diesem Zusammenhang zu verstehen als der Zusammenhalt des „Gesamtsystems“ der Einwanderergesellschaft und dessen Veränderung durch Wanderungsbewegungen und ethnische Pluralität. Sozialintegration beschreibt hingegen den Zustand der Eingebundenheit einzelner Zuwanderer sowie ethnischer Gruppen in die einzelnen Subsysteme der Aufnahmegesellschaft sowie die Prozesse, wie diese Akteure und Gruppen Teile dieser Gesellschaft werden. Wenn im folgenden Verlauf der Arbeit von Integration gesprochen wird, so ist daher immer letztere, d.h. die Sozialintegration von Migranten in Deutschland gemeint.

Spätestens seit Milton M. Gordons (1964) klassischem Ansatz gehört es dabei zum Standardrepertoire der soziologischen Integrationsforschung zwischen einzelnen *Teilprozessen der Sozialintegration* zu unterscheiden, je nachdem, welches gesellschaftliche Subsystem den Referenzrahmen bildet. In der deutschsprachigen Forschung hat sich in diesem Zusammenhang die Typologie Hartmut Essers (1980, 22f., 2001, 8f.) durchgesetzt. Esser unterscheidet zwischen vier Dimensionen der Sozialintegration: erstens einer *kognitiv-kulturellen Dimension*, die sich auf den Erwerb von (kulturellem) Wissen und Kompetenzen bezieht; zweitens einer *strukturellen Dimension*, das heißt der Besetzung von Positionen innerhalb gesellschaftlicher Statussysteme; drittens einer *sozialen Dimension*, welche die Beziehungsmuster zwischen Akteuren betrifft; und viertens einer *emotional-identifikativen Dimension*, die auf die Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft und die Übernahme bestimmter Werthaltungen und Orientierungen zielt. Innerhalb der jeweiligen Dimensionen können wiederum vielfältige Unterbereiche unterschieden werden: so können zum Beispiel die Positionierung im Bildungssystem oder auf dem Arbeitsmarkt ebenso zur strukturellen Dimension gezählt werden, wie etwa die Teilhabe im Ligensystem des Sports (vgl. hierzu: Kalter 2008, 20f.).

Schließlich sei insbesondere aufgrund des geschilderten normativen Ballasts des Integrationsbegriffes darauf hingewiesen, dass Integration *nicht* gleichzusetzen ist mit Assimilation, also einer sukzessiven Auflösung von Unterschieden zwischen Einwanderern und Einheimischen. Die Assimilation ist zwar ein möglicher, aber keinesfalls der einzige Ausgang des Integrationsprozesses. Sowohl in der von Berry (1997, S. 9) vorgestellten Typologie der Akkulturationsstrategien als auch in Essers Typen der Sozialintegration (2001, S. 19), werden darüber hinaus weitere Ausgänge spezifiziert, wie die *Mehrfachintegration* die *Segmentation* oder *Separation* sowie die *Marginalität*. Wie Kalter (2008, S. 20) daran anknüpfend ausführt, besteht die zentrale Aufgabe einer empirischen und insbesondere einer analytisch-erklärenden Integrationsforschung darin, die Prädiktoren und Mechanismen zu identifizieren, welche die Prozesse der Sozialintegration in den einzelnen Teilaspekten bedingen und zu den jeweiligen Typen der Sozialintegration führen.

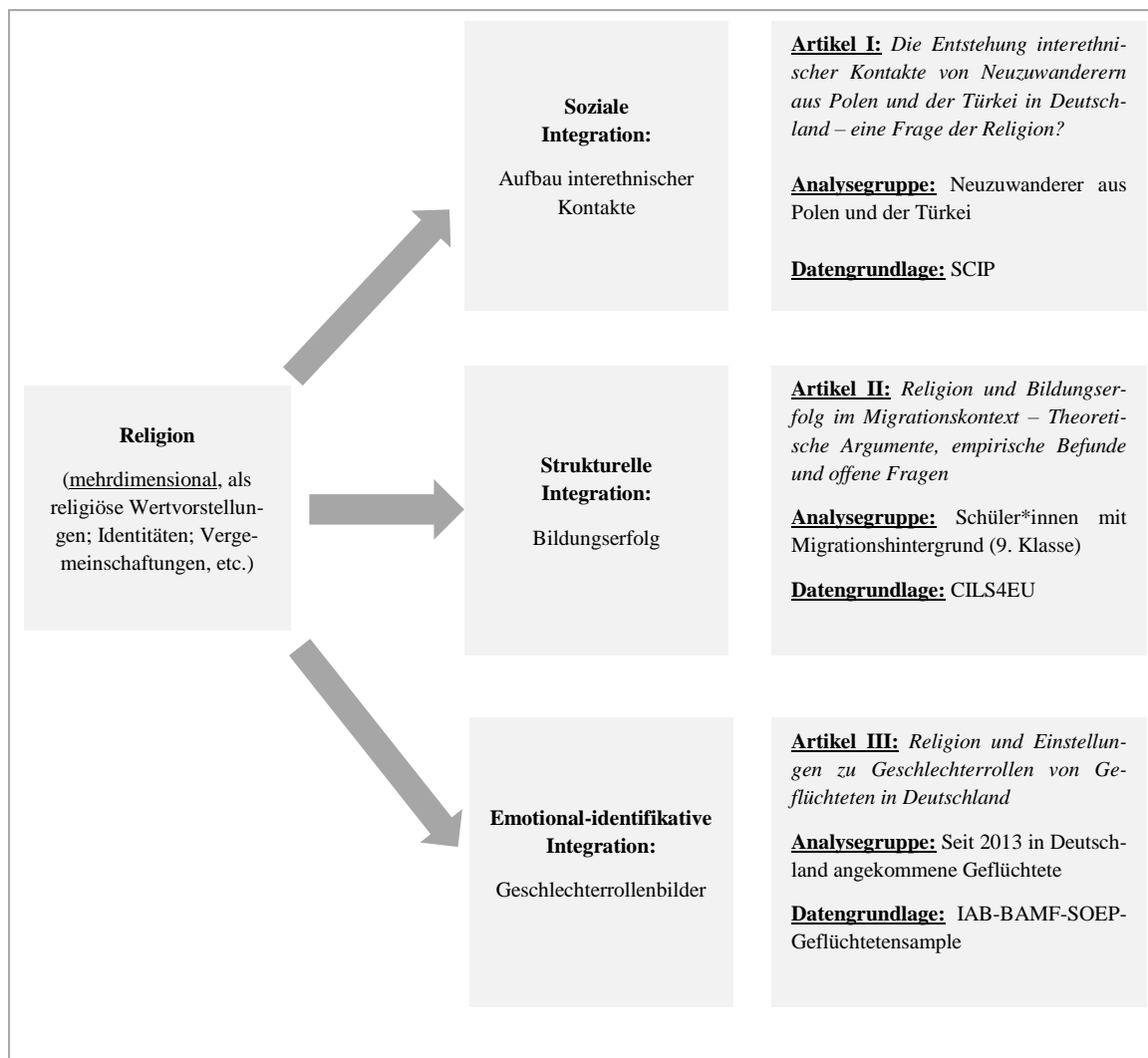
Nachdem nun also die beiden zentralen Konzepte der vorliegenden Arbeit – Religion und Integration – präzisiert sind, lässt sich auch die eingangs aufgeworfene Fragestellung nach ihren Zusammenhängen genauer bestimmen: Die Dissertation möchte einen Beitrag zur Bestimmung eben jener Faktoren und Mechanismen leisten, die Prozesse der Sozialintegration von Zuwanderern in Deutschland und ihren Nachkommen bedingen. In diesem Rahmen wird der Einfluss des Faktors Religion für ausgewählte Teilbereiche der Sozialintegration (sozial, strukturell und emotional-identifikativ) analysiert. Das Ziel der Dissertation ist es, einzelne Erklärungsmechanismen zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen von Religion auf der einen Seite und Prozessen der Sozialintegration von Zuwanderern in Deutschland auf der anderen Seite zu spezifizieren und mittels geeigneter quantitativer Datensätze ersten empirischen Tests zu unterziehen.

1.2 Aufbau und Konzeption der Arbeit

Der Aufbau der Arbeit orientiert sich an diesem vorgestellten, mehrdimensionalen Integrationsverständnis. Das heißt, die drei, im Zuge der Dissertation entstandenen Beiträge beleuchten jeweils die Effekte von Religion für einen spezifischen Aspekt der Sozialintegration von Zuwanderern in Deutschland.

Der *erste* Artikel leistet einen Beitrag zum Verständnis der Zusammenhänge zwischen Religion und der *sozialen Integration*. Die besondere Relevanz der sozialen Integrationsdimension wurde bereits in den Arbeiten von Gordon (1964) hervorgehoben, in dessen klassischer Assimilationstheorie dem Aufbau interethnischer Beziehungen zwischen Zuwanderern und Einheimischen eine Schlüsselrolle im weiteren Integrationsprozess zugeordnet wurde. Persönliche Beziehungen zwischen Zuwanderern und der Mehrheitsbevölkerung haben aber auch daher eine besondere Bedeutung, da sie helfen können, Vorurteile und gegenseitige Skepsis zwischen Gruppen abzubauen (Pettigrew 1998) oder aber, weil sie den weiteren sozioökonomischen Aufstieg und die gesellschaftliche Teilhabe von Zuwanderern positiv beeinflussen können (Haug und Pointner 2007). Vor diesem Hintergrund geht der erste Beitrag der Frage nach, inwieweit Religion den Aufbau interethnischer Kontakte unter neuzugewanderten Personen aus Polen und der Türkei in Deutschland beeinflusst. Als Datengrundlage werden die zwischen 2010 und 2013 erhobenen Panel-Daten des SCIP-Projektes (Gresser und Schacht 2015) genutzt (*SCIP = Socio-Cultural Integration Processes among New Immigrants in Europe*). Durch das spezifische Design der Daten sowie durch die theoretische Ausformulierung der Erklärungsmechanismen ermöglicht der Artikel ein erstes Verständnis für die Dynamiken zwischen Religion und dem Aufbau interethnischer Netzwerke in der bislang kaum beachteten frühen Phase der ersten Monate und Jahre nach der Ankunft von Migranten in Deutschland.

Abbildung 1: Konzeptioneller Aufbau der Dissertation



Der *zweite* Artikel widmet sich den Zusammenhängen zwischen Religion und der *strukturellen* Integration und hier im Besonderen dem Aspekt der *Bildungsintegration* von Zuwanderern. Vor allem in der deutschsprachigen Integrationsforschung wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass von den unterschiedlichen Teilaspekten der Sozialintegration, die Dimension der strukturellen Integration für eine erfolgreiche gesellschaftliche Teilhabe von Immigranten eine Schlüsselfunktion einnehme (zum Beispiel: Esser 2001). Begründet wird dies damit, dass die Besetzung von Positionen in gesellschaftlichen Statussystemen mit dem Erwerb zentraler gesellschaftlicher Güter verbunden ist, die für die Integration in anderen Teilbereichen entscheiden sind. Gleichzeitig haben zahlreiche empirische Studien darauf hingewiesen, dass Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund im deutschen Bildungssystem benachteiligt sind, was zwar zum Teil, aber nicht vollends durch soziale Herkunftseffekte aufgeklärt werden kann (zur Übersicht vgl. exemplarisch Becker 2011; Diehl et al. 2016). Vor diesem Hintergrund

geht der zweite Artikel der Dissertation der Frage nach, ob und inwieweit Religion den Bildungserfolg von Schüler*innen mit Migrationshintergrund in Deutschland beeinflusst. Die Datenbasis stellt in diesem Fall die erste Welle des deutschen Teildatensatz der CILS4EU-Erhebung (Kalter et al. 2016) aus den Jahren 2010/11 dar (*CILS= Children of Immigrants Longitudinal Study*). Aufgrund der lückenhaften Forschung und der mangelhaften Verfügbarkeit adäquater Datensätze zur Untersuchung der kausalen Zusammenhänge zwischen Religion und Bildungserfolg unterscheidet sich der zweite Artikel leicht von den übrigen beiden Arbeiten der Dissertation, da der Schwerpunkt vor allem auf einem Literaturüberblick, der Spezifikation der theoretischen Argumente sowie der Formulierung offener Forschungsfragen liegt. Die empirische Analyse erhebt daher nicht den Anspruch einer deduktiven Hypothesenprüfung, sondern hat vielmehr explorativen Charakter und soll auf bestehende Forschungsdesiderata aufmerksam machen.

Der *dritte* und letzte Artikel schließlich beleuchtet den Aspekt der *emotional-identifikativen Integration* von Zuwanderern. Während die empirische Forschung sich überwiegend mit der strukturellen Integrationsdimension auseinandergesetzt hat, steht die emotional-identifikative Integrationsdimension häufig im Zentrum gesellschaftlicher und politischer Debatten (vgl. hierzu: Kalter 2008, S. 25). Die Übernahme bestimmter Wertorientierungen oder Einstellungen wird dabei zumeist als Indiz für eine „nachhaltige“ Integration betrachtet, wie am Beispiel der vor allem in Deutschland virulenten „Leitkulturdebatte“ deutlich wird. Der dritte Artikel knüpft hieran an, indem er der Frage nachgeht, in welchem Zusammenhang die Religion von seit 2013 in Deutschland angekommen Geflüchteten mit den von ihnen vertretenen *Geschlechterrollenbildern* steht. Als Datengrundlage dient hier die IAB-BAMF-SOEP-Befragung von Geflüchteten (Liebig et al. 2019), die seit 2016 als jährliche Zusatzstichprobe des Sozio-Oekonomischen Panels durchgeführt wird. Das Ziel des Artikels ist es dabei nicht nur den empirischen Blick für die bisher von der (religions-)soziologischen Forschung kaum beleuchtete Gruppe der Geflüchteten in Deutschland zu schärfen, sondern darüber hinaus auch einen Beitrag zur Erforschung der Frage nach der allgemeinen Bedeutung von Religion für die Ausprägung von Geschlechterrollenbildern zu leisten.

Die drei im Zuge der Dissertation entstandenen Artikel decken somit nicht nur drei verschiedene Integrationsdimensionen ab (*sozial, strukturell und identifikativ*), sondern bieten durch die Nutzung von drei unterschiedlichen Datenquellen auch Einblicke zu Integrationsprozessen von drei unterschiedlichen Einwandergruppen in Deutschland: *Erstens* Neuzuwanderer aus Polen und der Türkei, die vor allem im Rahmen von Arbeitsmigration bzw. Familiennachzug nach Deutschland gewandert sind; *zweitens* Jugendliche mit Migrationshintergrund aus unterschiedlichen Herkunftsländern, die bereits in Deutschland geboren sind oder aber in den ersten Lebensjahren zugewandert sind; und schließlich *drittens* die Gruppe der seit 2013 in Deutschland angekommenen Geflüchteten, die den europäischen Integrationsdiskurs vor allem in den letzten Jahren massiv geprägt haben.

Während die drei Artikel zur Spezifikation potenzieller Religionseffekte auf eine breite Palette theoretischer Ansätze aus der Religions- Migrations- und Integrationssoziologie, sowie auf im Einzelnen relevante Theorien aus der Netzwerkeforschung (Artikel 1), der Bildungssoziologie (Artikel 2) oder der Geschlechtersoziologie (Artikel 3) zurückgreifen, verbindet sie die gemeinsame methodologische Grundlage einer analytisch-erklärenden Soziologie (Boudon und Burns 1974; Esser 1999; Hedström 2005). Im Anschluss an Max Weber besteht das zentrale Anliegen dieses Ansatzes bekanntlich in dem Versuch, soziale Phänomene durch deutendes Verstehen zu erklären. Als zentrales Element einer solchen soziologischen Erklärung gilt der methodologische Individualismus, demzufolge makrosoziale Explananda als Aggregation von wiederum situativ bedingten Handlungsselektionen von Akteuren erklärt werden (Coleman 1990). Die Ergebnisse von Integrationsprozessen werden einer solcher Logik folgend als Aggregation individueller (und durchaus unbeabsichtigter und begrenzt rationaler) Handlungsfolgen von Zuwanderern und Einheimischen begriffen (Esser 2008). Um den Einfluss von Religion auf Integrationsprozesse zu ergründen, ist es daher erforderlich nach den spezifischen und kontextabhängigen Effekten religiöser Ideen, Wertvorstellungen, Identitäten oder Vergemeinschaftungen auf individuelle Handlungen im Integrationsprozess zu fragen. Ein solches Vorgehen mag auch Sicht anderer soziologischer Teildisziplinen, wie zum Beispiel der Bildungs- oder Ungleichheitssoziologie trivial erscheinen. In der Religionssoziologie wurde die Logik des soziologischen Erklärens bislang jedoch nur sehr zaghafte rezipiert und kausale Wirkungen von Religion dementsprechend nur selten in den Blick genommen (vgl. hierzu: Koenig und Wolf 2013, S. 11).

Das Ziel der vorliegenden Rahmenschrift soll es schließlich sein, eine inhaltliche Klammer um die drei entstandenen Forschungsbeiträge zu bilden. Ein *erster* Schritt hierzu wurde im vorangegangenen, einleitenden Abschnitt getan, indem der gemeinsame diskursive Hintergrund der drei Beiträge sowie die konzeptionelle Anlage der Arbeit dargelegt wurden. Im nachfolgenden *zweiten* Kapitel wird es darum gehen, die zentralen Forschungslinien zum Thema Religion und Integration darzulegen, in die sich die drei Artikel einbetten lassen. Im abschließenden *dritten* Kapitel werden schließlich die zentralen Ergebnisse der drei Beiträge noch einmal zusammengefasst, diskutiert sowie ihre Implikationen für die weitere Forschung herausgearbeitet.

2 Forschungslinien:

Die (des)integrativen Funktionen der Religion

Auch wenn der Fokus der vorliegenden Dissertation auf dem Einwanderungsgeschehen in *Deutschland* liegt, ist es für einen Überblick der wesentlichen Forschungslinien doch unumgänglich zunächst den Blickwinkel über den Tellerrand der deutschsprachigen Forschung hinaus zu erweitern und in Richtung Nordamerika zu blicken. Die USA waren seit ihrer Gründung eine durch Immigration geformte Gesellschaft und stellen bis heute die mit Abstand größte Einwanderernation der Welt dar. Es mag daher wenig überraschen, dass sich die US-amerikanische Soziologie seit ihren Anfängen für die Frage interessierte, wie Einwanderer Teil der amerikanischen Gesellschaft werden.⁴ Gleichzeitig zeigte sich jedoch auch früh eine gewisse Sensitivität für die Relevanz religiöser Identitäten und Gemeinschaften in den Integrationsprozessen von Einwanderern, die in der deutschsprachigen Forschung über weite Strecken völlig fehlte. Viele der prägenden Arbeiten zu den theoretischen Zusammenhängen zwischen Religion und Integration stammen daher aus den USA. Vor diesem Hintergrund sollte es daher weniger irritieren, den folgenden Überblick der zentralen Argumentationslinien zu den Zusammenhängen zwischen Religion und Integration zunächst in der US-amerikanischen Forschung zu beginnen.

2.1 Religion in der US-amerikanischen Assimilationsforschung

Als *locus classicus* für die Beschäftigung mit der Rolle von Religion in Integrationsprozessen wird in der Regel Will Herbergs vielzitatierter Essay „*Protestant, Catholic, Jew*“ angeführt, der erstmals bereits im Jahr 1955 erschienen ist. Aufgrund zahlreicher Beobachtungen zu Eingliederungsprozessen von Immigranten aus Süd- und Osteuropa in den USA in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg stellte Herberg die These auf, dass ihre Religion den Einwanderern sowie deren Kindern dabei helfe, sich als Teil der amerikanischen Gesellschaft zu verstehen. Herbergs Arbeit muss dabei vor dem Hintergrund des zu jener Zeit dominanten Forschungsparadigmas der Chicago-School gelesen werden, das von späteren Autor*innen zusammenfassend als „*klassische Assimilationstheorie*“ (*Classical Assimilation Theory, CAT*) bezeichnet wurde. In ihrer ursprüngli-

⁴ Ein hervorragender Überblick über die Geschichte der US-amerikanischen Integrationsforschung findet sich bei Alba und Nee (2003, 18f.).

chen Formulierung geht die CAT davon aus, dass die Integration von Immigranten über einen im Grunde irreversiblen, progressiven und teleologischen Prozess in Richtung *Assimilation*, das heißt in Richtung einer sukzessive sämtliche Lebensbereiche umfassenden Angleichung zwischen Einwanderern und „einheimischer“ Mehrheitsbevölkerung ablaufe, an dessen Endpunkt die spurenlose Absorption der Immigranten in die Aufnahmegesellschaft stehe (Park 1950; Park und Burgess 1922; zum Überblick: Hans 2016, 28f.).

Religion wird jedoch von Herberg explizit aus dieser allumfassenden Assimilationserwartung ausgeklammert. Während von den Einwanderern erwartet werde, dass sie letztlich alle Elemente ihrer Herkunftskultur ablegen und sich zum Beispiel in puncto Sprache, nationaler Identität oder ihrer Kultur an amerikanische Vorgaben anpassen, sei eine Aufgabe der persönlichen Religion eben gerade *nicht* erforderlich:

„Within broad limits, however, his [the immigrants, D.O.] becoming American did not involve his abandoning the old religion in favour of some native American substitute.“

(Herberg 1960, 27).

Und Herberg geht sogar noch einen Schritt weiter. Er argumentiert, dass die Religion sogar *das* wesentliche Vehikel darstellt, mit dessen Hilfe Einwanderer den Weg in die damalige US-Gesellschaft finden konnten:

„[...] it was largely in and through his religion that he, or rather his children and grandchildren, found an identifiable place in American life.“

(Herberg 1960, 27f.).

Den Grund hierfür sieht Herberg in der Tatsache, dass die Vereinigten Staaten ihrem Selbstverständnis folgend eine religiös plurale Gesellschaft seien, die sich zu jener Zeit vor allem aus drei Religionen zusammensetzte – dem Protestantismus, dem Katholizismus und dem Judentum. Dieser „*triple melting pot*“ erlaube es, dass Einwanderer quasi *durch ihre Religion* Teil dieser „trireligiösen“ Gesellschaft Amerikas werden und dabei gleichzeitig ihre kulturellen Werte und Traditionen über Generationen hinweg in ethnoreligiösen Gemeinschaften bewahren können (zusammenfassend: Hirschman 2004, 1208f.). Die Zugehörigkeit zu einer der drei Konfessionen, schuf somit eine Verbindung zwischen Zuwanderern und Einheimischen über ethnische und nationale Grenzen hinweg und half den Immigranten sich als Teil der amerikanischen Gesellschaft identifizieren zu können.

Herbergs Idee einer Sonderstellung der Religion im Integrationsprozess fand wenig später Eingang in Milton M. Gordons Klassiker „*Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*“, der aus heutiger Sicht als eine Art „kanonische Synthese“ der klassischen Assimilationstheorie gilt. (Alba und Nee 2003, S. 23).

Gordon begründet darin nicht nur die Idee, dass Assimilation bzw. Integration als ein mehrdimensionaler Prozess aufzufassen sei, er stellt auch bereits erste Überlegungen zur kausalen Interdependenz der einzelnen Teilprozesse auf. So stünde die *kulturelle Assimilation* (oder auch: *Akkulturation*) für gewöhnlich am Beginn des Eingliederungsprozesses. Hierunter versteht Gordon eine (hauptsächlich einseitige) Angleichung der Einwanderer an die kulturellen Symbolsysteme, Verhaltensweisen und Wissensbestände der Aufnahmegesellschaft, die er für eine erfolgreiche Integration in die amerikanische Gesellschaft zwar nicht für zwingend notwendig erachtet, die aber den sozialen Aufstieg der Einwanderer deutlich begünstigen könne (Gordon 1964, 77). In Anlehnung an Herberg klammert auch Gordon die Religion von diesem Zusammenhang zwischen kultureller Assimilation auf der einen Seite und sozialer Aufwärtsmobilität auf der Seite aus (Alba und Nee 2003, S. 24). Eine Angleichung religiöser Identitäten, Praktiken oder Bräuche sei für eine gelungene gesellschaftliche Teilhabe in der US-amerikanischen Gesellschaft eben gerade *nicht* erforderlich (Gordon 1964, S. 79).

Diese klassischen Ansätze von Herberg wie auch von Gordon wurden aus heutiger Perspektive vor allem für ihren ahistorischen Charakter kritisiert (Hirschman 2004, S. 1210). Ihre Anwendbarkeit bleibt in vielerlei Hinsicht zeitlich wie auch regional begrenzt – und zwar vor allem auf die Phase der „*Old Immigration*“, also der Einwanderung überwiegend weißer, christlicher oder jüdischer Einwanderer aus ausgewählten Ländern Europas (insbesondere aus Großbritannien, Irland, Frankreich und Deutschland) in die USA in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Und natürlich muss man daher fragen, ob es sich bei diesen Ansätzen überhaupt um allgemeiner anwendbare Theorien handelt oder nicht vielmehr um Generalisierungen singulärer, empirischer Trends (Esser 2008, S. 82).

Nichtsdestotrotz finden sich zahlreiche Bezüge auf diese klassischen Ansätze in späteren Arbeiten wieder. So wurde Herbergs Idee, nach welcher die Immigranten *durch* ihre Religion bzw. durch die Partizipation in religiösen Gemeinschaften Teil der Aufnahmegesellschaft werden vor allem in der amerikanischen Forschung vielfach rezipiert (exemplarisch: Foner und Alba 2008, S. 366; Hirschman 2004, S. 1207; Warner 2000, S. 271). Am stärksten fand diese Idee schließlich Eingang in die Arbeiten, die seit den 1980er-Jahren im Umfeld der sogenannten „*Theory of Segmented Assimilation*“ (TSA) entstanden sind.⁵ Anhand einer Vielzahl von Fallstudien zu ethnoreligiösen Gemeinden in den USA illustrieren die Vertreter*innen der TSA, dass Religion und insbesondere

⁵ Die *Theory of Segmented Assimilation* entstand vor allem als Reaktion auf die Phase der „*New Immigration*“, ab 1965, die aufgrund veränderter Einwanderergesetze in den USA vorwiegend durch Zuwanderung aus Asien und Lateinamerika geprägt war. Die zentrale These lautet, dass es nicht nur *einen* Ausgang des Integrationsprozesses gebe, sondern *drei*: *Erstens* eine Assimilation gekoppelt mit einem sozioökonomischen Aufstieg der Einwanderer (*straight line assimilation*) wie von der CAT behauptet; *zweitens* eine Assimilation an marginalisierte Schichten der Gesellschaft, die mit einem sozialen Abstieg verbunden ist (*downward assimilation*), sowie *drittens* zu einer dauerhaften Beibehaltung ethnischer Eigenständigkeit und Identitäten und einem sozialen Aufstieg unter Nutzung eigenethnischer Ressourcen (*selective acculturation*) (siehe zum Beispiel: Zhou (2014, 1997); Portes und Rumbaut (2001, 2006).

religiöse Netzwerke und Gemeinden im Aufnahmeland eine integrationsförderliche Funktion übernehmen (Wittner und Warner 1998; Zhou und Bankston 1998; Warner 2007, 2000; Bankston und Zhou 1995; Portes und Rumbaut 2001). Allerdings habe sich der klassische Ansatz von Herberg zu stark auf die psychosozialen Vorzüge von Religion als Identitätsmerkmal gestützt und dabei die zahlreichen materiellen wie immateriellen Vorzüge von Kirchen, Synagogen oder Tempeln als Unterstützungsinstanzen für den sozioökonomischen Aufstieg von Migrant*innen missachtet (Hirschman 2004, S. 1210). Durch die Einbindung in lokale, ethnische Religionsgemeinden hätten vor allem Kinder und Jugendliche der zweiten und dritten Migrantengeneration Zugriff auf Ressourcen, die für deren sozioökonomischen Aufstieg sowie deren Bildungskarrieren hilfreich seien, aber insbesondere in sozialschwachen Familien häufig nicht zur Verfügung stünden (Zhou 1997, S. 991). Zusätzlich wurde (vor allem am Beispiel christlich-vietnamesischer Kirchen in den USA) dargelegt, dass ethnische Religionsgemeinschaften eine soziale Kontrollfunktion erfüllen können und auf diese Weise die elterliche Erziehung unterstützen oder vor einem Abdriften in für den sozialen Aufstieg „ungünstige“ Subkulturen der amerikanischen Gesellschaft schützen können (Zhou und Bankston 1998, 105f.).

Die Ergebnisse dieser Forschung wurden später von Charles Hirschman (2004) systematisiert, indem er die integrativen Funktionen von Religionsgemeinschaften zu den drei „R“ zusammenfasst: „*Refuge*“, „*Respectability*“ und „*Ressources*“. Mit „*refuge*“ thematisiert Hirschman *erstens* die psychisch und spirituell stabilisierenden Funktionen von Religionsgemeinden. Er orientiert sich hierbei an den theoretischen Überlegungen von Smith (1978), der die Migration in ein anderes Land als eine „*theologizing experience*“ bezeichnet hatte (Smith 1978, S. 1174). Der Akt der Migration stelle demnach eine deutliche Zäsur im Leben eines Menschen dar, weshalb die damit verbundene Desozialisierung und (vorübergehende) Liminalität in besonderer Weise Fragen nach der Kontingenz des eigenen Daseins aufwerfen können (Smith 1978, S. 1174). Religion könne dem jedoch entgegenwirken: Der Besuch von Gottesdiensten, die Teilnahme an vertrauten Ritualen und Bräuchen – all dies schaffe eine Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Leben und biete Halt und Stabilität nach der Migration (vgl. hierzu auch: Yang und Ebaugh 2001). Unter dem *zweiten* Aspekt, der „*Respectability*“ versteht Hirschman die soziale Anerkennung, welche eine Partizipation in Religionsgemeinschaften bieten kann. Ein geteilter Glaube und nicht selten auch eine geteilte Sprache stellen häufig ideale Ausgangsbedingungen dar um in religiösen Gemeinschaften neue soziale Beziehungen aufzubauen. Das macht Kirchen, Synagogen, Moscheen, Tempel etc. nicht nur zu einer bewährten Quelle von Sozialkapital; die neuen Beziehungen können auch ein Gefühl der Zugehörigkeit und damit sozialen Akzeptanz bieten, das vielen Zuwanderern gerade zu Beginn von der Mehrheitsgesellschaft zumeist verwehrt bleibt. Mit „*Ressources*“ spricht Hirschman schließlich *drittens* die praktische, materielle Hilfe und Unterstützung bei der alltäglichen Lebensführung an, die Religionsgemeinden zur Verfügung stellen können, zum Beispiel durch Sprachkurse, Hilfe bei Behördengängen,

Kinderbetreuung sowie der Job- oder Wohnungsvermittlung (siehe auch: Chafetz und Ebaugh 2000).

Wie schon bei den klassischen Ansätzen von Herberg und Gordon stellt sich auch für diese neueren Ansätze, die im Zusammenhang mit der TSA entstanden sind das Problem der Generalisierbarkeit. So weisen etwa Koenig et al. (2016) darauf hin, dass sich die positiven Auswirkungen von Religionsgemeinschaften möglicherweise nur in einem sogenannten „Tocquevillianischen“ religiösen Feld wie den USA beobachten ließen, also einem deregulierten, pluralistischen religiösen Kontext, in dem Religionsgemeinschaften als freiwillige „bottom-up-Organisationen“ weniger hierarchisch und amtskirchlich strukturiert sind als dies zum Beispiel in Deutschland der Fall ist. Inwieweit religiöse Immigrantengemeinden auch in der Bundesrepublik eine ähnliche Brückenfunktion einnehmen können, ist nicht abschließend geklärt (exemplarisch: Nagel 2012; Connor und Koenig 2013). Grundsätzlich aber steht die nordamerikanische Perspektive, die seit ihren Anfängen bis heute vorwiegend eine positive, integrationsfördernde Funktion von Religion betont, in starkem Kontrast zu der lange Zeit dominierenden Sichtweise auf Religion und Integration in der deutschsprachigen Forschung, die im folgenden Abschnitt diskutiert werden soll.

2.2 Religion in der deutschen Integrationsforschung

In Deutschland setzte die soziologische Erforschung von Integrationsprozessen insgesamt erst erheblich später ein als in den USA. Die Bundesrepublik verstand sich trotz teils erheblicher Zuwanderungsströme in den ersten Jahrzehnten nach ihrer Gründung dezidiert *nicht* als Einwanderungsland. Erst in den 1970er-Jahren, als sich in Folge des sogenannten „Anwerbestopps“ langsam abzeichnete, dass ein nicht unerheblicher Teil der ehemaligen „Gastarbeiter*innen“ auch langfristig in der Bundesrepublik bleiben und über die Möglichkeit des Familiennachzugs Ehepartner*innen und Kinder nachholen würde, begann man sich auch in der soziologischen Forschung in Deutschland mit dem Thema der Integration von Zuwanderern zu beschäftigen (vgl. hierzu einführend: Han 2005, S. 1).

Anders als in den USA fand die Religion der Zuwanderer in den frühen integrationstheoretischen Arbeiten in Deutschland zunächst wenig Beachtung. Gleichwohl kreiste die Debatte hierzulande vielfach um die Frage, wieviel kulturelle Assimilation für eine gelingende soziale und strukturelle Integration von Zuwanderern erforderlich sei. Religion wurde dabei zwar als Teilaspekt von Kultur häufig „mitgedacht“, aber zunächst selten explizit thematisiert. Der in diesem Zusammenhang bis heute einflussreichste Ansatz findet sich in Hartmut Essers *Theorie der intergenerationalen Integration* (Esser 1980,

2001, 2008).⁶ Esser orientiert sich dabei stark an den Arbeiten der klassischen Assimilationsforschung aus den USA, insbesondere an den theoretischen Überlegungen Milton Gordons. Von diesem übernahm Esser nicht nur die Idee einer dimensional Aufteilung von Integration, er teilte auch dessen Einschätzung, wonach zwischen den einzelnen Teilprozessen kausale Beziehungen bestehen würden (Esser 1980, 231f.). Stärker als Gordon betont Esser jedoch den Zusammenhang zwischen *Kultur* und *Struktur* – zwischen *kultureller Anpassung* und (erfolgreicher) *struktureller Platzierung* (zusammenfassend: Elwert 2015, 33f.): Der sozioökonomische Aufstieg in einer Zuwanderergesellschaft erfordere eine Anpassung an die kulturellen Vorgaben des Aufnahmelandes, weshalb Esser es auch als durchaus berechtigt ansieht „von einer gewissen Leitkultur“ zu sprechen (Esser 2001, S. 66). Begreift man Religion demzufolge als einen Aspekt von Kultur, dann ist nach Essers Logik eine fehlende Anpassung an die dominierende christliche oder säkulare Kultur der Mehrheitsgesellschaft also langfristig vor allem eines: ein Integrationshindernis.

Essers skeptischer Blick auf die Erfolgsmöglichkeiten von Integration unter den Bedingungen einer langfristigen Bewahrung, ethnischer, kultureller oder eben religiöser Eigenheiten des Herkunftslandes, wie sie etwa von der *Theory of Segmented Assimilation* oder auch von multikulturalistischen Ansätzen vertreten werden, muss vor dem Hintergrund der handlungstheoretischen Fundierung seiner Integrationstheorie interpretiert werden. Esser versucht Integrationsprozesse werterwartungstheoretisch zu erklären, indem er diese als individuelle Kosten-Nutzen-Kalküle der handelnden Akteure – das heißt: der Einwanderer auffasst. Diesen stünden im Integrationsprozess grundsätzlich zwei Handlungsoptionen zur Verfügung (Esser 2008, S. 88): Sie können sich entweder für eine Investition in Ressourcen des Aufnahmelandes entscheiden (wie zum Beispiel durch das Erlernen der Sprache oder die Aufnahme interethnischer Beziehungen); oder aber sie entscheiden sich für eine Investition in eigenethnische Ressourcen (wie zum Beispiel die Pflege der eigenen Religion, Kultur, Sprache oder der Aufnahme und Bewahrung intraethnischer Beziehungen). Je nachdem, in welchem Ausmaß diese Investitionen getätigt werden, können Zuwanderer unterschiedlich stark in die Herkunftsgesellschaft bzw. die ethnische Community im Aufnahmeland oder in die Einwanderergesellschaft integriert sein. Die Bewahrung religiöser Bräuche, Riten und das Festhalten an religiösen Identitäten des Herkunftslandes sind für Esser letztlich nichts anderes als Investitionen in eigenethnische Ressourcen, die für eine langfristige Integration in die Aufnahmegesellschaft aus werterwartungstheoretischer Perspektive „keinen Wert“ haben.

⁶ Natürlich wären in diesem Zusammenhang auch die Integrationstheorien von Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny (1973) Friedrich Heckmann (1981) oder Bernhard Nauck (1985) zu nennen, die ebenfalls zu den „deutschen Klassikern“ zu zählen sind. Auf eine ausführliche Diskussion dieser Theorien wird hier jedoch aus Platzgründen verzichtet, insbesondere, da ihre Autoren zur Rolle der Religion kaum Aussagen getroffen haben. Zum Überblick über die deutschsprachigen Integrationstheorien siehe zum Beispiel: Aumüller (2009).

Aufgrund vielfältiger Kritik an seinem Integrationsverständnis präzisiert Esser seine Annahmen in späteren Ausführungen durch einen stärker funktionalen Kulturbegriff (zusammenfassend: Elwert 2015, S. 33): der Prozess der Akkulturation umfasse demnach vor allem den Erwerb kultureller *Wissensbestände, Kompetenzen und Kapitalien*, wozu Esser in erster Linie die Sprache des Aufnahmelandes zählt (siehe hierzu vor allem: Esser 2006a). Individuelle „kulturelle Lebensstile“ oder „religiöse Überzeugungen“ berücksichtigt Esser fortan nur noch als Merkmale einer „horizontalen ethnischen Pluralisierung“ (Esser 2006b, S. 102), die für die Erklärung struktureller Integrationsprozesse jedoch eher zu vernachlässigen seien.

Nichtsdestotrotz äußert Esser immer wieder vehement seine Skepsis gegenüber einer „multikulturellen Gesellschaft“, da ein horizontales Nebeneinander verschiedener ethnischer Gruppen aus seiner Sicht immer die Gefahr einer dauerhaften vertikalen ethnischen Schichtung berge (Esser 2001, S. 66; zusammenfassend: Aumüller 2009, S. 110). Am deutlichsten wird dies bei seinem Verständnis ethno-religiöser Gemeinden, in denen Esser vor allem das Risiko der Entstehung „ethnischer Enklaven“ sieht, die eine soziale oder kulturelle Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft fördern können und so langfristig die gesellschaftliche Segmentation fördern (Esser 2001, S. 40-42). Dadurch dass innerhalb ethno-religiöser Gemeinden, in erster Linie die Sprache des Herkunftslandes gesprochen werde oder soziale Beziehungen überwiegend zu Mitgliedern der eigenen Herkunftsgruppe unterhalten würden, bestünde kein Anreiz einer Integration in die Mehrheitsgesellschaft mehr, so die Argumentation (ebd.).

Essers Arbeiten stehen exemplarisch für eine in der deutschsprachigen Forschung stark verbreitete, problemzentrierte Sichtweise auf ethno-religiöse Communities im Integrationsprozess (zusammenfassend: Salentin 2004). Daneben gab es jedoch auch bereits früh vereinzelte Gegenstimmen. So hatte vor allem Elwert (1982) unter dem Stichwort der „Binnenintegration“ für den deutschen Einwanderungskontext darauf hingewiesen, dass eine stärkere Einbettung von Einwanderern in „ihre eigenen sozialen Zusammenhänge“ innerhalb der deutschen Einwanderergesellschaft unter bestimmten Umständen eine positive Wirkung für deren weitere Integration entfalten könne (Elwert 1982, S. 718). Elwert wandte sich damit explizit gegen einen von ihm wahrgenommenen, stillschweigenden Konsens der damaligen Integrationsdebatte, wonach „fremdkulturelle Institutionen“ in Deutschland, wie zum Beispiel islamischen Moscheegemeinden pauschal unter den Generalverdacht der „Ghetto-Bildung“ gestellt würden und ihnen dadurch jedwede positive Integrationsleistung abgesprochen würde (Elwert 1982, S. 717). Ähnlich wie die Vertreter*innen der Theory of Segmented Assimilation in den USA kritisiert Elwert den Determinismus zwischen kultureller Assimilation und gesellschaftlicher Teilhabe in der deutschsprachigen Soziologie und argumentiert, dass ethno-religiöse Vergemeinschaftungen im Aufnahmeland durch die Herstellung einer kulturelle Kontinuität eine Art „sicheren Hafens“ bieten, von dem aus der soziale Aufstieg im Aufnahmeland leichter möglich ist.

Auch in den frühen integrationstheoretischen Arbeiten von Friedrich Heckmann findet sich zunächst noch die Idee, wonach Religion und religiöse Gemeinschaften gerade zu Beginn des Integrationsprozess eine psychisch stabilisierende und orientierungsstiftende Funktion im Sinne eines „kulturellen Schutzraumes“ erfüllen können (Heckmann 1981, S. 171). In seinen späteren Arbeiten zeigt er sich dann jedoch deutlich skeptischer, insbesondere wenn es um die sozioökonomischen Effekte von (religiöser) Binnenintegration geht und etabliert das Bild der „ethnischen Kolonie“ in der deutschsprachigen Debatte (Heckmann 1992; zusammenfassend: Ceylan 2006). Heckmann knüpft damit an Norbert Wileys (1967) Konzept der „*Mobilitätsfalle*“ („*mobility trap*“) an: Demzufolge wird religiösen Gemeinschaften zwar zugestanden, dass sie gerade zu Beginn des Integrationsprozesses die Eingliederung in die Aufnahmegesellschaft unterstützen können, etwa weil sie als kulturelle Refugien dienen oder praktische Hilfeleistungen bieten wie zum Beispiel Hilfe bei Behördengängen oder bei der Vermittlung von Jobs. Ab einem gewissen Punkt sei der soziale Aufstieg jedoch blockiert, da Jobs nur innerhalb einer beschränkten ethnischen Nischenökonomie vermittelt würden. So ließen sich über Kontakte in Religionsgemeinden vor allem Stellen im Niedriglohnssektor vermitteln. Einem langfristigen sozialen und materiellen Aufstieg in der Aufnahmegesellschaft stünden solche Jobs jedoch eher im Weg (Heckmann 1992).

Wie Nagel (2015, S. 13) kürzlich zusammengefasst hat, lässt sich bereits an den bis heute in der deutschsprachigen Forschung virulenten sprachlichen Bildern wie zum Beispiel der „Parallelgesellschaft“, der „Mobilitätsfalle“ oder der „ethnischen Kolonie“ ablesen, dass Religion im Allgemeinen und Religionsgemeinschaften im Besonderen im deutschsprachigen Raum überwiegend als Integrationshemmnisse thematisiert wurden. Erst nach der Jahrtausendwende wuchs die Zahl der (vorwiegend qualitativen und ethnographischen) Fallstudien zu verschiedenen religiösen Migrantengemeinden in Deutschland, die vermehrt auch auf die Potenziale und Stärken dieser Gemeinden hingewiesen haben. So zeigte etwa Baumann am Beispiel buddhistischer Vietnamesen und hinduistischer Tamilen, dass die religiöse Binnengruppe auch im deutschen Einwanderungskontext einen „sicheren Rückzugsort inmitten einer feindlichen Umwelt“ darstellen könne (Baumann 2000, S. 177). Schiffauer knüpft hingegen an Hirschmans drei „R“ an und betont die emotional und psychologisch stabilisierende Funktion von Religionsgemeinschaften als „Inseln im Chaos“ (Schiffauer 2006, S.29).

Insgesamt muss jedoch festgehalten werden, dass Religion in der deutschsprachigen Migrationssoziologie über weite Strecken eine deutlich geringere Rolle gespielt hat als in der US-amerikanischen Forschung. Selbst Esser, der am stärksten für den Zusammenhang zwischen einer Anpassung kultureller Orientierungen und einer erfolgreichen Sozialintegration von Zuwanderern votierte, klammerte die Religion hier später deziert aus. Am längsten zeigte sich diese Missachtung des Religiösen in der quantitativen Forschung: Noch im Jahr 2008, in einem Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie zum Thema „Stand, Herausforderungen und Perspektiven

der empirischen Migrationsforschung“ spielt Religion als Erklärungsfaktor von Integrationsprozessen in keinem der Artikel eine Rolle (Kalter 2008).

2.3 Die transatlantische Synthese: Religion als „bridge“ oder „barrier“

Wie in den vorangegangenen Ausführungen illustriert wurde, bestand bei der Betrachtung der Zusammenhänge zwischen Religion und Integration über viele Jahre hinweg ein scharfer Kontrast zwischen dem nordamerikanischen und dem deutschsprachigen Forschungsparadigma. Pointiert zusammengefasst wurde diese transatlantische Dichotomie schließlich durch die von Nancy Foner und Richard Alba (2008) geprägte „*bridge-vs.-barrier*“-*Metapher*, welche die prävalente Sichtweise auf die Zusammenhänge zwischen Religion und Integration in der Folge stark geprägt hat. Foner & Alba kommen auf Basis der bis dato bestehenden Forschung zu dem Ergebnis, dass in den USA und Kanada vorwiegend die durch Religion und Religionsgemeinschaften bestehenden Integrations*opportunitäten* betont wurden, wohingegen sich die soziologische Integrationsforschung in Europa durch eine zurückhaltende und eher skeptische Haltung gegenüber der Religion auszeichne, wobei in erster Linie religiöse Gemeinschaften als Integrations*alternativen* thematisiert würden (Foner und Alba 2008, 360f.).

Darüber hinaus interessieren sich Foner & Alba jedoch für die Frage, *wie* diese konträren Perspektiven zu erklären seien (2008, S. 374). Ihre Argumentation entwickeln sie dabei vor dem Hintergrund der sogenannten *New Assimilation Theory* (NAT), die bereits einige Jahre zuvor von Richard Alba in Zusammenarbeit mit Victor Nee als Reaktion auf die Kritik an den bestehenden Theorieansätzen der klassischen Assimilationstheorie (CAT) sowie der Theorie der segmentierten Assimilation (TSA) entwickelt worden war (Alba und Nee 1999; 2003; Alba 2008). Die Neoassimilationisten bauen zur Erklärung von Integrationsprozessen auf dem Konzept *symbolischer Grenzziehungen* auf. Diese lassen sich zunächst definieren als „*conceptual distinctions made by social actors [...] [that] separate people into groups and generate feelings of similarity and group membership*“ (Lamont und Molnár 2002, 168f.). Ethnie wird nach diesem Verständnis nicht mehr als die Summe askriptiver, starrer und unveränderlicher Persönlichkeitsmerkmale betrachtet, sondern vielmehr als das variable Resultat gesellschaftlicher Grenzziehungs- und Aushandlungsprozesse (Barth 1969; Wimmer 2008). Assimilation wird dann als ein Vorgang verstanden, bei dem ethnische Zugehörigkeitsmerkmale sukzessive ihre soziale Salienz für die Distinktion von Individuen oder Gruppen einbüßen (Alba 2008, S. 39). Neu ist an dieser neuen Assimilationstheorie zusätzlich die These, dass Assimilation nicht nur über *einseitiges*, individuelles „*boundary crossing*“ ablaufen könne, also einer Anpassung ethnischer Zugehörigkeitsmerkmale an die Mehrheitsgesellschaft, wie von der klassischen Assimilationstheorie angenommen, sondern vielmehr als ein *zwei-*

seitiger Prozess verstanden werden müsse, der Veränderungen auf der Seite der Einwanderer ebenso mit sich bringt wie auf der Seite der Aufnahmegesellschaft. Zusätzlich zum boundary crossing könne Assimilation daher auch durch die Verringerung oder sogar Auflösung der symbolischen Trennungslinie entstehen, indem distinktive Merkmale ihre Salienz einbüßen und die Grenze infolgedessen „verschwimmt“ („*boundary blurring*“), sowie darüber hinaus durch die Verlagerung oder Ausweitung der Grenzziehung auf andere Gruppen („*boundary shifting*“) (Bauböck 2018; Zolberg und Woon 1999).

Religion ist in diesem Prozess von zentraler Bedeutung, da sie ethnische Grenzen verstärken oder verwischen kann (Zolberg und Woon 1999; Trittler 2017; Alba 2005). Die unterschiedliche Funktion, die Religion bei Integrationsprozessen in den USA und Europa einnimmt, lässt sich demzufolge vor allem über ihre variierende Salienz für ethnische Grenzziehungen erklären. Laut Foner & Alba (2008, S. 361) seien es in erster Linie *drei* Faktoren, die diese unterschiedliche Salienz diesseits und jenseits des Atlantiks bedingen: *erstens* eine jeweils unterschiedliche religiöse Zusammensetzung der Zuwanderungsströme auf beiden Seiten des Atlantiks; *zweitens* das variierende Ausmaß religiöser Vitalität bzw. der unterschiedliche Säkularisierungsgrad; sowie *drittens* die Variation in den historisch gewachsenen Arrangements zwischen Staat und religiösen Institutionen. Insgesamt führe dies dazu, dass nationale und kulturelle Identitäten in (West)Europa nach wie vor stark in einem „christlich-okzidental“ oder auch „säkular-liberalen“ Selbstverständnis verankert sind, das vor allem in scharfer Abgrenzung gegenüber „der“ islamischen Welt oder einem damit assoziierten „religiös-traditionellem“ Selbstverständnis steht (Casanova 2006; Alba 2005). Laut Alba (2005, S. 32) führt dies zu einer paradoxen Bedeutung von Religion in den Einwanderungsgesellschaften Europas: Während sich die Gesellschaften ihrem Selbstverständnis nach überwiegend als säkular definieren und darüber hinaus die Religion für die Mehrheit der Bevölkerung keine große Bedeutung mehr besitze, erlangen religiöse Identitäten als Distinktionsmerkmale vorwiegend gegenüber Einwanderern aus islamischen Herkunftsländern an besonderem Gewicht: Religion sei in Europa daher „*evidently a key institutional site for the demarcation of native-immigrant boundaries*“ (Alba 2005, S. 30). Die bereits in der Einleitung dieser Arbeit geschilderten, religionspolitischen Kontroversen des beginnenden 21. Jahrhunderts werden dabei als Beispiel dafür angeführt, dass in vielen Gesellschaften Westeuropas, in erster Linie aber in Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den Niederlanden eine „*bright boundary*“ (Alba 2005, 21f.) rings um ein christlich-jüdisches oder auch säkulares Selbstverständnis verlaufe, die vor allem Zuwanderer aus muslimischen Herkunftsländern zu „*visible others*“ (Zolberg und Woon 1999, S. 7), zu ultimativ Anderen und Fremden werden lasse und deren Integration in diese Gesellschaften langfristig behindere. Während die USA ein Problem mit einem tief verwurzelten „*biological racism*“ haben, der ethnische Grenzen vorwiegend über die Hautfarbe definiert, sei Europa gekennzeichnet durch einen „*anti-Muslim cultural racism*“ (Foner und Alba 2008, S. 384). Die Religion, die in den USA eine „Brückenfunktion“ einnehme, sei in Europa somit eine „Integrationsbarriere“.

Das Verdienst der Neo-Assimilationisten besteht sicherlich darin, dass sie nicht nur auf die besondere Rolle von Religion im Prozess des „*ethnic boundary making*“ hingewiesen haben, sondern auch und vor allem in dem Umstand, dass sie die Kontextabhängigkeit der Zusammenhänge zwischen Religion und Integration hervorgehoben haben. Religion kann sich je nach gesellschaftlichen, institutionellen oder regionalen Rahmenbedingungen integrationshinderlich oder -förderlich auswirken. Dabei scheinen die Überlegungen zur Rolle von Religion in Grenzziehungsprozessen in Europa vor allem vor dem Hintergrund der „Flüchtlingskrise“ von 2015 aktueller denn je: da ein Großteil der derzeit in Deutschland lebenden Geflüchteten aus muslimisch geprägten Herkunftsländern, insbesondere Syrien, Afghanistan oder dem Irak stammt, kreiste die öffentliche Debatte vielfach um die Frage, ob und inwieweit die Integration von Menschen aus einem „fremden“, in diesem Fall „islamischen Kulturraum“ in das Gebiet des „christlichen Abendlandes“ gelingen kann (Pickel und Pickel 2019; Hidalgo und Pickel 2019). Vor dem Hintergrund der aktuellen Fluchtmigration in Deutschland stellt Liedhegener (2019, S. 71) sogar die These auf, „*dass es ohne Religion, ohne die Berücksichtigung des religiösen Faktors auf Dauer keine erfolgreiche Integration geben wird*“.

Dennoch hat die einflussreiche Metapher der transatlantischen Dichotomie zu einer gewissen Simplifizierung und Engführung der Forschung geführt und den Blick dafür verdeckt, dass es auf beiden Seiten des Atlantiks gegenteilige Entwicklungen gab und gibt. Vor allem in Deutschland haben qualitative und ethnographische Studien auf die zahlreichen integrationsförderlichen Aspekte religiöser Gemeinschaften hingewiesen (Nagel 2016, 2015, 2012; Elwert 2015; Baumann 2015). Demgegenüber sind auch in den USA anti-islamische Tendenzen bereits in der Integrationspolitik zu finden, wie etwa an Beispiel des 2017 per Dekret vom US-Präsidenten verabschiedeten „*muslim (travel) ban*“ deutlich wird, der Immigranten und Geflüchteten aus muslimisch geprägten Herkunftsländern die Einreise in die USA temporär untersagte. Darüber hinaus wurden innereuropäische Variationen in der Rolle der Religion nur selten in den Blick genommen (vgl. hierzu: Trittler 2017, S. 709). Und schließlich muss auch gefragt werden, inwieweit es überhaupt sinnvoll ist von einer integrationshemmenden Wirkung „der“ Religion zu sprechen, da zumindest im europäischen Kontext vor allem die (des)integrativen Wirkungen des Islams thematisiert werden.

Religion – so lässt sich schlussfolgern – wirkt sich weder *per se* in den USA als Brücke in die neue Gesellschaft aus, noch ist eine pauschale Verurteilung als Integrationshindernis, wie in Deutschland und Europa hilfreich. Vielmehr muss es die Aufgabe der sozialempririschen Forschung sein, die jeweiligen Bedingungen und Kontexte systematisch und differenziert herauszuarbeiten und zu testen unter denen spezifische Religionen und Religionsgemeinschaften als „bridge“ oder als „barrier“ fungieren können. Vor allem in diesem Bereich besteht jedoch nach wie vor ein erhebliches Forschungsdefizit.

Erst seit etwa einem knappen Jahrzehnt entstanden vermehrt Forschungsarbeiten, die sich durch ein stärker empirisches, vorwiegend quantitatives man könnte auch sagen: kausal-analytischen Vorgehen auszeichnen (zum Literaturüberblick: Kogan et al. 2019).

Anders als die ethnographischen Fallstudien zu einzelnen Religionsgemeinschaften oder als die makrotheoretisch argumentierenden Ländervergleiche, verfolgen diese Arbeiten eine mikro-soziologische Perspektive, die Religion als ein soziales Merkmal von Personen operationalisiert, das sich ähnlich wie Ethnie, Geschlecht oder soziale Herkunft je nach situativem „framing“ unterschiedlich auf soziales Handeln auswirken kann. Zu diesen Arbeiten lassen sich auch die Rahmen der vorliegenden Dissertation entstandenen Forschungsarbeiten zählen, die den Inhalt der drei folgenden Kapitel darstellen.

3 Soziale Integration:

Die Entstehung interethnischer Kontakte von Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland – eine Frage der Religion?⁷

3.1 Einleitung

In den letzten Jahren hat sich Deutschland zum zweitgrößten Einwanderungsland der Welt entwickelt (OECD 2014). Persönliche Beziehungen zwischen Einwanderern und Deutschen⁸ sind vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen von besonderer Bedeutung: Einerseits können sie helfen, Vorurteile und gegenseitige Skepsis zwischen Gruppen abzubauen (Pettigrew 1998), andererseits können sie den sozioökonomischen Aufstieg von Migranten im Aufnahmeland begünstigen (Haug und Pointner 2007). Auch wenn die Relevanz interethnischer Beziehungen bereits früh erkannt wurde (Gordon 1964), ist erst seit einigen Jahren ein vermehrtes Interesse an der Analyse ihrer Entstehungsbedingungen zu beobachten: Neben Faktoren wie z. B. der ethnischen Diversität des Wohnumfeldes (Babka von Gostomski und Stichs 2008; Petermann 2014) oder den Sprachkenntnissen (Schacht et al. 2014), erlangte *Religion* als Bedingungsfaktor sozialer Integrationsprozesse zuletzt wachsende Aufmerksamkeit (Baumann & Salentin 2006; Haug 2005; Müssig und Stichs 2012; Windzio und Wingens 2014; Carol 2013). Nachdem in der Religionssoziologie lange die Säkularisierungsthese die Diskussion dominierte, haben religiöse Pluralisierungsprozesse spätestens seit der Jahrtausendwende neue Fragen nach der Relevanz von Religion für die Integration heutiger Gesellschaften aufkommen lassen (Koenig und Wolf 2013). Auch in der Migrationsforschung ging mit der schwindenden Legitimation des säkularisierungstheoretischen Paradigmas ein verstärktes Interesse an Religion einher: Vertreter der verschiedenen assimilationstheoretischen Ansät-

⁷ Der Inhalt dieses Kapitels wurde zuerst veröffentlicht in der Zeitschrift für Soziologie. Die finale und publizierte Version ist online abrufbar unter: <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2015-0504>. Die diesem Artikel zu Grunde liegende Forschung wurde finanziell durch das NORFACE Forschungsprogramm „Migration in Europe – Social, Economic, Cultural and Policy Dynamics“ gefördert. Mein besonderer Dank gilt Matthias Koenig sowie den Herausgebern der ZfS und zwei anonymen Gutachtern für viele hilfreiche Kommentare.

⁸ An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass die Verwendung der Begriffe „Deutsche“, „Türken“ oder „Polen“ einzig aus sprachökonomischen Gründen geschieht und schlicht Personen aus Deutschland, der Türkei oder Polen umfasst. Damit sind explizit keine kulturellen oder ethnischen Zuschreibungen verbunden.

ze sehen in der Fortführung religiöser Traditionen des Herkunftslandes wahlweise eine Investition in eigen- ethnische Ressourcen, die langfristig eher Segregation als Integration fördere (Esser 2001), oder aber eine wichtige Ressource zur Unterstützung des sozioökonomischen Aufstieges (Portes und Rumbaut 2006; Warner 2007). Die aktuelle Debatte wird dabei durch eine prominente transatlantische Dichotomie geprägt: Während Religion in westeuropäischen Gesellschaften vorwiegend als Integrationshemmnis aufgefasst wird, betonen Studien zu den USA oder Kanada meist deren integrative Funktion für neu ankommende Zuwanderer (Foner und Alba 2008; Connor 2013).

Empirische Arbeiten, die sich mit der Bedeutung von Religion für Integrationsprozesse von Zuwanderern in Deutschland beschäftigen, sind jedoch rar. Für den Aufbau interethnischer Beziehungen lässt sich zwar zeigen, dass türkische Migranten seltener Kontakte zu Deutschen unterhalten als etwa griechische oder italienische Migranten (Esser 1990; Haug 2003). Ob dies auf eine integrations- hemmende Wirkung des Islams zurückzuführen ist, bleibt jedoch fraglich. Während sich in einigen Studien durchaus Effekte der Religiosität zeigen ließen (Haug 2005; Müssig und Stichs 2012; Carol 2013), führen andere Autoren die Gruppenunterschiede überwiegend auf soziodemographische und migrationsbiographische Variationen zwischen den Herkunftsgruppen zurück (Schacht et al. 2014).

Eine wesentliche Einschränkung der existierenden Forschungsarbeiten besteht in ihrer Fokussierung auf in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingewanderte Arbeitsmigranten und deren Nachkommen. Inwieweit Religion die Etablierung sozialer Netzwerke von *derzeit* nach Deutschland einwandernden Personen beeinflusst, ist hingegen weitgehend unbekannt. Dabei handelt es sich nicht nur um ein empirisches Informationsdefizit hinsichtlich aktueller Trends, sondern um ein grundsätzliches Problem für das Verständnis der Zusammenhänge zwischen Religion und (sozialen) Integrationsprozessen: *Erstens* unterscheiden sich aktuelle Migrantengruppen in mehreren Punkten von früheren Einwanderungswellen, z. B. hinsichtlich ihres Bildungs- und Qualifikationsniveaus oder ihrer Migrationsmotive (BAMF 2014). *Zweitens* weisen Studien zu Einwanderern in den USA oder Kanada darauf hin, dass gerade die ersten Monate und Jahre nach der Migration für das Verständnis der Formierung interethnischer Beziehungen entscheidend sind, da diese frühe Phase einerseits durch eine hohe Dynamik bei der Entstehung neuer Beziehungen gekennzeichnet ist und andererseits die ersten Kontakte ein wichtiges Sprungbrett für die Entstehung weiterer, intensiverer Beziehungen darstellen können (Martinovic et al. 2011; Reitz et al. 2009). Durch die Fokussierung auf die „klassischen“ Arbeitsmigranten fehlte es jedoch für Deutschland lange an adäquaten Daten zu neuen Zuwanderergruppen, anhand derer sich diese frühe Phase untersuchen ließe. Mit der mangelhaften Datenlage ist schließlich *drittens* verbunden, dass sich nur wenige Autoren bisher damit beschäftigt haben, inwieweit Religion für Zuwanderer im Alltag nach ihrer Ankunft in Deutschland von Bedeutung ist (siehe aber: Diehl und Koenig 2013). Vor allem aus der nordamerikanischen Forschung ist bekannt, dass Religionsgemeinschaften für viele Migranten eine wichtige erste Anlaufstelle sind, um neue Kon-

takte aufzubauen (Foley und Hoge 2007; Hirschman 2004). Inwieweit eine solche „Brückenfunktion“ auch durch Religionsgemeinden in Deutschland erfüllt wird, ist eine offene Frage.

Vor dem Hintergrund dieser Forschungsdesiderata beschäftigt sich der vorliegende Artikel mit der Frage, welche Bedeutung Religion beim Aufbau interethnischer Sozialbeziehungen unter Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei einnimmt. Hierzu werden drei Teilfragen untersucht: *Erstens*: Gibt es zwischen den überwiegend muslimisch (sunnitisch) geprägten Zuwanderern aus der Türkei und den größtenteils katholischen Zuwanderern aus Polen Abweichungen im Ausmaß und der Entstehung interethnischer Kontakte? *Zweitens*: Unterscheiden sich die Muster von hochreligiösen Muslimen bzw. Christen von jenen, die der Religion weniger Bedeutung im Alltag beimessen? *Drittens*: Wie wirkt sich die regelmäßige Partizipation in religiösen Gemeinden auf den Aufbau interethnischer Kontakte in den ersten Monaten und Jahren nach der Migration aus? Als Datenbasis werden die im Rahmen des SCIP-Projektes zwischen 2010 und 2013 erhobenen quantitativen Paneldaten zu frühen Integrationsverläufen von Neuzuwanderern verwendet.

Das Ziel des Artikels besteht darin, auf der Basis neuer Daten ein besseres Verständnis der Dynamik und Kausalzusammenhänge zwischen Religion und interethnischen Beziehungen in der bislang kaum beachteten Phase kurz nach der Migration zu ermöglichen. Gleichzeitig versteht sich der Artikel als empirischer Beitrag zu Integrationsprozessen neuer Zuwanderergruppen in Deutschland. Durch den Einbezug polnischer Migranten findet damit auch eine Gruppe Berücksichtigung, die anders als die Muslime Teil der religiösen Mehrheit des Aufnahmelandes ist und zudem in der bisherigen Forschung kaum Beachtung fand. Für die theoretische Rahmung werden Theorien zum Aufbau interethnischer Beziehungen aus der Migrationsforschung mit religionssoziologischen Ansätzen verknüpft.

Ausgangspunkt der Analyse bildet eine Diskussion allgemeiner, theoretischer Kausalzusammenhänge zwischen Religion und interethnischen Kontakten, welche dann auf die spezifische Situation der Neuzuwanderer aus Polen und der Türkei in Deutschland angewandt werden. Anschließend wird auf die Datengrundlage, die Operationalisierungen sowie das methodische Vorgehen eingegangen. Darauf folgen die Präsentation der empirischen Ergebnisse, deren Diskussion und ein abschließendes Fazit.

3.2 Theoretischer Hintergrund: Religion und die Etablierung interethnischer Kontakte

Allgemeine Bedingungsfaktoren interethnischer Beziehungen

Von einer sozialen Beziehung lässt sich in Anlehnung an Max Webers (1980:13) klassische Definition dann sprechen, wenn zwei (oder mehr) Menschen ihr Denken, Handeln oder Fühlen gegenseitig aufeinander beziehen. Unter interethnischen Beziehungen lassen sich somit soziale Beziehungen zwischen Individuen fassen, die sich unterschiedlichen ethnischen Gruppierungen zugehörig fühlen, womit für gewöhnlich Beziehungen zwischen einer sich als einheimisch verstehenden ethnischen Mehrheitsgruppe und Angehörigen einer (zugewanderten) ethnischen Minderheit verstanden werden (Haug 2003). Dass die Reziprozität das Wesen einer sozialen Beziehung ausmacht, wird an Webers Definition deutlich. Dies gilt in besonderer Weise für interethnische Beziehungen, deren Etablierung gleichermaßen von der Bereitschaft der Zuwanderer und der Aufnahmegesellschaft abhängt (Rippl 2008). In der Migrationsforschung werden interethnische Beziehungen zumeist als Indikator für die soziale Integration von Migranten betrachtet (Esser 1990; Haug 2003). Einer neo-assimilationistischen Perspektive folgend wird hier unter sozialer Integration ein reziproker, nicht zwingend linearer oder teleologischer Prozess verstanden, in dessen Verlauf sich die Beziehungsmuster zwischen Migranten und Angehörigen der Aufnahmegesellschaft angleichen (Alba 2008). Die in der Literatur zu findenden Entstehungsfaktoren interethnischer Beziehungen lassen sich dabei zu drei Faktorenbündeln zusammenfassen: Den Kontaktopportunitäten, den Präferenzen der Akteure sowie dem Einfluss Dritter (Kalmijn 1998).

Die Kontaktopportunitäten sind eine notwendige Bedingung für die Etablierung sozialer Beziehungen, da sie den „pool“ potenzieller Interaktionspartner vorstrukturieren. Das Aufeinandertreffen zweier Personen ist demnach nicht allein dem Zufall überlassen, sondern wird von der geographischen und soziostrukturellen Verteilung der Individuen in verschiedenen sozialen Settings, wie z. B. dem Arbeitsplatz oder der Schule, und den sich daraus ergebenden Gelegenheitsstrukturen bestimmt (Blau 1994; Feld 1981). Die Wahrscheinlichkeit für die Entstehung inter- bzw. intraethnischer Beziehungen wird demzufolge maßgeblich vom Grad der ethnischen Diversität der einzelnen Settings beeinflusst, in denen sich Zuwanderer und Einheimische bewegen (Esser 1990). Dies konnten verschiedene empirische Studien zeigen: Je größer die ethnische Diversität eines sozialen Settings und je wichtiger dieser Kontext im Alltag ist, umso größer sind die Opportunitäten für interethnische Kontakte (Babka von Gostomski und Stichs 2008; Martinovic et al. 2011; Petermann 2014).

Die Opportunitäten allein sind jedoch keine hinreichende Erklärung dafür, warum zu bestimmten potenziellen Interaktionspartnern eine soziale Beziehung etabliert wird und zu anderen nicht. Die Wahl der Interaktionspartner hängt zwar von einer Vielzahl individuell variierender Präferenzen und Motive ab, allerdings lassen sich in diesen Präfe-

renzen empirische Regelmäßigkeiten erkennen. Eine solche Regelmäßigkeit ist das als „Homophilie“ bekannte Phänomen, wonach Menschen eher Interaktionspartner mit ähnlichen oder übereinstimmenden Persönlichkeitsmerkmalen wählen (Lazarsfeld und Merton 1954; McPherson et al. 2001). Ähnliche Einstellungen, Wertvorstellungen oder Lebensweisen, sowie eine gewisse kulturelle Nähe werden demzufolge als positiv erlebt, da so die eigene Identität gegenseitige Bestätigung findet oder eine gemeinsame Kommunikationsgrundlage geschaffen wird (Byrne 1971).

Schließlich entstehen soziale Beziehungen nicht isoliert von Einflüssen anderer Personen, da Individuen zumeist in bestehende Netzwerke eingebunden sind. Eine letzte Perspektive betont daher den vermittelnden Einfluss von Drittparteien, wie z. B. Freunden, der Familie oder auch der ethnischen Bezugsgruppe (Kalmijn 1998). Einerseits können sich bestimmte Verhaltenserwartungen von Familienmitgliedern oder Freunden, wie etwa die Norm, soziale Beziehungen innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe zu unterhalten, in der Wahl der Interaktionspartner niederschlagen. Entsprechen die gewählten Kontakte nicht diesen Vorstellungen und Erwartungen, kann das zu Sanktionen seitens dieser Drittparteien führen. Andererseits können dritte Personen auch als Kontaktvermittler agieren und insbesondere über den Mechanismus der triadischen Schließung (Rivera et al. 2010) den Aufbau sozialer Beziehungen erleichtern: Verfügt ein Freund über ein ethnisch heterogenes Netzwerk, steigt die Chance, diese Personen kennenzulernen und dadurch auch selbst mehr interethnische Kontakte aufzubauen.

Religion und die Etablierung interethnischer Netzwerke

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Mechanismen lässt sich die Frage erörtern, warum Religion den Aufbau interethnischer Kontakte beeinflussen sollte. Dem sei vorangestellt, dass Religion als multidimensionales Phänomen begriffen wird (Glock 1962), das sich dementsprechend auch multikausal auf soziales Handeln, wie etwa die Etablierung sozialer Beziehungen auswirken kann (Kecskes und Wolf 1996; Traummüller 2009). In der Literatur lassen sich *drei* generelle Argumentationslinien ausmachen, die unmittelbar mit drei Kerndimensionen von Religiosität – Glaube, Praxis und Zugehörigkeit – verknüpft sind.

Der Ausgangspunkt des ersten Erklärungsansatzes besteht in der Annahme eines direkten kausalen Zusammenhangs zwischen religiös motivierten Wertvorstellungen oder Verhaltensnormen einerseits und dem sozialen Umgang mit anderen Menschen andererseits. Diesbezüglich argumentiert Traummüller (2009: 441), dass nahezu alle Religionen für die Zügelung egoistischer Triebe oder die Fürsorge der Mitmenschen einstünden. Eine stärkere Orientierung an diesen Werten gehe daher mit einer höheren Wertschätzung zwischenmenschlicher Beziehungen einher und befördere deren Entstehung. Ergänzend vertritt Wuthnow (2003) die These, dass sich eine höhere Religiosität auch in heterogeneren Beziehungsnetzwerken widerspiegele, da viele Religionen für einen moralischen Universalismus und die Gleichheit aller Menschen eintreten würden. Vor die-

sem Hintergrund ist anzunehmen, dass religiösere Menschen eher interethnische Kontakte aufbauen, da die Internalisierung dieses universalistischen Menschenbildes es vereinfacht, ethnische Grenzen zu überwinden (Trautmüller 2009:441).

Inwieweit diese Universalismus-These zutrifft, ist jedoch umstritten. Für Deutschland gibt es für eine solche brückenbildende Funktion von Religiosität bislang keine empirische Evidenz (Trautmüller 2009). Gleichzeitig ist vor dem Hintergrund der oben dargestellten Homophilie-These ein konträr gelagerter Zusammenhang denkbar: Insbesondere für hochreligiöse Personen sollte es demnach schwieriger sein, Beziehungen zu anderen aufzubauen, deren Weltanschauungen der eigenen Religiosität nicht entsprechen. Tatsächlich zeigt sich in einer Reihe empirischer Studien eine ausgeprägte Homogenität sozialer Netzwerke entlang religiöser Überzeugungen (für einen Überblick siehe McPherson et al. 2001). Berücksichtigt man, dass Religion für einen Großteil der deutschen Bevölkerung im Alltag allenfalls eine Nebenrolle spielt (Pollack & Müller 2011:12f.), sollte es für hochreligiöse Zuwanderer tendenziell schwieriger sein, interethnische Kontakte zur Aufnahmegesellschaft zu knüpfen (siehe auch Haug 2005:270).

Eine zweite Argumentationslinie betont die Rolle religiöser Organisationen und Netzwerke für den Kontaktaufbau. Dass Religionsgemeinschaften generell förderlich für den Aufbau sozialer Beziehungen sein können, ist keine neue Erkenntnis (exemplarisch: Trautmüller 2009). Ein wesentlicher Grund hierfür ist, dass in Religionsgemeinschaften Menschen aufeinandertreffen, die sich in einem für sie meist zentralen Identitätsmerkmal ähnlich sind, was im Sinne der Homophilie-These den Kontaktaufbau erleichtern sollte. Insbesondere in der frühen Phase kurz nach der Migration können Religionsgemeinden eine wichtige Anlaufstelle für das Knüpfen neuer sozialer Kontakte sein, weil sie durch die Schaffung kultureller und religiöser Kontinuität einen vertrauten Rahmen bieten können (Hirschman 2004; Foley und Hoge 2007). In welchem Umfang religiöse Gemeinden den Aufbau interethnischer Kontakte beeinflussen, hängt maßgeblich von deren Zusammensetzung ab. Folgt man dem oben dargestellten Argument der Kontaktopportunitäten, sollte eine größere ethnische Diversität der Gemeinde den Aufbau interethnischer Sozialbeziehungen unter ihren Mitgliedern befördern. In welchem Ausmaß eine Religionsgemeinde von Deutschen und Personen anderer Herkunft gleichermaßen besucht wird, ist wiederum stark konfessionsabhängig (Müssig und Stichs 2012: 308). Während etwa christliche Zuwanderer in Deutschland überwiegend auf religiöse Strukturen der protestantischen oder katholischen Kirchen zurückgreifen können, die auch von Einheimischen besucht werden, treffen muslimische Migranten mit großer Wahrscheinlichkeit auf Menschen mit eigener Migrationsgeschichte.

Neben den geringeren Kontaktopportunitäten diskutieren einige Autoren, inwieweit durch den Besuch solcher Diaspora-Gemeinden Zeit und Ressourcen überwiegend für den Aufbau und die Pflege von sozialen Beziehungen zur eigenen ethnischen Gruppe genutzt werden, was wiederum verhindern, dass soziale Kontakte zu Personen der Aufnahmegesellschaft etabliert werden können (Alanezi und Sherkat 2008: 845; Müssig und Stichs 2012: 309). Tatsächlich weisen einige empirische Studien darauf hin, dass

mit häufigerem Moscheebesuch in Deutschland das Interesse an interethnischen Kontakten abnimmt (Leibold et al. 2006). Nicht zuletzt können vor allem dichte religiöse Netzwerke als soziale Kontrollinstanz fungieren, indem die Akteure aufgrund eines Interesses an sozialer Kohäsion den Aufbau und die Pflege sozialer Beziehungen innerhalb der eigenen Gruppe befördern. Diesbezüglich stellt Alba (2005: 37) fest, dass für einige Zuwanderer das Risiko, die Loyalität der eigenen ethnischen Gruppe durch die Aufnahme interethnischer Beziehungen zu verlieren, abschreckend wirken könne.

Allerdings bleibt bei einer solchen Betrachtung unberücksichtigt, dass selbst in Religionsgemeinschaften, die überwiegend von Menschen mit eigener Migrationserfahrung aufgesucht werden, Gelegenheiten für interethnische Beziehungen entstehen können, da Mitglieder, die bereits länger im Aufnahmeland leben und möglicherweise bereits über umfangreichere interethnische Beziehungen verfügen, als „Broker“ fungieren und weitere Kontakte jenseits der eigenen religiösen oder ethnischen Community vermitteln können (Foley & Hoge 2007). Auch auf der institutionellen Ebene unterhalten religiöse Gemeinden ethnischer Minderheiten nicht selten Beziehungen zu verschiedenen Institutionen der Aufnahmegesellschaft (Halm et al. 2012), was ebenfalls den Aufbau von Beziehungen über die konfessionellen oder ethnischen Grenzen einer Gemeinde hinweg befördern kann.

Der letzte Zusammenhang basiert auf der dem boundary-Ansatz entlehnten „barrier“-Metapher, wonach die Religionszugehörigkeit, auch unabhängig von der tatsächlichen Praktizierung der Religion, ein Symbol der Zugehörigkeit zu bzw. des Ausschlusses von einer Gruppe oder einer Gesellschaft insgesamt darstellen und auf diese Weise die Inklusion Außenstehender, etwa über den Aufbau sozialer Beziehungen, erschweren oder erleichtern kann (exemplarisch: Foner und Alba 2008). Die Wirksamkeit dieses Zusammenhangs hängt davon ab, inwieweit kollektive nationale oder ethnische Identitäten über die Betonung religiöser Zugehörigkeiten konstituiert werden und institutionell verankert sind. Vor diesem Hintergrund wurde die These aufgestellt, dass in westeuropäischen Gesellschaften, allen Säkularisierungstendenzen zum Trotz, eine ausgeprägte symbolische Grenze („bright boundary“, Alba 2005) um ein christliches bzw. säkulares Selbstverständnis gezogen werde, insbesondere zur Abgrenzung gegenüber dem Islam (Alba 2005; Zolberg und Long 1999). Die Wahrnehmung dieser symbolischen Grenze lässt in erster Linie Einwanderer aus muslimischen Herkunftsländern in Deutschland zu „visible others“ (Zolberg und Long 1999: 7) werden, was den Aufbau sozialer Beziehungen auf mehreren Wegen erschweren kann. Soziale Schließungstendenzen auf beiden Seiten der symbolischen Grenze können dazu führen, dass sich weniger Kontaktopportunitäten ergeben (Leibold et al. 2006: 4). Gleichzeitig kann die Religionszugehörigkeit durch ihre stärkere soziale Salienz zu einem Distinktionsmerkmal werden, welches zu einer größeren Sensibilität für kulturelle Unterschiede führt und so den Aufbau einer Beziehung zwischen zwei Personen grundsätzlich erschwert (Janßen und Polat 2006: 15).

Kritisch hinterfragen lässt sich an dieser Argumentation, ob diese symbolische Grenze gegenüber dem Islam in westeuropäischen Gesellschaften tatsächlich existiert und in welchem Ausmaß sie in alltäglichen Interaktionen handlungsleitend wird. So weisen empirische Studien immer wieder auf die geringen Kirchgangsraten und die schwindende Bedeutung von Religion im Alltag hin und lassen es fragwürdig erscheinen, ob Religion für die Mehrheit der Bevölkerung in Deutschland überhaupt noch eine relevante Kategorie in sozialen Interaktionen darstellt (Pollack und Müller 2011). Dies aufgreifend diskutieren Foner und Alba (2008: 376), inwieweit in westeuropäischen Gesellschaften nicht nur der Islam, sondern aufgrund des verbreiteten „secular mind sets“ eine höhere Religiosität per se als Merkmal der Differenz verstanden werden kann. Auch Storm (2012: 364) vermutet, dass Islamphobie und negative Einstellungen gegenüber Zuwanderung in einigen westeuropäischen Ländern zum Teil aus einer generellen säkularen Skepsis gegenüber Religionen erwachsen.

3.3 Neuzuwanderer aus Polen und der Türkei in Deutschland

Das aktuelle Migrationsgeschehen aus Polen und der Türkei findet vor dem Hintergrund zweier sehr unterschiedlicher Migrationsgeschichten statt. Mit knapp 3 Millionen Menschen bilden Personen mit türkischer Migrationsgeschichte heute die größte Migrantengruppe in Deutschland, wobei bereits die Hälfte nicht mehr selbst zugewandert ist, sondern in der zweiten oder dritten Generation in Deutschland lebt (BAMF 2014: 138). Ein Großteil wanderte in der Zeit des Wirtschaftswunders der 1960er-Jahre zunächst als Arbeitsmigranten in die Bundesrepublik ein und nicht wenige blieben auch nach dem Anwerbestopp 1973 und holten ihre Familienmitglieder nach (Goldberg et al. 2004). Auch für die aktuell aus der Türkei einwandernden Personen bleibt der Familiennachzug das Hauptmotiv, aber auch Asylantragsstellende sowie hochqualifizierte Fachkräfte und Studierende prägen das aktuelle Zuzugsgeschehen (BAMF 2014: 18). Insgesamt sind die Zuzugszahlen aus der Türkei jedoch seit 2006 Jahren rückläufig: Im Jahr 2012 machten sie lediglich noch einen Anteil von 2,6 Prozent an allen Zuzügen aus (ebd.).

Im Kontrast dazu stellen Einwanderer aus Polen bereits seit 1996 den größten Anteil an allen Zuzügen nach Deutschland: Ebenfalls im Jahr 2012 kamen 17,1 Prozent aller Zuwanderer aus Polen (BAMF 2014: 17). Die meisten der heute in Deutschland lebenden Polen sind jedoch bereits in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts eingewandert. Insbesondere seit Beginn der 1980er-Jahre kamen viele als sogenannte Spätaussiedler oder als Flüchtlinge des sozialistischen Regimes sowie nach dem Fall der Berliner Mauer vermehrt auch im Rahmen temporärer Arbeitsmigration (Krampen 2005: 104). Die aktuelle Zuwanderung aus Polen besteht hauptsächlich aus Saison- oder Werksvertragsarbeitern und einer kleinen Gruppe, die zu Ausbildungszwecken einreist. Derzeit leben etwa 1,5 Millionen Menschen mit polnischem Migrationshintergrund in der Bun-

desrepublik, womit sie nach den Türken die zweitgrößte Gruppe von Migranten stellen (BAMF 2014: 138).

Trotz aller Unterschiede erleben sowohl polnische als auch türkische Zuwanderer durch ihre Migration einen Wechsel aus Gesellschaften, in welchen Religion einen deutlich größeren Stellenwert besitzt als in weiten Teilen Deutschlands. Tatsächlich gehören sowohl Polen als auch die Türkei zu den religiös homogensten und vitalsten Gesellschaften Europas: Der überwiegende Teil der polnischen Bevölkerung bezeichnet sich als katholisch (Zarzycka 2009: 205) und die Mehrheit der Bewohner der Türkei identifiziert sich mit dem (sunnitischen) Islam (Koenig 2009: 392). In beiden Ländern stuft sich ein Großteil der Bevölkerung als religiös oder sogar sehr religiös ein und die religiöse Partizipationsraten sind im europäischen Vergleich sehr hoch (ebd.). Vor diesem Hintergrund ist zu erwarten, dass für viele Polen und Türken die Religion auch nach der Migration ein prägendes Element im Alltag ist.

Trotz dieser Gemeinsamkeiten treffen Zuwanderer aus Polen und der Türkei nach ihrer Ankunft auf unterschiedliche Strukturen religiöser Institutionen zur Ausübung ihres Glaubens. Durch den Mehrheitsstatus des Christentums in Deutschland, finden katholische Zuwanderer aus Polen nicht nur bereits etablierte Gemeindestrukturen vor, sondern sollten durch deren Nutzung auch mehr Kontaktmöglichkeiten mit aus Deutschland stammenden Personen erhalten. Diese Hypothese muss jedoch eingeschränkt werden, da im Verlauf der polnischen Migrationsgeschichte in Deutschland auch polnisch-katholische Gemeinden entstanden sind (Budyn 2011). Inwieweit sich diese ethnischen Gemeinden auf den Aufbau interethnischer Kontakte auswirken, ist auf der Grundlage der bisherigen Forschung schwer zu beantworten, da kaum belastbare Zahlen zu diesen Gemeinden existieren. Allerdings gibt es Hinweise, wonach polnische Gemeinden häufig mit deutschen Gemeinden kooperieren und daher als Ort interkultureller Begegnung dienen können (Krampen 2005).

Auch muslimische Zuwanderer aus der Türkei können nach der Migration auf etablierte religiöse Strukturen zurückgreifen, wenngleich diese nicht derart ubiquitär verfügbar sind wie christliche Kirchen. Laut einer aktuellen Studie im Auftrag des Zentrums für Türkeistudien existieren in Deutschland derzeit etwa 2.350 islamische Religionsgemeinden (Halm et al. 2012). Aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte als einstige Diaspora-Gemeinden der türkischen Arbeitsmigranten sind Personen mit türkischer Migrationsgeschichte unter den regelmäßigen Moscheebesuchern in Deutschland in der Mehrheit. Opportunitäten für interethnische Kontakte sollten sich daher nur wenige ergeben. Allerdings sei in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass die Hälfte der derzeit in Deutschland lebenden Personen mit türkischer Migrationsgeschichte selbst bereits in Deutschland geboren ist oder seit vielen Jahren hier lebt und daher ihrerseits über umfangreiche interethnische Beziehungen verfügt.

Nicht zuletzt wird gerade muslimischen Zuwanderern aus der Türkei in Deutschland aufgrund ihrer Religion mit größerer Skepsis begegnet als katholischen Zuwanderern

aus Polen. So zeigen Umfragen, dass die Mehrheit der Deutschen der Meinung ist, die muslimische Kultur passe nicht in die westliche Welt (Leibold et al. 2006: 4), oder dass die deutsche Bevölkerung gegenüber Muslimen und deren religiösen Praktiken eine größere Antipathie hegt als gegenüber Bewohnern europäischer Nachbarstaaten (Yendell & Friedrichs 2012). Diese Vorbehalte können, zusammen mit populären Debatten um die Islamisierung der Gesellschaft, Ehrenmorde, Zwangsverheiratungen und die Rolle des Kopftuches (Korteweg und Yurdakul 2009) die alltägliche Interaktion zwischen Zuwanderern aus der Türkei und Deutschen negativ beeinflussen und interethnische Beziehungen belasten. Im Kontrast dazu findet der Katholizismus der polnischen Zuwanderer in der Öffentlichkeit kaum Beachtung. Die polnischen Zuwanderer gelten eher als „unsichtbare Gruppe“, da sie, trotz ihres quantitativen Umfangs von der Bevölkerung kaum wahrgenommen werde (Krampen 2005: 108). Andererseits gibt es auch Hinweise, dass religiöse Zuwanderer aus Polen die säkulare und zum Teil religions-skeptische Umgebung in Deutschland als irritierend empfinden und sich in deutschsprachigen katholischen Gemeinden fremd fühlen (Leidinger 2005).

3.4 Daten, Operationalisierung und methodisches Vorgehen

Für die Analyse werden die im Rahmen des SCIP- Projektes (*SCIP = Causes and Consequences of Early Socio-Cultural Integration Processes among New Immigrants in Europe*) erhobenen Panel-Daten zu Neuzuwanderern in Deutschland herangezogen (Diehl et al. 2015). Im Zuge des Projektes wurden zwischen 2010 und 2013 in zwei Befragungswellen standardisierte Interviews mit Zuwanderern aus Polen und der Türkei in fünf deutschen Großstädten (Berlin, Hamburg, München, Köln und Bremen) durchgeführt. Die Zielpopulation umfasste dabei Personen, die zum Zeitpunkt des ersten Interviews zwischen 18 und 60 Jahren alt waren und seit maximal 18 Monaten in Deutschland lebten. Aus dieser Grundgesamtheit wurde eine Zufallsstichprobe auf der Grundlage der Melderegister der jeweiligen Städte gezogen und die ausgewählten Personen in persönlichen Interviews (CAPI) in der jeweiligen Muttersprache der Zielperson befragt. Der Fragebogen beinhaltete neben den hier relevanten Items zur Religiosität und sozialen Netzwerken auch zahlreiche Fragen zur Migrationsbiographie, zu Sprachkenntnissen oder Zugehörigkeitsgefühlen. Die erste Erhebungsphase dauerte von Oktober 2010 bis September 2011 und es wurden insgesamt 2.697 Interviews realisiert (1.516 Einwanderer aus Polen, 1.181 aus der Türkei). Dieselben Teilnehmer wurden eineinhalb Jahre später erneut kontaktiert. Als Erhebungsinstrument diente eine verkürzte Version des Fragebogens der ersten Welle. Für die zweite Welle wurden die Personen je nach Verfügbarkeit der Kontaktdaten entweder telefonisch interviewt (CATI) und hatten die Möglichkeit, den Fragebogen online auszufüllen (CAWI), oder sie wurden ein zweites Mal persönlich interviewt. Der Erhebungszeitraum der zweiten Welle dauerte von Juni 2012 bis März 2013, und es wurden insgesamt 1.269 Interviews realisiert

(714 polnische und 555 türkische Zuwanderer). Die Panelmortalität von rund 50 Prozent lässt sich vor allem auf die ausgeprägte räumliche Mobilität der Zielpopulation in den ersten Jahren nach der Migration zurückzuführen. Für die Gruppe der polnischen Befragten finden sich bezüglich des Geschlechts, des Bildungsabschlusses und der Erwerbstätigkeit gering ausgeprägte systematische Ausfälle zwischen den beiden Befragungsfällen (Gresser und Schacht 2015). Männliche Erwerbstätige sind überproportional häufig in der zweiten Welle nicht mehr erreichbar gewesen, was darauf zurückzuführen ist, dass ein Großteil dieser Personen als Saison- oder Werkvertragsarbeiter zugewandert war und sich daher nur temporär in Deutschland aufhielt. Für die Gruppe der türkischen Befragten lassen sich ähnliche systematische Ausfälle hingegen nicht beobachten.

Für die Analysen reduziert sich die nutzbare Fallzahl, da in die Auswertung nur Personen einbezogen werden konnten, die sich bei der Frage nach ihrer Religionszugehörigkeit als Christen oder Muslime identifiziert haben. Dies trifft für jeweils mehr als 90 Prozent der Befragten aus den beiden untersuchten Herkunftsländern zu (siehe auch: Diehl und Koenig 2013). Der jeweils verbliebene Teil der Fälle verteilt sich auf andere Religionsgruppen oder fühlt sich keiner Religion zugehörig. Die Restriktion der Stichprobe auf christliche Zuwanderer aus Polen und muslimische Zuwanderer aus der Türkei schränkt unausweichlich die Generalisierbarkeit der Daten ein. Eine statistische Trennung von Religionszugehörigkeit und Nationalität ist aufgrund des methodischen Designs der SCIP-Studie jedoch nicht möglich.

Als abhängige Variable wurde die durchschnittliche Kontakthäufigkeit zu Personen aus Deutschland genutzt. Hierzu wurden die Befragten gebeten, auf einer sechsstufigen Skala, die von 1 = „nie, so gut wie nie“ bis hin zu 6 = „täglich“ reichte, einzuschätzen, wie viel Zeit sie durchschnittlich mit Deutschen verbringen. Die Kontakthäufigkeit lässt sich hier als allgemeiner Indikator für das Ausmaß interethnischer Beziehungen auffassen, da die Art des Kontakts in der Frage nicht näher spezifiziert wurde. Es kann sich also sowohl um lose Kontakte am Arbeitsplatz handeln als auch um engere Beziehungen.⁹ Um auszuschließen, dass es sich bei den Personen mit häufigem Kontakt zu Deutschen lediglich um generell extrovertiertere Personen handelt, wird in den statistischen Modellen zusätzlich die Kontakthäufigkeit zu Personen aus dem eigenen Herkunftsland kontrolliert.

Zur Modellierung der Religionseffekte wurden neben der Religionszugehörigkeit zwei weitere Variablen genutzt: Für die Überprüfung des Arguments zur Bedeutung religiöser Gelegenheitsstrukturen wurde die durchschnittliche Häufigkeit des Besuchs religiö-

⁹ Auf die Analyse weiterer Netzwerkvariablen muss an dieser Stelle wegen Datenbeschränkungen verzichtet werden. Zwar wurden im SCIP-Fragebogen auch die Anzahl und Art engerer sozialer Bezugspersonen, wie Freunde oder Partner erhoben, allerdings sind diese Variablen kaum inhaltlich auswertbar, da einerseits die Varianz zwischen den Wellen extrem gering ist und die Verteilungen zudem eine sehr hohe Schiefe aufweisen (nur ein sehr geringer Anteil hat angegeben, einen aus Deutschland stammenden Partner zu haben oder deutsche Freunde zu besitzen), was zu starken Verzerrungen in den statistischen Analysen führt.

ser Veranstaltungen nach der Migration als Indikator herangezogen. Die Angaben der Befragten wurden hier zu einer dichotomen Variable zusammengefasst, die zwischen einem regelmäßigen Besuch religiöser Veranstaltungen (mindestens einmal im Monat) oder einem seltenen bzw. gar keinem Besuch unterscheidet. Zur Analyse der Bedeutung religiöser Überzeugungen wurde die Selbsteinschätzung der Religiosität genutzt. Wie Huber (2003) gezeigt hat, ist diese ein adäquater Globalindikator zur Erfassung der Zentralität von Religion für die Identität einer Person. Die Variable wurde ebenfalls dichotomisiert, sodass sie den Anteil der Personen angibt, die sich als religiös oder sehr religiös eingestuft haben, da vor allem für diese Personengruppe anzunehmen ist, dass die eigene Religiosität ein relevantes Merkmal für den Aufbau sozialer Beziehungen darstellt.

Für die multivariaten Analysen wurden zusätzliche Kontrollvariablen herangezogen. Da frühere Arbeiten (Petermann 2014; Kokkonen et al. 2015) auf die besondere Bedeutung des Wohnumfeldes und des Arbeitsplatzes bei der Schaffung von Kontaktopportunitäten hingewiesen haben, geht in die Analysen zusätzlich die Einschätzung der Befragten nach dem Anteil von Personen aus demselben Herkunftsland im Wohnumfeld ein sowie eine dichotome Variable, die angibt, ob die Personen zur Zeit des Interviews in Deutschland einer Erwerbstätigkeit nachgingen oder sich in Ausbildung befanden. Darüber hinaus sind Kenntnisse der deutschen Sprache eine wesentliche Voraussetzung zur Aufnahme interethnischer Kontakte (Schacht et al. 2014). Die deutschen Sprachkenntnisse wurden über einen additiven Index aus insgesamt vier Items zur Selbsteinschätzung der aktiven und passiven Sprachkompetenz erfasst, der Werte von 0 (keine Kenntnisse) bis 3 (sehr gute Kenntnisse) annehmen kann. Eine zweite Gruppe von Kontrollvariablen umfasst migrationsbiographische Charakteristika. Diesbezüglich wurde in anderen Arbeiten darauf verwiesen, dass die Bleibeabsicht sowie die Migrationsmotive wichtige Faktoren dafür sind, in welchem Ausmaß interethnische Investitionen getätigt werden (Esser 2001). Beides wurde im SCIP-Fragebogen direkt abgefragt und geht daher in die Analyse ein. Schließlich wurden das Geschlecht der Befragten, das Alter, der Familienstatus sowie der höchste im Herkunftsland erworbene Bildungsabschluss als allgemeine demographische Kontrollvariablen aufgenommen.

Die Durchführung der empirischen Analyse erfolgt in zwei Schritten: Als Erstes werden einfache lineare Regressionsmodelle (OLS) präsentiert, die auf der Basis aller Befragten aus der ersten Welle berechnet wurden. Diese Querschnittsmodelle geben einen ersten Einblick, inwieweit die einzelnen Religiositätsvariablen mit der durchschnittlichen Kontakthäufigkeit korrelieren und ob sich diese Muster zwischen christlichen und muslimischen Zuwanderern unterscheiden. Die Querschnittsanalyse der ersten Welle bietet den Vorteil, dass alle Personen der ursprünglichen Stichprobe in die Berechnung einbezogen werden können und somit ein höchstmögliches Maß an externer Validität gewährleistet ist. In einem zweiten Schritt werden dann Fixed-Effects-Modelle auf der Basis aller Personen berechnet, die in beiden Wellen teilgenommen haben. Diese erlauben es, dynamische Prozesse durch die Integration von Interaktionstermen zwischen zeitkonstan-

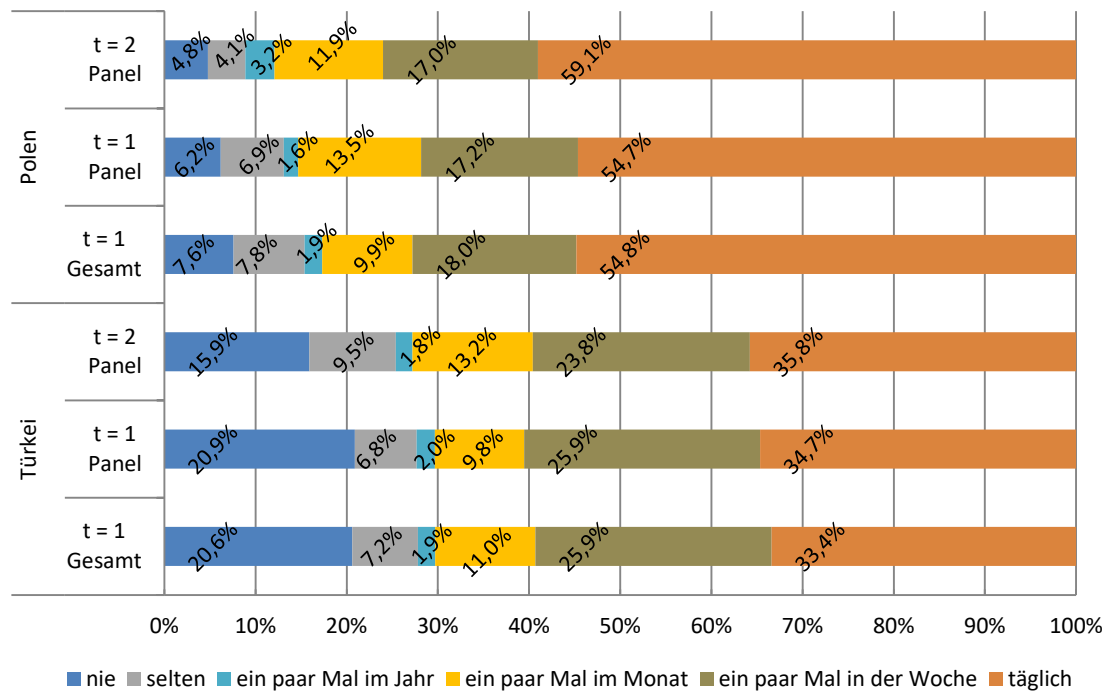
ten Variablen und der Befragungswelle zu modellieren (Brüderl 2010: 984). Gleichzeitig bieten die FE-Modelle den Vorteil, dass die geschätzten Koeffizienten nicht durch personenspezifische unbeobachtete Heterogenität verzerrt sind (Allison 2009; Brüderl 2010).

3.5 Ergebnisse

Tabelle 1 gibt einen Überblick über die Verteilungen der Items zur Kontakthäufigkeit, Religiosität sowie den weiteren Kontrollvariablen. Alle Werte werden jeweils für den vollständigen Querschnitt Datensatz der ersten Welle und für beide Zeitpunkte des balancierten Längsschnittdatensatzes ausgegeben, so dass Veränderungen im Zeitverlauf sowie mögliche Abweichungen zwischen Quer- und Längsschnittdatensatz ersichtlich werden. Insgesamt zeigt sich, dass in beiden Gruppen das Ausmaß der Kontakthäufigkeit trotz der kurzen Aufenthaltsdauer in Deutschland von teils nur wenigen Monaten vergleichsweise hoch ist. Gleichzeitig lassen sich jedoch auch deutliche Unterschiede zwischen den beiden Herkunftsgruppen beobachten: Das arithmetische Mittel in der Gruppe der Polen ist mit einem Wert von 3,9 auf der sechsstufigen Skala 0,7 Punkte höher als bei den Türken. In Prozentzahlen ausgedrückt (siehe Abb. 2) bedeutet dies, dass rund 59 Prozent der Zuwanderer aus der Türkei angaben, mehrmals in der Woche oder täglich Zeit mit Deutschen zu verbringen, wohingegen der Wert für die Zuwanderer aus Polen bei rund 71 Prozent lag. Zudem ist der Anteil von Personen, die nie Zeit mit Deutschen verbringen in der Gruppe der türkischen Neuzuwanderer mit rund 20 Prozent deutlich höher als bei den Polen (7,6 Prozent). Auffällig ist darüber hinaus, dass sich die Kontakthäufigkeit bei beiden Gruppen im Zeitverlauf nur geringfügig verändert. Dies ist überraschend, da gerade in der frühen Phase nach der Migration eine größere Dynamik zu erwarten gewesen wäre.

Beide Gruppen zeichnen sich durch eine vergleichsweise hohe Religiosität aus: Rund zwei Drittel der polnischen und die Hälfte der türkischen Befragten schätzen sich als eher religiös oder hochreligiös ein. Bei den polnischen Christen setzt sich diese höhere Religiosität auch in der religiösen Partizipation fort: 41,4 Prozent berichteten im ersten Interview, regelmäßig an gemeindlichen Aktivitäten teilzunehmen. Bei den aus der Türkei stammenden Muslimen trifft dies nur für ein Viertel der Befragten zu, allerdings zeigt sich im Zeitverlauf ein Anstieg um etwa acht Prozentpunkte, was darauf hindeutet, dass die im Vergleich zum Christentum geringere Verfügbarkeit muslimischer Gebetsstätten in Deutschland es zu Anfang schwieriger macht, die eigene Religion zu praktizieren (Diehl und Koenig 2013). Gleichzeitig darf nicht übersehen werden, dass im Islam der Besuch des freitäglichen Gebets nur für die männlichen Gläubigen zu den religiösen Pflichten zählt, wohingegen es den weiblichen Gläubigen freigestellt ist, daran teilzunehmen.

Abbildung 2: Kontakthäufigkeit nach Herkunftsland und Befragungswelle



Quelle: SCIP, eigene Berechnungen.

Ein abschließender Blick auf die übrigen Kontrollvariablen lässt erkennen, dass es sich bei beiden Gruppen um jeweils junge und tendenziell höher gebildete Personen handelt. Bei anderen Merkmalen zeigen sich jedoch auch deutliche Abweichungen zwischen den Gruppen, die sich auf die unterschiedlichen rechtlichen Optionen der Einwanderung oder die variierenden historisch gewachsenen Migrationssysteme zurückführen lassen. So folgt die Zuwanderung aus Polen einem typischen Muster temporärer Arbeitsmigration: mehr als 80 Prozent der Befragten gingen zum Zeitpunkt der ersten Befragung einer Beschäftigung in Deutschland nach; gut zwei Drittel gaben an, primär aus wirtschaftlichen Beweggründen nach Deutschland migriert zu sein, und ein ähnlich hoher Anteil plant keinen dauerhaften Aufenthalt oder will zwischen Deutschland und Polen pendeln. Demgegenüber zeigt sich, dass der Zuzug aus der Türkei nach wie vor durch den Familien- und Ehegattennachzug geprägt wird: Drei Viertel der Befragten gaben familiäre Gründe als Wanderungsmotiv an und mit rund 42 Prozent ist der Anteil derjenigen, die einen dauerhaften Aufenthalt in Deutschland planen, größer als bei den Polen. Darüber hinaus zeigen sich auch die in den letzten Jahren zunehmenden Zuzüge von Hochqualifizierten oder Studierenden aus der Türkei (BAMF 2014) in den SCIP-Daten: 18 Prozent gaben Bildung als primäres Wanderungsmotiv an, und ca. 42 Prozent der türkischen Befragten verfügen über einen Hochschulabschluss.

Tabelle 1: Randverteilungen nach Herkunft- und Befragungszeitpunkt (Prozent- bzw. Mittelwerte)

| | Alle Personen zu t=1 | | Nur Personen mit Teilnahme in beiden Wellen ¹⁾ | | | |
|--|----------------------|----------------|---|---------------|----------------|---------------|
| | Polen | Türkei | Polen | | Türkei | |
| | | | t = 1 | t = 2 | t = 1 | t = 2 |
| Kontakt zu Deutschen [0= nie; 5= täglich] | 3,9 (1,62) | 3,2 (1,93) | 3,9 (1,53) | 4,1 (1,40) | 3,2 (1,95) | 3,3 (1,85) |
| regelmäßiger Gottesdienstbesuch [%] hochreligiös (Selbsteinschätzung) [%] | 41,4 65,9 | 23,5 50,3 | 43,2 67,9 | 45,5 63,2 | 24,3 52,3 | 32,2 52,6 |
| Sprachkenntnisse deutsch [0= keine; 3= sehr gute Kenntnisse] | 1,3 (0,78) | 1,3 (0,61) | 1,4 (0,76) | 1,7 (0,71) | 1,3 (0,60) | 1,7 (0,61) |
| erwerbstätig / in Ausbildung [%] | 82,8 | 49,4 | 75,1 | 78,4 | 45,5 | 56,9 |
| Aufenthaltsdauer (t=1) [metrisch (Monate); Min: 0 / Max:18] | 8,7 (4,88) | 7,4 (4,47) | 9,2 (4,91) | | 7,3 (4,30) | |
| Migrationspläne [%] | | | | | | |
| dauerhafter Aufenthalt in D | 23,5 | 42,2 | 26,7 | 36,3 | 41,7 | 31,1 |
| Pendelmigration | 22,3 | 19,7 | 20,9 | 19,9 | 23,1 | 27,3 |
| Kein dauerhafter Aufenthalt unentschlossen | 45,2 9,1 | 33,7 4,4 | 40,6 8,8 | 41,1 2,8 | 30,5 4,7 | 38,7 2,9 |
| Migrationsmotive [%] ²⁾ | | | | | | |
| ökonomische / berufliche Gründe | 67,5 | 7,0 | 60,9 | | 7,0 | |
| Familie | 22,9 | 74,6 | 31,2 | | 78,7 | |
| Bildung | 15,2 | 18,2 | 13,6 | | 15,4 | |
| Sonstige | 7,8 | 2,6 | 10,3 | | 2,7 | |
| Hoher Anteil von Personen im Wohnumfeld aus demselben Herkunftsland [%] | 15,5 | 32,0 | 13,3 | 15,4 | 35,1 | 34,9 |
| Kontakt zu Personen aus demselben Herkunfts- land [%] [0= nie; 5= täglich] | 4,1 (1,34) | 3,9 (1,41) | 3,9 (1,42) | 3,8 (1,32) | 3,9 (1,46) | 3,9 (1,32) |
| Geschlecht männlich [%] | 55,3 | 51,7 | 43,0 | | 54,2 | |
| Alter bei Einwanderung [metrisch (Jahre); Min:18 / Max:60] | 32,8 (11,0) | 28,2 (6,99) | 32,6 (10,63) | | 28,6 (6,99) | |
| Bildung im Herkunftsland [%] | | | | | | |
| niedrig | 5,7 | 30,2 | 5,7 | | 30,0 | |
| mittel | 71,1 | 27,7 | 67,4 | | 27,4 | |
| hoch | 23,2 | 42,1 | 26,9 | | 42,6 | |
| Partner im Haushalt [%] | 72,2 | 86,7 | 76,8 | 83,3 | 90,7 | 91,7 |
| N (Personen) | 1.302 | 946 | 565 | 441 | 565 | 441 |

Quelle: SCIP, eigene Berechnungen, Standardabweichungen bei metrischen Variablen in Klammern.

¹⁾ Bei zeitkonstanten Variablen wird nur ein Wert für beide Wellen ausgegeben.

²⁾ Angaben addieren sich nicht zu 100 Prozent, da Mehrfachnennungen möglich waren.

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass sich bei allen betrachteten Variablen, insbesondere aber bei den relevanten Items zur Kontakthäufigkeit und zur Religiosität der Befragten, nur geringfügige Abweichungen zwischen den Werten der ersten Befragungswelle des Quer-schnitt- und Längsschnittdatensatzes zeigen. Ausnahmen sind die bereits genannten geringeren Beteiligungsraten erwerbstätiger Männer aus Polen in der zweiten Welle, die sich auf die temporäre Arbeitsmigration zwischen Polen und Deutschland zurückführen lassen.

Um die Relevanz religiöser Faktoren beim Aufbau interethnischer Beziehungen überprüfen zu können, wurden multivariate Regressionsanalysen berechnet. Tabelle 2 enthält die Ergebnisse der Querschnittsanalyse (OLS-Regression) auf der Basis der Gesamtstichprobe der ersten Welle. Hiermit soll untersucht werden, ob sich das Niveau der Kontakthäufigkeit zwischen den einzelnen religiösen Subgruppen unterscheidet. In Tabelle 3 werden die Ergebnisse der Längsschnittanalysen dargestellt, mit denen getestet wurde, ob sich zwischen den Gruppen Unterschiede im Zeitverlauf erkennen lassen. Für den vorliegenden Fall wurden die zum Zeitpunkt der ersten Welle gemessenen Religiositätsdimensionen als zeitkonstante Variablen in die FE-Modelle aufgenommen und mit der Variable für die Panel-Welle interagiert. Damit lässt sich untersuchen, ob und inwieweit sich die Entwicklung der Kontakthäufigkeit im Zeitverlauf nach der Migration zwischen muslimischen und christlichen Zuwanderern unterscheidet und ob Unterschiede je nach Ausmaß der Religiosität bzw. religiösen Partizipation bestehen.

In die Berechnungen der Modelle 1 und 2 in beiden Tabellen gingen zunächst sämtliche Fälle aus beiden Herkunftsgruppen ein, um Unterschiede zwischen den christlichen und muslimischen Zuwanderern aufdecken zu können. Hier lautete die Vermutung, dass muslimische Zuwanderer aus der Türkei aufgrund einer starken symbolischen Grenze gegenüber dem Islam weniger soziale Beziehungen zu Deutschen unterhalten würden. Zumindest auf der Basis des ersten Modells in Tabelle 2, in welchem nur für einige demographische Standardvariablen kontrolliert wird, zeigt sich ein signifikanter negativer Koeffizient für die muslimischen Zuwanderer aus der Türkei ($b = -0.174$). Wie auch in den deskriptiven Daten erkennbar, unterhalten Zuwanderer aus der Türkei weniger soziale Beziehungen zu Deutschen als Zuwanderer aus Polen. Im zweiten Modell, unter Kontrolle aller weiteren Variablen, verschwindet dieser Effekt jedoch fast komplett ($b = -0.009$) und ist nicht mehr signifikant. Die Unterschiede im Ausmaß der Kontakthäufigkeit zwischen den Zuwanderergruppen lassen sich somit vollständig durch soziodemographische und migrationsbiographische Kompositionseffekte aufklären. Auch bei der Längsschnittanalyse lassen sich keine Unterschiede zwischen den Gruppen feststellen. Der jeweilige Interaktionseffekt in Modell 1 und 2 in Tabelle 3, der angibt, inwieweit Zuwanderer aus der Türkei im Zeitverlauf mehr oder weniger soziale Beziehungen aufbauen als Zuwanderer aus Polen, unterscheidet sich jeweils nicht signifikant von null. Vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse lassen sich folglich keine Unterschiede zwischen den Zuwanderern aus dem katholisch geprägten Polen und der islamisch

Tabelle 2: Lineare Regressionen (OLS) zur interethnischen Kontakthäufigkeit (t =1)

| | (1) | (2) | (3) | (4) | (5) | (6) |
|--|----------------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|
| | Gesamt | Gesamt | Polen | Türkei | Polen | Türkei |
| <i>Herkunft (Ref. Polen)</i> | | | | | | |
| Türkei | -0,174** (0,0456) | -0,009 (0,0510) | | | | |
| <i>Religiosität</i> | | | | | | |
| hochreligiös | | | 0,169 (0,0886) | -0,014 (0,120) | | |
| regelmäßiger Gottesdienstbesuch | | | | | 0,0149 (0,0864) | -0,231 (0,147) |
| erwerbstätig/in Ausbildung | | 0,545** (0,094) | 0,649** (0,131) | 0,395** (0,138) | 0,648** (0,132) | 0,384** (0,137) |
| Sprachkenntnisse deutsch | | 0,567** (0,054) | 0,489** (0,066) | 0,697** (0,099) | 0,485** (0,066) | 0,700** (0,099) |
| hoher Anteil Personen aus demselben Herkunftsland im Wohnumfeld | | -0,089 (0,085) | 0,009 (0,118) | -0,163 (0,127) | 0,019 (0,118) | -0,167 (0,127) |
| Kontakthäufigkeit zu Pers. aus demselben Herkunftsland | | 0,063* (0,026) | 0,036 (0,034) | 0,101* (0,042) | 0,038 (0,034) | 0,110** (0,042) |
| <i>Migrationspläne (Ref. dauerh. Aufenth.)</i> | | | | | | |
| Pendelmigration | | -0,006 (0,099) | 0,051 (0,128) | -0,073 (0,157) | 0,053 (0,129) | -0,066 (0,156) |
| kein dauerhafter Aufenthalt geplant | | -0,258** (0,088) | -0,085 (0,111) | -0,470** (0,149) | -0,081 (0,111) | -0,436** (0,149) |
| unentschlossen | | -0,029 (0,144) | -0,027 (0,162) | 0,211 (0,287) | -0,042 (0,162) | 0,201 (0,286) |
| <i>Migrationsmotive¹</i> | | | | | | |
| ökonomische/berufl. Gründe | | 0,229 (0,135) | 0,239 (0,138) | 0,621 (0,413) | 0,237 (0,138) | 0,647 (0,410) |
| Familie | | -0,294* (0,134) | -0,329* (0,140) | 0,241 (0,423) | -0,324* (0,140) | 0,265 (0,421) |
| Bildung | | 0,281 (0,148) | 0,268 (0,163) | 0,734 (0,400) | 0,265 (0,163) | 0,726 (0,399) |
| Sonstige | | 0,124 (0,159) | 0,016 (0,164) | 0,934* (0,442) | 0,009 (0,164) | 0,947* (0,440) |
| Geschlecht (Ref. männlich) | | -0,316** (0,073) | -0,230** (0,076) | 0,011 (0,099) | -0,462** (0,121) | 0,019 (0,099) |
| Alter | | 0,001 (0,004) | 0,003 (0,004) | 0,002 (0,004) | 0,007 (0,009) | 0,002 (0,009) |
| <i>Bildung Herkunftsland (Ref. niedrig)</i> | | | | | | |
| mittel | | 0,518** (0,112) | 0,391** (0,108) | -0,050 (0,181) | 0,446** (0,157) | -0,0326 (0,181) |
| hoch | | 0,817** (0,112) | 0,490** (0,112) | -0,014 (0,198) | 0,619** (0,152) | -0,008 (0,198) |
| <i>Familienstand (Ref. Single)</i> | | | | | | |
| verheiratet | | -0,642** (0,107) | -0,068 (0,120) | -0,106 (0,126) | -0,089 (0,315) | -0,085 (0,126) |
| geschieden/verwitwet | | 0,0311 (0,224) | 0,287 (0,218) | 0,333 (0,224) | -0,855 (0,605) | 0,325 (0,225) |
| Partnerschaft (unverheiratet) | | -0,225 (0,121) | 0,0472 (0,118) | -0,095 (0,124) | 0,606* (0,275) | -0,096 (0,124) |
| Konstante | | 4,679** (0,329) | 2,125** (0,438) | 2,190** (0,355) | 1,603** (0,534) | 2,251** (0,354) |
| R ² | 0,128 | 0,217 | 0,191 | 0,224 | 0,189 | 0,226 |
| N | 2248 | 2248 | 1302 | 946 | 1302 | 946 |

Quelle: SCIP, eigene Berechnungen; Standardfehler in Klammern; **p < 0.01, *p < 0.05; alle Modelle kontrollieren zusätzlich für die Stadt in der das Interview geführt wurde und die Aufenthaltsdauer zu t = 1.

Tabelle 3: Panel-Regression (Fixed-Effects) zur interethnischen Kontakthäufigkeit im Zeitverlauf

| | (1) | (2) | (3) | (4) | (5) | (6) |
|--|--------------------|--------------------|--------------------|--------------------|--------------------|--------------------|
| | Gesamt | Gesamt | Polen | Türkei | Polen | Türkei |
| <i>Interaktionen mit dem Befragungszeitpunkt</i> | | | | | | |
| Herkunft: Türkei | -0,069 (0,122) | -0,229 (0,123) | | | | |
| hochreligiös | | | 0,161 (0,151) | -0,056 (0,204) | | |
| regelmäßiger Gottesdienstbesuch | | | | | 0,093 (0,141) | 0,453* (0,234) |
| erwerbstätig/in Ausbildung | | 0,376** (0,125) | 0,478** (0,173) | 0,291 (0,184) | 0,470** (0,173) | 0,247 (0,185) |
| Sprachkenntnisse deutsch | | 0,594** (0,117) | 0,363* (0,154) | 0,786** (0,180) | 0,353* (0,154) | 0,790** (0,179) |
| hoher Anteil Personen aus demselben Herkunftsland im Wohnumfeld | | 0,039 (0,117) | 0,002 (0,163) | 0,073 (0,173) | -0,001 (0,164) | 0,069 (0,172) |
| Kontakthäufigkeit zu Pers. aus demselben Herkunftsland | | 0,216** (0,042) | 0,264** (0,053) | 0,154* (0,067) | 0,262** (0,053) | 0,158* (0,067) |
| <i>Migrationspläne (Ref. dauerh. Aufenth.)</i> | | | | | | |
| Pendelmigration | | 0,156 (0,137) | -0,022 (0,193) | 0,269 (0,201) | -0,019 (0,193) | 0,225 (0,201) |
| kein dauerhafter Aufenthalt geplant | | -0,067 (0,136) | -0,162 (0,171) | 0,044 (0,230) | -0,165 (0,171) | 0,005 (0,229) |
| unentschlossen | | 0,254 (0,220) | 0,432 (0,257) | -0,099 (0,398) | 0,439 (0,257) | -0,205 (0,395) |
| <i>Familienstand (Ref. Single)</i> | | | | | | |
| verheiratet | -0,346 (0,278) | -0,390 (0,271) | -0,514 (0,293) | -0,257 (0,563) | -0,514 (0,293) | -0,278 (0,560) |
| geschieden/verwitwet | -0,490 (0,407) | -0,559 (0,396) | -0,751 (0,389) | -0,333 (1,208) | -0,730 (0,388) | -0,269 (1,203) |
| Partnerschaft (unverheiratet) | -0,167 (0,228) | -0,179 (0,221) | -0,328 (0,231) | 0,474 (0,530) | -0,342 (0,231) | 0,473 (0,528) |
| Panelwelle | 0,204* (0,082) | 0,096 (0,085) | 0,062 (0,134) | -0,192 (0,169) | 0,134 (0,101) | -0,328* (0,139) |
| Konstante | 3,850** (0,221) | 1,953** (0,331) | 2,441** (0,398) | 1,461* (0,639) | 2,468** (0,398) | 1,508* (0,637) |
| R ² (within) | 0,010 | 0,077 | 0,101 | 0,080 | 0,100 | 0,088 |
| N (Personenjahre) | 1981 | 1981 | 1110 | 871 | 1110 | 871 |

Quelle: SCIP, eigene Berechnungen; Standardfehler in Klammern; **p < 0.01, *p < 0.05. Da es sich um Fixed-Effects-Regressionen handelt, werden nur Koeffizienten für zeitveränderliche Variablen bzw. deren Interaktionseffekte ausgegeben.

geprägten Türkei feststellen. Falls in Deutschland eine religiös konnotierte symbolische Grenze existieren sollte, dann wirkt sie sich zumindest in den ersten Jahren nicht auf die Kontaktaufnahme zwischen neu ankommenden Zuwanderern und Einheimischen aus.

Gegen diesen Befund ließe sich einwenden, dass Religion nur dann beim Aufbau sozialer Netzwerke relevant wird, wenn die Individuen selbst religiös sind, d. h. Religiosität ein salientes Merkmal ihrer Identität darstellt. Im nächsten Schritt wurde daher getestet, ob sich hochreligiöse christliche bzw. muslimische Zuwanderer im Ausmaß interethni-

scher Kontakte von den weniger religiösen unterscheiden. Hierzu wurden die Analysen jeweils separat für die Gruppe der polnischen und der türkischen Zuwanderer berechnet und der Anteil der Hochreligiösen als zusätzliche Variable aufgenommen. Die Ergebnisse finden sich in Modell 3 und 4 in beiden Tabellen. Die Befunde sind eindeutig: Weder in den Querschnitt- noch in den Längsschnittanalysen unterscheiden sich die Hochreligiösen signifikant von den weniger religiösen Einwanderern. Das nicht nur in Medien und Öffentlichkeit populäre Argument, wonach sich insbesondere hochreligiöse Muslime von der Mehrheitsbevölkerung „abschotten“, findet auf der Basis der SCIP-Daten keine Unterstützung. Allerdings scheint Religion ebenso wenig eine Brückenfunktion in die Gesellschaft einzunehmen, wie dies für den nordamerikanischen Einwanderungskontext diskutiert wird.

Ein dritter und letzter Argumentationsstrang zielte auf die Funktion religiöser Gemeinschaften ab, insbesondere auf deren Funktion als Orte interkultureller Begegnung. Um dieses Argument zu testen, wurde in die Modelle 5 und 6 in beiden Tabellen, wiederum getrennt für beide Herkunftsgruppen, eine Variable integriert, die zwischen regelmäßigem und nicht regelmäßigem Gottesdienstbesuch unterscheidet. In den OLS-Regressionen in Tabelle 2 zeigen sich zunächst keine Unterschiede: Personen die in der ersten Welle angaben, häufig an religiösen Veranstaltungen teilzunehmen, unterscheiden sich in beiden Herkunftsgruppen nicht von jenen, die selten oder nie eine Kirche bzw. Moschee besuchen. Ein Grund hierfür könnte sein, dass sich die Auswirkungen der religiösen Partizipation erst im Zeitverlauf zeigen, da sich die Wirkung der religiösen Gemeinschaften als Kontaktopportunitäten erst nach einer längeren Zeit im Aufnahmeland entfaltet. In der Tat lässt sich in den Längsschnittmodellen in Tabelle 3 in der Gruppe der Zuwanderer aus der Türkei unter Kontrolle aller weiteren Variablen ein signifikant positiver Effekt der religiösen Partizipation auf die Kontakthäufigkeit erkennen. Der Interaktionseffekt in Modell 6 ($b = 0,453$) gibt an, dass Zuwanderer aus der Türkei, die regelmäßig eine Moschee in Deutschland besuchen, im Zeitverlauf mehr soziale Beziehungen aufbauen als religiös weniger aktive Personen derselben Herkunftsgruppe. Für Zuwanderer aus Polen lässt sich hingegen nur ein sehr geringer positiver Effekt im Längsschnitt erkennen ($b = 0.093$), der zudem nicht signifikant ist. Dieser Unterschied könnte als Indiz dafür gewertet werden, dass Moscheen stärker als christliche bzw. katholische Gemeinden neben ihrer sakralen Funktion auch als gemeinschaftlicher Treffpunkt und Versammlungsort dienen. Ebenso ist denkbar, dass Zuwanderer aus Polen stärker als bisher angenommen auf polnisch-katholische Gemeindestrukturen in Deutschland zurückgreifen. Letztlich bleiben dies jedoch Vermutungen, deren tiefergehende Überprüfung eine stärker netzwerk-theoretische Herangehensweise erfordert, die auf der Basis der SCIP-Daten nicht durchführbar war.

Ein abschließender Blick auf die Effekte der übrigen Kontrollvariablen zeigt allerdings, dass andere Variablen eine weitaus größere Rolle für das Ausmaß und die Entwicklung interethnischer Beziehungen aufweisen als religiöse Faktoren. Bei beiden Herkunftsgruppen scheinen sich assimilationstheoretische Annahmen zu bestätigen, wonach sich

insbesondere das Erlernen der Sprache des Aufnahmelandes sowie eine gelungene strukturelle Integration in Form einer Platzierung auf dem Arbeitsmarkt oder im Bildungssystem positiv auf soziale Integrationsprozesse auswirken bzw. diesen zeitlich vorangehen. In beiden Gruppen ist zu erkennen, dass eine bessere Kenntnis der deutschen Sprache sowie die Tatsache, ob eine Person erwerbstätig ist oder sich in der Ausbildung befindet mit signifikant mehr interethnischen Kontakten einhergeht. Eine Verbesserung der Sprachkenntnisse, sowie das Finden eines Jobs zwischen den beiden Befragungszeitpunkten gehen zudem mit einer Ausweitung interethnischer Kontakte einher. Auffällig sind darüber hinaus zwei weitere Befunde: Erstens zeigt sich in den Modellen, dass mehr Kontakte in der eigenen ethnischen Gruppe auch mit mehr Kontakten zu Deutschen einhergehen. Bei den türkischen Befragten führt darüber hinaus eine Intensivierung der Beziehungen in der eigenen ethnischen Gruppe auch zu mehr interethnischen Kontakten im Zeitverlauf. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil es der weit verbreiteten Annahme widerspricht, nach welcher eine Mehrfachintegration in Netzwerke der Aufnahme- und der Herkunftsgesellschaft nur einen Ausnahmefall darstelle bzw. ein Intensivierung eigenethnischer Beziehungen dem Aufbau interethnischer Beziehungen tendenziell im Weg stehe (Esser 1990; Haug 2003). Zweitens ist auffällig, dass die ethnische Diversität des direkten Wohnumfeldes in den Analysen entgegen Befunden anderer Studien (Petermann 2014) keinen Effekt aufweist. Dies mag jedoch daran liegen, dass hier nur eine Selbsteinschätzung der Befragten als Indikator genutzt werden konnte, was das tatsächliche Ausmaß ethnischer Diversität möglicherweise verzerrt abbildet.

3.6 Diskussion

Mit Ausnahme des positiven Effekts der muslimischen Religionsgemeinden deuten die Ergebnisse insgesamt daraufhin, dass religiöse Faktoren den Aufbau interethnischer Beziehungen unter türkischen und polnischen Neuzuwanderern in den ersten Jahren nach der Migration nur marginal beeinflussen. Vor dem Hintergrund des starken Gewichts, welches Religion und insbesondere dem Islam in aktuellen Debatten zur Integration von Einwanderern zugerechnet wird, ist dieses Ergebnis überraschend und wirft die Frage auf, wie sich die Befunde in die aktuelle religions- und migrations- soziologische Forschung einordnen lassen.

Aus einer religionssoziologischen Perspektive ließen sich die Ergebnisse als Indiz dafür werten, dass religiös konnotierte Grenzziehungen zwischen Deutschen und Zuwanderern nicht derart stark ausgeprägt sind, wie dies von verschiedener Seite bislang vermutet wurde (Foner & Alba 2008; Zolberg und Long 1999). Zwar finden sich auf der Makro-Ebene durchaus Hinweise für die Existenz religiöser Grenzziehungen, wie z. B. institutionelle Arrangements zwischen Kirche und Staat oder die politisch-rechtliche Integration religiöser Minderheiten. Ob sich diese Kontextfaktoren auch auf individuelle

Integrationsprozesse auswirken, ist indes unklar. Die vorliegenden Daten scheinen dem zu widersprechen. Insbesondere die fehlenden Unterschiede zwischen Muslimen und Christen und die positive Wirkung muslimischer Religionsgemeinden lassen Zweifel an einer integrationshemmenden Wirkung des Islam in Europa aufkommen. Hier ist es erforderlich, die stark makrosoziologisch, komparativ argumentierende Literatur zu religiösen Grenzziehungen weiter mit mikrosoziologischen Daten zu verknüpfen, um die moderierenden Mechanismen zwischen Religion und einzelnen Integrationsdimensionen aufzudecken (siehe z. B. Connor und Koenig 2013). Zudem entsprechen die Ergebnisse teilweise säkularisierungstheoretischen Annahmen, nach welchen Religion in modernen Gesellschaften an sozialer Relevanz einbüßt und daher in Alltagsbeziehungen auch nicht als trennendes oder verbindendes Merkmal relevant wird. Selbst wenn diese säkularisierungstheoretische Lesart angesichts der fehlenden Effekte in den Daten naheliegend ist, darf nicht übersehen werden, dass die genutzte Stichprobe aus überwiegend jungen, gut gebildeten Personen besteht, die in deutsche Großstädte eingewandert sind und sich daher eher in sozialen Kreisen bewegen, die anderen Weltbildern mit einer größeren Offenheit und Toleranz begegnen.

Aus einer migrationssoziologischen Perspektive widersprechen die Ergebnisse der Annahme einer kausalen Interdependenz zwischen kulturellen und sozialen Integrationsprozessen, die vor allem in der deutschsprachigen Forschung virulent ist (siehe z. B. Esser 2001). Eine Anpassung in religiösen Belangen scheint keine zwingend notwendige Prädisposition für den initialen Aufbau interethnischer Beziehungen zu sein. Vielmehr stützen die Daten Annahmen der Theorie der segmentierten Assimilation, wonach die Einbindung in religiöse Netzwerke eine wichtige eigenethnische Ressource darstellen kann, die bei der weiteren Integration in die Aufnahmegesellschaft hilfreich ist (Warner 2007, Portes und Rumbaut 2006). Allerdings ist bei diesen Schlussfolgerungen Vorsicht geboten, insbesondere wegen der frühen Phase nach der Migration, in welcher die Befragung stattgefunden hat. So hat Hans (2010) darauf hingewiesen, dass Assimilationsprozesse erst nach einer anfänglichen Konsolidierungsphase einsetzen. Dies lässt sich auch in den SCIP-Daten erkennen, da zwischen den beiden Beobachtungszeiträumen nur eine geringe Dynamik der abhängigen Variable zu beobachten ist. Es lässt sich daher nicht ausschließen, dass die fehlenden Zusammenhänge zwischen den Integrationsdimensionen zumindest teilweise auf einen fehlenden oder nur langsam verlaufenden sozialen Integrationsprozess im Beobachtungszeitraum zu erklären sind.

Darüber hinaus ist der positive Effekt der religiösen Partizipation erklärungsbedürftig, der sich, anders als in bisherigen Analysen (Müssig und Stichs 2012), nur in der Gruppe der Zuwanderer aus der Türkei zeigt. Dies scheint zunächst Argumente zu stützen, wonach die Rolle von Glaubensgemeinschaften im Integrationsprozess in hohem Maße kontextabhängig ist (Connor & Koenig 2013). Anders als im diesbezüglich als „toquevillanisch“ zu bezeichnenden religiösen Feld der USA, in welchem Religionsgemeinschaften hauptsächlich als „bridge“ in die amerikanische Gesellschaft diskutiert werden (Hirschman 2004), können christliche Kirchen in Deutschland aufgrund ihrer

historisch gewachsenen institutionellen Ausgestaltung sowie einem insgesamt höheren Säkularisierungsgrad der Bevölkerung eine solche Funktion offenbar nicht bieten. Die Ausnahme der muslimischen Gemeinden lässt sich möglicherweise durch ihre Entstehungsgeschichte als Diasporareligion und durch eine andere Stellung der Moschee erklären, die im Gegensatz zur christlichen Kirche zusätzlich zu ihrer sakralen Funktion stärker auch als Ort der Begegnung genutzt wird. Indem viele Mitglieder entweder schon lange in Deutschland leben oder dort geboren sind, können sie interethnische Kontakte fördern. Insgesamt sollte der Effekt der muslimischen Gemeinden in den SCIP-Daten jedoch mit Vorsicht interpretiert werden, was auf eine methodische Einschränkung zurückzuführen ist: Insbesondere in der Gruppe der in Deutschland lebenden Türken besitzen viele Personen die deutsche Staatsangehörigkeit, ein großer Teil ist in Deutschland geboren und viele davon verstehen sich selbst als Deutsche. Es ist aber aus den SCIP-Daten nicht ersichtlich, ob die Befragten Personen mit türkischem Hintergrund und deutscher Staatsangehörigkeit als „Deutsche“ oder als „Türken“ in die Einschätzung der interethnischen Kontakte einbezogen haben.

Es ist offensichtlich, dass die Befunde in vielerlei Hinsicht explorativen Charakter besitzen und aufgrund von Datenbeschränkungen einige Fragen offen bleiben müssen: *Erstens* ist Vorsicht bei der Generalisierbarkeit der Befunde geboten, da sich Religionszugehörigkeit und Nationalität mit den SCIP-Daten nicht trennen lassen. Die Ergebnisse zur Religion beziehen sich *nur* auf Muslime aus der Türkei und auf Katholiken aus Polen und lassen keinerlei Aussagen über muslimische oder christliche Neuzuwanderer in Deutschland *allgemein* zu. Hierzu wäre es notwendig, weitere Herkunftsländer in die Analyse einzubeziehen, was jedoch auf Basis der verwendeten Daten nicht möglich war. Hinzu kommt, dass die Befragung lediglich in fünf deutschen Großstädten durchgeführt wurde. Migration lässt sich zwar in Deutschland in der Tat überwiegend als urbanes Phänomen begreifen, allerdings ist eine Verzerrung der Ergebnisse aufgrund einer selektiven Auswahl in der genutzten Stichprobe nicht völlig auszuschließen. Hier wäre es nötig, die Messungen mit Datensätzen zu wiederholen, die eine größere Repräsentativität auch unter neuen Zuwanderergruppen beanspruchen können. *Zweitens* wäre es wünschenswert, nicht nur zwischen Muslimen und Christen, sondern auch entlang religiöser Konfessionen innerhalb dieser Gruppen differenzieren zu können. Eine solche Differenzierung war jedoch mit den SCIP-Daten wegen zu geringer Fallzahlen nicht durchführbar. *Drittens* ließen sich interethnische Beziehungen in der vorliegenden Analyse nur über den relativ weitgefassten Indikator der allgemeinen Kontakthäufigkeit erfassen. Darunter können die Befragten sowohl lose Kontakte als auch intensivere Beziehungen wie Freundschaften oder Partnerschaften verstehen. So ist es möglich, dass der Indikator vorwiegend interethnische Kontakte am Arbeitsplatz misst, wie der starke Effekt der Erwerbstätigkeit auf die Kontakthäufigkeit in den Daten zeigt. Eine differenziertere Messung sozialer Beziehungen ist daher ein weiteres Erfordernis zukünftiger Studien. *Viertens* und *letztens* ist zu betonen, dass die Ergebnisse auf eine sehr frühe Phase nach der Migration beschränkt bleiben. Auch wenn das Ziel der Untersuchung genau in der Analyse dieser frühen Phase bestand, muss doch berücksichtigt werden,

dass die Befunde keinerlei Aussagen über langfristige Effekte von Religion auf die Formierung sozialer Netzwerke im Aufnahmeland erlauben. Es kann zudem nicht ausgeschlossen werden, dass der fehlende Effekt der Religion zumindest teilweise auf die nur gering ausgeprägte Varianz in einer anfänglichen Konsolidierungsphase nach der Migration zurückzuführen ist. Hier ist es notwendig, die Personen in zukünftigen Studien über einen längeren Zeitraum zu beobachten.

3.7 Fazit

Der Ausgangspunkt des Artikels bestand in der Frage nach der Bedeutung von Religion für den anfänglichen Aufbau interethnischer Beziehungen zwischen aktuellen Zuwanderern aus Polen und der Türkei und Personen aus Deutschland. Ziel war es, potenzielle Zusammenhänge zwischen einzelnen Dimensionen der Religiosität auf der einen Seite und dem Ausmaß und der Entstehung interethnischer Beziehungen auf der anderen Seite in der bislang kaum beachteten, frühen Phase kurz nach der Migration aufzudecken.

Als zentrales Ergebnis der Analyse lässt sich festhalten, dass Religion in den ersten Monaten und Jahren nach der Migration für derzeit nach Deutschland einwandernde Personen aus Polen und der Türkei allenfalls eine untergeordnete Rolle bei der Entstehung interethnischer Beziehungen spielt. Unter Berücksichtigung verschiedener soziodemographischer und migrationsbiographischer Kontrollvariablen zeigen sich keine Unterschiede zwischen der religiösen Minderheitengruppe der Muslime und den der religiösen Mehrheit zugehörigen polnischen Christen. Selbst für hochreligiöse Einwanderer lassen sich keine signifikanten Unterschiede im Ausmaß oder der Entwicklung von Kontakten zu Deutschen feststellen. Lediglich in der Gruppe der türkischen Muslime scheint sich ein regelmäßiger Gottesdienstbesuch in den ersten Monaten nach der Ankunft positiv auf den Aufbau interethnischer Beziehungen auszuwirken. Allerdings bedarf dieser Befund zusätzlicher Absicherung durch eine elaboriertere Erfassung sozialer Netzwerke in muslimischen Religionsgemeinschaften und ihres integrativen Potenzials für neu ankommende Zuwanderer.

Trotz der diskutierten methodischen Beschränkungen, die sich aus der Analyse dieser frühen Integrationsphase ergeben, mahnen die Ergebnisse zur Vorsicht, Gruppenunterschiede zwischen einzelnen Zuwanderergruppen vorschnell auf kulturelle oder religiöse Faktoren zurückzuführen und so Gefahr zu laufen, soziodemographische Kompositionseffekte zu „religionisieren“. Zumindest für aktuelle Zuwanderer scheinen Sprachkenntnisse oder Erwerbstätigkeit weit wichtigere Integrationsfaktoren zu sein als die Religion.

4 Strukturelle Integration: Religion und Bildungserfolg im Migrations- kontext – Theoretische Argumente, empirische Be- funde und offene Fragen¹⁰

4.1 Einleitung: (Wie) beeinflusst Religion den Bildungserfolg?

In öffentlichen und sozialwissenschaftlichen Debatten zur Integration von Migrantinnen und Migranten ist die Bedeutung von Religion zunehmend in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt (überblickshalber vgl. Breton 2012; Connor 2014; Kivisto 2014). Im Zentrum der Auseinandersetzung steht die Frage, ob Religion, wie im europäischen Kontext mit Blick auf den Islam oft unterstellt wird, eine Barriere für die Integration von Einwanderern und ihren Kindern darstellt oder umgekehrt sogar, wie die nordamerikanische Forschung betont, förderlich dafür ist (vgl. Foner und Alba 2008; Voas und Fleischmann 2012). Ob Religion oder Religiosität überhaupt einen Effekt auf Integrationsprozesse ausüben, ist empirisch alles andere als geklärt. So kommt der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) in seinem Jahresgutachten 2016 zu dem Ergebnis, dass Religion zwar durchaus einzelne Aspekte von Integration beeinflussen kann, ihre Effekte, verglichen mit der öffentlichen Prominenz des Religionsthemas, aber möglicherweise überschätzt werden (SVR 2016, S. 60 f.). Die empirische Forschungslage sei allerdings zu lückenhaft für eine abschließende Einschätzung, insbesondere für den deutschen Kontext (SVR 2016, S. 60 f.).

Dies betrifft insbesondere die Frage nach dem Bildungserfolg der zweiten Generation, der als wesentliche Voraussetzung für die spätere Teilhabe am Arbeitsmarkt gilt. Dass Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund im deutschen Bildungssystem gegenüber Einheimischen benachteiligt sind, ist in etlichen bildungs- und migrationssoziologischen Studien gezeigt worden (für eine Übersicht vgl. Becker 2011; Becker und Reimer 2010; Diehl et al. 2016; Diefenbach 2009, 2010a, 2010b). Festgestellt wurden ethnische Bildungsungleichheiten für die Lese- und Mathematikkompetenz (Schwippert et al. 2012; Tarelli et al. 2012), für Bildungsübergänge (Diefenbach 2010b; Kristen 2002; Kristen und Dollmann 2010), für den Besuch unterschiedlicher Schulformen oder

¹⁰ Der Inhalt dieses Kapitels wurde zuerst veröffentlicht in der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Die finale Version ist online abrufbar unter: <https://doi.org/10.1007/s11577-017-0488-4>.

für Abschlüsse und Schulabbrüche (Baumert und Schümer 2001; Diefenbach 2010a; Müller und Stanat 2006). Zwar scheinen sich ethnische Bildungsungleichheiten im Generationen- sowie im Zeitverlauf abzuschwächen (vgl. Kalter et al. 2011; Klieme et al. 2010), nach wie vor aber sind Disparitäten unübersehbar (vgl. Stanat et al. 2010, S. 227).

In der Bildungssoziologie ist weitgehend unstrittig, dass ethnische Bildungsungleichheiten zu einem Großteil mit dem sozioökonomischen Status und dem Bildungsniveau der Eltern zu erklären sind (Baumert und Schümer 2001; Heath et al. 2008; Kristen und Granato 2007). Gerade in Deutschland ist internationalen Vergleichsstudien wie PISA oder IGLU zufolge der Bildungserfolg aufs Engste an die soziale Herkunft geknüpft. Aber selbst unter Kontrolle der sozialen Herkunft bleiben Unterschiede zwischen Migranten und Einheimischen bestehen (vgl. Alba et al. 1994; Müller und Stanat 2006), insbesondere im Bereich der schulischen Kompetenzen (vgl. Gebhardt et al. 2013). In der bisherigen Forschung wurden diese Ungleichheiten zumeist auf eine Reihe sozio-kultureller Faktoren, etwa die im Elternhaus gesprochene Sprache (Esser 2006), elterliche kulturelle Aktivitäten (Jungbauer-Gans 2004) oder traditionelle Geschlechter Einstellungen (Saliktuk und Heyne 2014), zurückgeführt. Vor allem aufgrund des vergleichsweise schlechteren schulischen Abschneidens der Kinder türkischer Einwanderer wurde indessen auch die Frage nach der Bedeutung kultureller Faktoren aufgeworfen (Baumert und Schümer 2001; Döbert et al. 2004; Stanat 2009). Ein wesentlicher kultureller Faktor ist die Religion. Da Religiosität für Zuwanderer, insbesondere aus muslimischen Ländern, eine durchschnittlich höhere Alltagsrelevanz besitzt als für die einheimische Mehrheitsbevölkerung und auch im Generationenverlauf überraschend stabil bleibt (Diehl und Koenig 2013; Jacob und Kalter 2013), liegt die Vermutung nahe, dass sie auch im schulischen Kontext eine größere Prägekraft besitzt als bisher angenommen.

Die spezifisch religiösen Aspekte ethnischer Bildungsungleichheiten wurden indessen in der bisherigen bildungs- und migrationssoziologischen Forschung allenfalls kurssorisch behandelt. So konstatiert etwa Stanat (2009, S. 53), dass „der aktuelle Forschungs- und Diskussionsstand mehr Fragen aufwirft als beantwortet“, wobei sie die zögerliche Beschäftigung mit dem Thema auf die allgemeinen Fallstricke kulturalistischer Erklärungen zurückführt (vgl. auch Karakaşoğlu 2000). Ein ähnliches Bild zeigt sich in der bildungs- und religionssoziologischen Forschung, die sich dem Zusammenhang von Religion und Bildungserfolg widmet. Wurde in den 1960er und 1970er-Jahren noch vielfach das „katholische Bildungsdefizit“ diskutiert, hat die jüngere Forschung jegliches Interesse an Konfessionszugehörigkeit verloren (vgl. dazu Schneider und Dohrmann 2015, S. 294). In den letzten Jahren sind lediglich vereinzelte empirische Studien dem Zusammenhang zwischen Religion und Bildungserfolg nachgegangen (Helbig und Schneider 2014; Pollack und Müller 2013; Schneider und Dohrmann 2015), ohne jedoch die spezifische Bedeutung von Religion im Migrationskontext zu analysieren.

Genau diese steht im Zentrum dieses Kapitels. Angesichts der Prominenz des Themas in der öffentlichen Debatte und dem gleichzeitig lückenhaften Forschungsstand, beginnt

das Kapitel mit einer Sichtung der verstreuten empirischen Befunde, die sich dezidiert auf die Bedeutung von Religion für den Bildungserfolg im Migrationskontext beziehen (Abschn. 4.2). Sodann werden unter Rückgriff auf religions-, migrations- und bildungssoziologische Einsichten eine Reihe theoretischer Argumente über mögliche Einflüsse religiöser oder konfessioneller Zugehörigkeit, Überzeugungen und Praktiken auf den Bildungserfolg der Kinder mit Migrationshintergrund spezifiziert (Abschn. 4.3). Um diese Argumente explorativ zu analysieren, wird auf den deutschen Teildatensatz des CILS4EU-Projektes zurückgegriffen, der trotz bestehender Einschränkungen von allen derzeit verfügbaren Datensätzen für die Analyse am besten geeignet ist. Nach kurzer Erläuterung der sekundäranalytischen Methodik (Abschn. 4.4), werden die empirischen Befunde präsentiert, die Rückschluss darüber geben, ob und wie sich Religion oder Religiosität grundsätzlich auf den Bildungserfolg im Migrationskontext auswirkt, um daraus Perspektiven für weitergehende Forschungen abzuleiten (Abschn. 4.5).

4.2 Religiosität und Bildungserfolg – existierende Befunde und offene Fragen

Blickt man insgesamt auf die quantitativ orientierte Forschung zum Zusammenhang von Religiosität und Bildungserfolg, so stechen zunächst markante Unterschiede im Zuschnitt der Forschungsfragen ins Auge. Untersuchen eine Reihe nordamerikanischer Studien die Auswirkungen von Religiosität auf Sozialisations- und Bildungsverläufe von Kindern und Jugendlichen, so liegt in der europäischen Literatur der Fokus umgekehrt auf den Auswirkungen von Bildung auf Religiosität oder deren Bedeutungsrückgang. Ähnlich heterogen stellen sich auch die empirischen Befunde zum Zusammenhang von Religiosität und Bildungserfolg unter Zuwanderern und unter deren Kindern dar.

Ein weitgehend stabiler Befund der nordamerikanischen Forschung sind positive Effekte von Religiosität auf den Bildungserfolg (überblickshalber vgl. Fagan 2010; Mayrl und Oeur 2009; Smith 2003). Die Effekte sind zwar in keiner der Studien ausgesprochen stark, aber sie sind auf nahezu allen Bildungsetappen von der Vorschule bis zur Universität messbar (für Kompetenzen vgl. Regnerus 2000; für Schulnoten vgl. Regnerus und Elder 2003; für Noten, Zufriedenheit und Abbruchquoten vgl. Glanville et al. 2008). Nur ganz vereinzelt finden sich auch negative Auswirkungen einer höheren Religiosität, insbesondere unter evangelikalen Protestanten (vgl. Darnell und Sherkat 1997; Massengill 2008). Aufschlussreich ist, dass die Forschung auf Konfessionsunterschiede im Bildungserfolg hinweist. So zeigt etwa Sander (2010) auf Basis des General Social Survey (GSS), dass jüdische und muslimische Schülerinnen und Schüler im Durchschnitt höhere Bildungsabschlüsse erzielen als Angehörige anderer Religionszugehörigkeiten. Die wenigen Studien, die dezidiert die Bildungsintegration von Zuwanderern

und deren Nachkommen betrachten, deuten darauf hin, dass sowohl die religiöse Zugehörigkeit als auch die religiöse Partizipation mit einem signifikant höheren Bildungsniveau einhergehen (Portes und Rumbaut 2006, S. 324; vgl. auch Bankston und Zhou 1996).

Angesichts des Kontrasts zwischen der religiös vitalen US-amerikanischen Gesellschaft und den zunehmend säkularisierten Gesellschaften Westeuropas kann nicht überraschen, dass sich die westeuropäische und insbesondere auch die deutschsprachige Forschung vorwiegend dafür interessiert hat, ob und in welchem Ausmaß Bildungserfolg religiösen Weltbildern die Plausibilität entzieht und mithin zur Erklärung des Bedeutungsrückgangs kirchlich gebundener Religiosität beiträgt. Tatsächlich lässt sich für Deutschland seit langem eine schwach negative Korrelation zwischen Bildungserfolg und Religiosität nachweisen (vgl. exemplarisch Pollack und Müller 2013; Helbig und Schneider 2014). Diese negative Korrelation findet sich unter Kontrolle weiterer Einflussfaktoren auch bei Zuwanderern und ihren Kindern (vgl. Fleischmann 2011). Zu ähnlichen Befunden kommen Diehl und Koenig (2009) auf der Basis von Daten des Gender and Generations Survey (GGS) für die türkischstämmige zweite Generation. In Ermangelung von Längsschnittdaten bleibt die Kausalrichtung in diesen Studien allerdings weitgehend ungeklärt.

Mit der Frage nach möglichen Effekten von Religion auf den Bildungserfolg haben sich in den letzten Jahren nur vereinzelte Arbeiten beschäftigt, und nur eine Handvoll empirischer Studien widmet sich der Bedeutung der Religion von (zumeist muslimischen) Zuwanderern für deren Bildungsverläufe. In einer vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF 2009) durchgeführten Studie zu den in Deutschland lebenden Muslimen beispielsweise lässt sich kein direkter Zusammenhang zwischen der Zugehörigkeit zum Islam und der Bildung feststellen (BAMF 2009, S. 220). Brettfeld und Wetzels (2007) stellen in ihrer Analyse von Daten, die unter Schülerinnen und Schülern der 9. und 10. Klasse an Schulen in Hamburg, Köln und Augsburg erhoben wurden, fest, dass das Bildungsniveau muslimischer Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund niedriger ist als sowohl in der deutschen Vergleichsgruppe als auch bei nicht-muslimischen Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund. In einer anderen Studie (2003) zeigen sie, dass Religiosität bei den einheimischen Schülerinnen und Schülern leicht positiv mit dem Bildungsniveau korreliert, wohingegen der Effekt bei denen mit Migrationshintergrund tendenziell negativ ist. Demgegenüber findet eine auf einer Nürnberger Stichprobe beruhende Studie (Worbs et al. 2003) keinerlei signifikante Zusammenhänge zwischen Religionszugehörigkeit und besuchter Schulform, und auch die Stärke der Religiosität zeigt hier keinerlei Effekt. Zu einem anderen Ergebnis wiederum kommt ein Bericht vom Bundesinnenministerium und dem kriminologischen Forschungsinstitut Niedersachsen (KFN), in dem auf der Grundlage einer Befragung von Schülerinnen und Schülern ein negativer Zusammenhang zwischen Bildungserfolg und Religiosität konstatiert wird (Baier et al. 2010, S. 100).

Wie generalisierbar diese verstreuten empirischen Befunde sind, ist unklar. Insbesondere der vergleichsweise geringe Bildungserfolg von muslimischen Schülerinnen und Schülern ist vor dem Hintergrund der eingangs zitierten Forschung zu ethnischen Ungleichheiten in hohem Maße auf sozio-ökonomische Faktoren zurückzuführen (Schneider und Dohrmann 2015). Insgesamt muss der Forschungsstand jedoch vor allem aus den *drei* folgenden Gründen als unbefriedigend eingeschätzt werden: *Erstens* stützen sich die existierenden Befunde überwiegend auf deskriptive Datenauswertungen, meist in Form bivariater Zusammenhangsanalysen, ohne die aus der Migrationsforschung bekannten Faktoren der sozialen oder ethnischen Herkunft zu berücksichtigen. *Zweitens* hat sich die Forschung in Deutschland lediglich auf die Analyse muslimischer Zuwanderergruppen beschränkt. Demgegenüber ist es erforderlich, den Fokus zu erweitern und auch Angehörige anderer Religionsgemeinschaften einzubeziehen und zudem mögliche Varianz innerhalb der Gruppe der Muslime zu berücksichtigen. *Drittens* bleibt in den vorliegenden Studien die Messung der Variablen „Religiosität“ und „Bildungserfolg“ meist auf sehr basale Items wie die Religionszugehörigkeit oder den höchsten Schulabschluss beschränkt. Dies ist nicht nur im Lichte der eingangs knapp referierten bildungssoziologischen Literatur unbefriedigend, sondern ignoriert auch die religionssoziologische Einsicht, wonach Religiosität als mehrdimensionales Phänomen operationalisiert werden sollte.

Um die möglichen Einflüsse von Religion auf die Bildungsintegration der zweiten Generation zu analysieren, bedarf es daher nicht nur einer verbesserten Datengrundlage, sondern vor allem einer genaueren Klärung der theoretischen Argumente und der zur prüfenden Kausalmechanismen, die zwischen Religion und Bildungserfolg vermitteln. Diesen theoretischen Argumenten werden im folgenden Abschnitt ausgeführt.

4.3 Theoretische Argumente – Religion als motivationaler Faktor, soziale Ressource und Quelle von Diskriminierung

Wenn im Folgenden nach dem Einfluss von Religion auf den Bildungserfolg im Migrationskontext gefragt wird, wird dem ein in der Religionssoziologie gängiger substanzieller Religionsbegriff zugrunde gelegt (zur Diskussion vgl. Pollack 1995). Verstanden als eine durch Transzendenzbezug erfolgende Bewältigung von Kontingenz, umfasst dieser mehrere analytisch zu unterscheidende Dimensionen, die in der quantitativen Forschung üblicherweise durch verschiedene Indikatoren gemessen werden (vgl. Glock 1962; Kecskes und Wolf 1993; Huber 2003). Wir konzentrieren uns in diesem Artikel auf die drei Dimensionen der religiösen oder konfessionellen Zugehörigkeit, der subjektiven Religiosität und der religiösen Partizipation.

Die Fokussierung auf gerade diese drei Religionsdimensionen ergibt sich, wie im Folgenden begründet wird, aus religions-, bildungs- und migrationssoziologischen Argu-

menten, die bislang zwar unverbunden nebeneinander standen, für die Frage nach den Effekten von Religion auf den Bildungserfolg im Migrationskontext aber von besonderer Relevanz sind. Die *erste* Argumentationslinie leitet sich aus dem im Rahmen neuerer Assimilationstheorien entwickelten Konzept symbolischer Grenzziehungen ab und besagt, dass Konfessionszugehörigkeit als Auslöser sozialer Exklusions- und Diskriminierungsprozesse fungieren kann. Eine *zweite* Argumentationslinie geht auf Webers berühmte „Protestantismus-These“ zurück und beschreibt den Zusammenhang zwischen individueller Religiosität, Leistungsmotivation und Bildungserfolg. Die *dritte* Argumentationslinie schließlich beschreibt den Zusammenhang zwischen religiösen Netzwerken und Bildungserfolg und wurde vorwiegend in der US-amerikanischen Theorie segmentärer Assimilation entwickelt.

Die drei genannten Argumentationslinien gehen allesamt von der Prämisse aus, dass zwischen Religion und Bildungserfolg überhaupt ein Zusammenhang besteht und spezifizieren dafür maßgebliche kausale Mechanismen. Schon diese Prämisse ist aber, wie bereits einleitend erwähnt, empirisch strittig (SVR 2016). Bevor daher im Folgenden näher auf die drei genannten Argumentationslinien eingegangen wird, soll zunächst noch ein *viertes* Argument diskutiert werden, das sich in Anknüpfung an einschlägige Befunde der neueren Religionssoziologie als „säkularisierungstheoretische Nullhypothese“ bezeichnen ließe.

4.3.1 Die „säkularisierungstheoretische Nullhypothese“

Fragt man nach der Bedeutung von Religion für andere gesellschaftliche Teilsysteme, wie etwa für das Bildungssystem, führt kein Weg an der wohl prominentesten religionssoziologischen Theorie vorbei, nämlich der Säkularisierungstheorie. Ihre Kernaussage lautet, dass Religion im Zuge der Modernisierung ihre ehemalige Relevanz für Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit einbüßt (vgl. exemplarisch Berger 1967; zur neueren Diskussion vgl. Koenig 2011; Pickel 2010; Pollack und Rosta 2015). Eine treibende Kraft für diesen Relevanzverlust sei insbesondere die Ausdifferenzierung eigengesetzlicher Teilsysteme, deren spezifische Rationalität nicht länger in religiöse Transzendenzbezüge eingebettet sei.

Folgte man einer streng säkularisierungstheoretischen Perspektive, dürfte Religion grundsätzlich keinen besonderen Stellenwert für Integrationsprozesse von Zuwanderern in Europa besitzen. Denn um an den zentralen gesellschaftlichen Teilsystemen, beispielsweise dem Bildungssystem, teilhaben zu können, wäre religiöse Zugehörigkeiten, Identitäten oder Partizipationsmuster irrelevant.

Es gibt allerdings auch triftige Einwände gegen diese „Nullhypothese“, insbesondere für die hier interessierende Fragestellung. Schon klassische Säkularisierungstheoretiker haben stets darauf hingewiesen, dass Religion in der Moderne dann ihre gesellschaftliche Bedeutung behalten könne, wenn sie, wie beispielsweise bei eingewanderten Diaspora-Gemeinschaften, als Garant marginalisierter Identitäten und Mittel einer „cul-

tural defense“ fungiere (Bruce 2011). Tatsächlich gibt es empirische Hinweise, dass Religiosität im Migrationskontext anders als andere Integrationsdimensionen erstaunlich stabil ist, zumindest bei Muslimen (z. B. Diehl und Koenig 2009; Jacob und Kalter 2013). Wenn aber zumindest die Möglichkeit besteht, dass Religion gerade im Migrationskontext eine auch andere Lebensbereiche prägende Rolle behält, lohnt es sich, ihre möglichen Einflüsse in anderen gesellschaftlichen Teilsystemen, beispielsweise dem Bildungssystem, theoretisch genauer in den Blick zu nehmen.

4.3.2 Religiöse Zugehörigkeit als Auslöser sozialer Exklusionsprozesse

Ein erster kausaler Mechanismus für Zusammenhang von Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext lässt sich aus der „New Assimilation Theory“ herleiten (vgl. Alba 2008; Alba et al. 2009). Deren Vertreter betonen, dass Religion für die Produktion und Reproduktion symbolischer Grenzen („symbolic boundaries“) relevant sei. Dies gelte in besonderer Weise für westeuropäische Gesellschaften, wo eine „bright boundary“ gegenüber dem Islam existiere (Alba 2005). Diese symbolische Linie grenze das nach wie vor christlich geprägte, zugleich jedoch zunehmend säkulare Europa von muslimischen Zuwanderern ab, die damit zu prototypischen Fremden stilisiert würden (Foner und Alba 2008; Zolberg und Woon 1999).

Noch völlig unabhängig von eigenen religiösen Überzeugungen oder aktiver religiöser Praxis kann daher allein die (sichtbare) Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion mit Prozessen der Inklusion oder Exklusion einhergehen. Die Zugehörigkeit von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund zu einer im öffentlichen Diskurs insgesamt stigmatisierten ethno-religiösen Gruppe, etwa der türkischstämmigen Musliminnen und Muslime, kann bei Lehrern oder auch bei Mitschülern negative Assoziationen hervorrufen und somit Auslöser für Prozesse der Diskriminierung oder Ausgrenzung sein. So könnten die Lehrkräfte Stereotypisierungen unbewusst in ihren Umgang mit einzelnen Schülern oder in ihr Bewertungsverhalten einfließen lassen. Empirisch konnten solche (schwachen) Effekte allerdings allenfalls im Bereich des Kompetenzerwerbs nachgewiesen werden (Diehl und Fick 2016). Lehrkräfte haben offenbar gruppenspezifische Erwartungen an die Leistungsfähigkeit der Schülerinnen und Schüler, die möglicherweise deren Kompetenzerwerb beeinflussen (für Deutschland vgl. Lorenz et al. 2016). Schließlich kann allein das subjektive Gefühl der Exklusion und der vermeintlichen „Inferiorität“ die schulischen Leistungen beeinflussen. Diese in der Literatur als „Stereotype-Threat“ beschriebenen Effekte bezeichnen die Angst, über negative Vorurteile gegenüber der eigenen ethnischen oder religiösen Gruppe bewertet zu werden, auch wenn de facto gar keine Diskriminierung vorliegt (Steele und Aronson 1995). Im Sinne des Thomas-Theorems ist die Diskriminierung real, wenn das Individuum sie als real wahrnimmt, das heißt allein die Antizipation diskriminierender Handlungen kann zu größerer Vorsicht, Demotivation oder geringerer Konzentration in schulischen Tests führen (Steele und Aronson 1995).

Auch unabhängig von faktischer oder wahrgenommener individueller Diskriminierung können sich für Angehörige einzelner Religionsgemeinschaften aufgrund bestimmter Spezifika des deutschen Schulsystems oder anderer schulischer Kontextfaktoren ungleiche Lernbedingungen ergeben. Dabei stehen das organisatorische Handeln der historisch gewachsenen und kulturell geprägten Institution Schule mit den damit verbundenen Formen institutioneller Diskriminierung im Vordergrund (exemplarisch Gomolla und Radtke 2009). Während eine formale und intendierte Ungleichbehandlung der Anhänger unterschiedlicher Religionen im deutschen Schulsystem prima facie eher unwahrscheinlich ist, könnten die historisch gewachsenen institutionellen Arrangements dieses Systems die christlichen Kirchen deutlich begünstigen. Dies gilt zum Beispiel (bislang) für die Möglichkeit der Organisation eines konfessionellen Religionsunterrichtes als ein ordentliches Lehrfach oder die Befreiung der Schüler vom Unterricht an christlichen Feiertagen. Ob und wie sich dies jedoch tatsächlich auf den Bildungserfolg von Schülern unterschiedlicher Religionsgemeinschaften auswirkt, etwa durch Exklusionserfahrungen oder eine geringere Identifikation mit dem Bildungssystem, ist empirisch weitgehend ungeklärt.

Während die Verbreitung muslimfeindlicher Einstellungen in der deutschen Bevölkerung gut dokumentiert wurde (vgl. Leibold 2010; SVR 2016), fehlt es bislang an Studien, die untersuchen, ob und inwieweit sich diese abwertenden Haltungen auch in diskriminierende Handlungen umsetzen. Die empirische Analyse von religiöser Diskriminierung gestaltet sich aus mehreren Gründen schwierig (vgl. SVR 2016, S. 62 f.). Während Einstellungen und Diskriminierungserfahrungen über klassische Survey-Techniken abgefragt werden können, erfordert die Analyse faktischer Diskriminierungsprozesse methodisch anspruchsvollere Designs wie zum Beispiel experimentelle Prüf- oder Testing-Verfahren. Hinzu kommt eine Konfundierung der Einflussfaktoren Ethnie und Religion. So weist das SVR-Jahresgutachten 2016 daraufhin, dass in Deutschland die Gruppen der „Türken“ und „Muslime“ in der öffentlichen Wahrnehmung verschwimmen. Türkeistämmige erfahren in Deutschland stärkere Ablehnung, weil sie (vermeintlich) Muslime sind (SVR 2016, S. 72). Für den schulischen Bereich gibt es zwar vereinzelte experimentelle Studien zu Diskriminierungen gegenüber türkischen Schülerinnen und Schülern (vgl. Sprietsma 2009), allerdings ohne Berücksichtigung spezifisch religiöser Diskriminierung.

4.3.3 Individuelle Religiosität und Bildungserfolg

Als Ausgangspunkt für Argumente zu individueller Religiosität wird vielfach auf Max Webers (1904/5) Studie über die protestantische Ethik rekurriert. In ihr findet sich bekanntlich die These, wonach die im Protestantismus zu findende „innerweltliche Askesis“ die Ausbildung eines pflichtbewussten, arbeitsamen und tendenziell puritanischen Lebensstils gefördert habe (vgl. kritisch: Becker und Wößmann 2010). Diese Argumentationslinie hat nicht nur die klassische, auf Konfessionsunterschiede abzielende Bildungsforschung (vgl. neuerdings Schneider und Dohrmann 2015), sondern auch die

oben erwähnte US-amerikanische Forschungsliteratur zu individuellen Religiositätseffekten beeinflusst (vgl. Jeynes 2003; Johnson und Morris 2008; Fagan 2010; Regnerus und Elder 2003).

Auch im Migrationskontext ist durchaus denkbar, dass die individuelle Religiosität von Eltern und Kindern die Bildungsaspirationen, Bildungsentscheidungen und Bildungsinvestitionen beeinflusst. Denn religiöse Glaubensvorstellungen, Welt- und Menschenbilder beinhalten oftmals auch normative Auffassungen darüber, was eine gute Erziehung bedeutet und welcher Stellenwert der Bildung und Leistung im Leben zukommt. Das Argument, dass individuelle Religiosität mit stärkerer Selbstdisziplin, größeren Leistungsmotivationen und höheren Bildungsaspirationen einhergeht, ist nicht notwendigerweise auf den Protestantismus beschränkt (Jeynes 2003, S. 46). So weist z. B. Behr (2008) unter Bezugnahme auf den hohen Stellenwert von Bildung im Islam auf die höhere Leistungsmotivation muslimischer Schüler hin (vgl. auch Karakaşoğlu-Aydın 2007, S. 84 f.). Allerdings ist umgekehrt auch denkbar, dass individuelle Religiosität im Konflikt mit den meist an säkularen Prinzipien orientierten Bildungs- und Erziehungszielen moderner Schulsysteme steht, wie dies bislang vor allem für Hochreligiöse oder Fundamentalisten in den USA gezeigt wurde (vgl. Darnell und Sherkat 1997; Massengill 2008). Im säkular geprägten deutschen Kontext könnten derartige Effekte sogar noch stärker ausgeprägt sein.

So plausibel es scheint, dass sich eine positive Wertschätzung von Bildung in höheren Bildungsaspirationen und in der Förderung von Selbstdisziplin niederschlägt, so schwierig ist es allerdings, Aussagen über die spezifischen Erziehungsideale oder Sozialisationsvorstellungen einzelner religiöser Traditionen zu treffen, etwa im Sinne einer Annahme typisch „christlicher“ oder „islamischer“ Erziehung. In ihrer Untersuchung zum Zusammenhang zwischen muslimischer Religiosität und Erziehungsvorstellungen von türkischen Lehramtsstudentinnen kommt Karakaşoğlu-Aydın (2000) beispielsweise zu dem Ergebnis, dass es keinen eindeutigen Zusammenhang zwischen der religiösen Identität der Befragten und den von ihnen vertretenen Erziehungsnormen gebe, zumal die tatsächlichen Erziehungspraktiken in muslimischen Familien oft nicht mit den religiösen Erziehungsidealen übereinstimmen (Karakaşoğlu-Aydın und Öztürk 2007).

4.3.4 Religiöse Netzwerke und Bildungserfolg

Ein drittes Set theoretischer Argumente lässt sich aus der Theorie segmentierter Assimilation ableiten. Im Vordergrund steht hier weniger die individuelle Religiosität, sondern vielmehr das Zusammenspiel der Akkulturation von Eltern und Kindern im Rahmen religiöser Vergemeinschaftung (vgl. Greeley 1997; Portes und Rumbaut 2006; Warner 2007; Bankston und Zhou 1996, 1998; Zhou 2014). Bewahren die Kinder die religiösen Traditionen der Eltern und sind mit ihnen gemeinsam in religiöse Gemeinden eingebunden, können Eltern und soziales Umfeld ein effektives Motivations- und Unterstützungsnetz für die Kinder bieten, das diese in ihrem schulischen Fortkommen för-

dert. Religiöse Netzwerke stellen demnach Lernorte außerhalb von Schule und Familie dar, in denen Kinder und Jugendliche wichtige Fähigkeiten wie Sozial- oder Leitungskompetenzen sowie kulturelles Kapital erwerben (Smith 2003; Barrett 2010). Außerdem kann sowohl Eltern als auch Kindern durch diese religiösen Netzwerke der Zugriff auf Wissen und Informationen, die für den schulischen Erfolg förderlich sein können, erleichtert werden. Hinzu kommen offiziell von den Gemeinden organisierte Bildungs- und Beratungsangebote (Hirschman 2004, S. 1228 f.). Zudem können andere Mitglieder religiöser Gemeinden eine Vorbildfunktion einnehmen und somit höhere Bildungsaspirationen der Kinder und Jugendlichen fördern (vgl. etwa Nauck 2011; Kroneberg 2008; Fleischmann et al. 2013). Auch kann die regelmäßige Teilnahme an gemeindlichen Aktivitäten die Intensität religiöser Glaubensüberzeugungen verstärken und insofern, wie im vorgegangenen Abschnitt dargestellt, wiederum bei Kindern und Jugendlichen Selbstdisziplin, Gewissenhaftigkeit und Zuverlässigkeit fördern (vgl. Regnerus und Elder 2003, S. 646).

Eine stärkere Einbindung in ein dichtes soziales Netzwerk der ethnischen oder religiösen Gemeinschaft im Aufnahmeland stellt darüber hinaus für jugendliche Migranten eine mögliche soziale Kontrollinstanz außerhalb der eigenen Familie dar. Indem diese negatives Verhalten, wie zum Beispiel Drogenkonsum oder Alkoholmissbrauch, Schulabbrüche, Klassenwiederholungen, schlechte Noten usw., sanktioniert und die Einhaltung von Normen oder die Erfüllung von Erwartungen, wie zum Beispiel das Erreichen eines guten Schulabschlusses oder guter Noten, belohnt, wirken sich ethnische oder religiöse Netzwerke möglicherweise positiv auf den Bildungserfolg von Schülern mit Migrationshintergrund aus (Zhou 1997, S. 991 f.; Bankston und Zhou 1998, S. 105 f.; Portes und Rumbaut 2006, S. 317).

Es ist freilich umstritten, inwieweit die in den USA anzutreffende Brückenfunktion religiöser Netzwerke auch auf den westeuropäischen Kontext übertragbar ist (vgl. Connor und Koenig 2013). Vor dem Hintergrund der oben beschriebenen „bright boundary“ wären auch negative Effekte der Partizipation in religiösen Gemeinschaften denkbar. Einerseits könnten sie die Entstehung ethnisch segregierter Netzwerke befördern, die kaum Kontakte und Verbindungen über die eigene Gruppe hinaus eröffnen und die soziale und strukturelle Integration behindern. Schon Wiley (1967) hat darauf hingewiesen, dass ethnische Religionsgemeinden eine „Mobilitätsfalle“ für den sozialen Aufstieg von Migrantinnen und Migranten darstellen können. Ähnlich argumentiert Warner (2007, S. 107), dass religiöse Gemeinschaften dysfunktional sein können, sofern hier in der Herkunftssprache kommuniziert wird und damit das Erlernen der Sprache des Ziellandes, die eine wesentliche Ressource für den Bildungserfolg darstellt, erschwert wird. Im Gegensatz zu den zuvor dargestellten theoretischen Ansätzen, die vor allem die Integrationsopportunitäten ethnisch-religiöser Gemeinschaften betonen, werden letztere in der hier diskutierten theoretischen Perspektive vielmehr als Integrationsalternativen beschrieben. Einschränkend ist hinzuzufügen, dass sich zunächst ethnisch basierte Religionsgemeinschaften im Generationenverlauf deutlich verändern (z. B. zur Sprache des

Aufnahmelandes übergehen), sodass sich auch die Effekte der Einbindung in religiöse Netzwerke über die Zeit hin verändern dürften (vgl. Mullins 1987).

Die bisherige Diskussion hat gezeigt, dass sich auf der Grundlage von bildungs-, religions- und migrationssoziologischen Argumenten eine Reihe kausaler Mechanismen formulieren lassen, die mögliche Zusammenhänge zwischen individueller Religiosität, religiöser Partizipation oder Religionszugehörigkeit mit Bildungserfolg erklären und damit zur weiteren Analyse ethnischer Bildungsungleichheiten beitragen könnten. Dass die empirische Untersuchung dieser kausalen Mechanismen indessen noch immer in den Kinderschuhen steckt, hat auch mit den verfügbaren (quantitativen) Daten zu tun.

4.4 Daten, Operationalisierungen und Methode

Im Folgenden wird eine Sekundäranalyse präsentiert, die das Ziel einer ersten Einschätzung zur empirischen Tragfähigkeit der oben skizzierten theoretischen Argumente verfolgt. Da bisher kein Datensatz existiert, der in puncto Design und verfügbarer Items eine strenge Prüfung der kausalen Mechanismen erlaubt, bleibt eine solche Analyse notwendigerweise explorativ. Die folgenden Ergebnisse erheben daher auch nicht den Anspruch einer deduktiven Hypothesenprüfung, sondern sollen erste empirische Evidenzen über den Zusammenhang zwischen Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext in konfessionsspezifischer Perspektive liefern, die Potenziale und Grenzen derzeit möglicher quantitativer Analysen aufzeigen sowie auf weitere Forschungsdesiderata hinweisen.

Als Grundlage der Analyse werden die Daten des im Rahmen des NORFACE-Programms geförderten Projekts CILS4EU genutzt (*Children of Immigrants Longitudinal Study in Four European Countries*; www.cils4.eu). Sowohl hinsichtlich des Designs, als auch bezogen auf die erhobenen Items eignen sich die CILS4EU-Daten derzeit am besten zur Analyse der skizzierten Zusammenhänge. Das Forschungsinteresse des CILS4EU-Projekts betrifft die Integration von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund in Deutschland, den Niederlanden, Schweden und Großbritannien. Zu diesem Zweck wurden 2010/11 Kinder von Migranten im Alter von 14 Jahren (in Deutschland umfasst dies Schüler der Klassenstufe 9), ihre Mitschüler, Eltern und Lehrer befragt. Die Stichprobe ist eine zweistufige disproportional geschichtete Klumpenauswahl. In einem ersten Schritt wurde eine Zufallsauswahl von Schulen gezogen, bevor in einem zweiten Schritt innerhalb dieser Schulen einzelne Klassen zufällig ausgewählt wurden, in welchen dann sämtliche Schülerinnen und Schüler standardisiert befragt wurden. In Deutschland wurden rund 5000 Schülerinnen und Schüler aus verschiedenen Herkunftsländern sowie knapp 4000 Eltern und rund 250 Lehrer interviewt. Die Studie ist als Längsschnitterhebung angelegt und enthält neben zentralen Items zum Bildungserfolg und zur Religiosität auch Angaben zu weiteren Integrationsdimensionen,

wie zum Beispiel zu Sprachkenntnissen, zum sozio-ökonomischen Hintergrund oder zu sozialen Netzwerken. Für die folgenden Auswertungen nutzen wir den deutschen Teildatensatz von CILS4EU.

Der Bildungserfolg, die abhängige Variable der Analysen, wird über drei Indikatoren operationalisiert: den *besuchten Schultypus* (Gymnasium vs. andere) sowie die *Noten* (1-6), die die Schülerinnen und Schüler in den Fächern Mathematik und Deutsch in ihrem letzten Zeugnis erreicht haben. Diese stellen in der empirischen Bildungsforschung häufig verwendete Indikatoren für Bildungserfolg dar, neben den schulischen Kompetenzen, die im CILS4EU-Datensatz nicht erhoben wurden.

Für die Analyse werden multivariate Regressionsanalysen genutzt, in die sukzessive Variablen aufgenommen werden, um die skizzierten theoretischen Argumente zu untersuchen. In einem ersten Schritt wird geprüft, ob sich die Schulleistungen von Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund je nach Konfessionszugehörigkeit unterscheiden. Hierzu werden die Angaben zur Religionszugehörigkeit der Befragten genutzt, die in fünf Kategorien codiert sind: „protestantisch“, „katholisch“, „muslimisch“, „andere“ und „keine“.¹¹ Für die Auswertungen werden die Religionszugehörigkeit mit dem Migrationshintergrund der Schülerinnen und Schüler kombiniert, woraus sieben Vergleichsgruppen resultieren: evangelisch mit und ohne Migrationshintergrund; katholisch mit und ohne Migrationshintergrund; muslimisch; sowie „keine Religion“ und „andere Religion“.¹² Der Migrationshintergrund wird hierzu über zwei Variablen operationalisiert: erstens das *Herkunftsland* und zweitens die *Einwanderergeneration*, die sich mit den Daten bis zur dritten Generation nachverfolgen lässt. Sind entweder die Kinder selbst und/oder ihre Eltern oder Großeltern nicht in Deutschland geboren, werden sie in den Analysen als „Schüler mit Migrationshintergrund“ bezeichnet.¹³ Auf eine weitere Differenzierung nach Einwanderergeneration wird hier verzichtet. Primär zielt die Analyse auf den Gruppenvergleich zwischen Schülerinnen und Schülern mit und ohne Migrationshintergrund, wie sie derzeit im Bildungssystem vertreten sind. Ferner hätte die zusätzliche Berücksichtigung der Einwanderergeneration aufgrund der genannten Konstruktion des Migrationshintergrundes hohe Autokorrelationswerte zur Folge. Und schließlich gehört im CILS4EU-Datensatz designbedingt der größte Teil der befragten Schülerinnen und Schüler der zweiten Generation an, wohingegen die Fallzahlen für die erste und insbesondere für die dritte Generation deutlich kleiner sind. Es

¹¹ Es sei angemerkt, dass keine dieser Gruppen religiös homogen ist. Im Hinblick auf Webers Protestantismus-These wäre es etwa hilfreich, zwischen Lutheranern und freikirchlichen Gruppen unterscheiden zu können. Ebenso ist für die Gruppe der Muslime dokumentiert, dass sich Schiiten, Sunniten und Alewiten im Hinblick auf ihre Religiositätsgrade oder soziodemografische Merkmale unterscheiden. In den CILS4EU-Daten ist eine weitere Differenzierung der Religionsgruppen jedoch nicht erfasst.

¹² In der Gruppe der Muslime ist eine weitere Aufteilung nicht möglich, da im Datensatz alle Muslime einen Migrationshintergrund aufweisen. In den Gruppen „Keine Religion“ und „Andere Religion“ wird ebenfalls auf eine Trennung nach Migrationshintergrund verzichtet, da dies sehr kleine Fallzahlen zur Folge hätte.

¹³ Zur Konstruktion der Variablen zur ethnischen Herkunft und zur Einwanderergeneration wurde das Verfahren von Dollmann et al. (2014) genutzt.

wurden zusätzliche Analysen ohne die erste Generation durchgeführt, um zu untersuchen, ob sich die Befunde ähneln, wenn nur die in Deutschland geborenen Schülerinnen und Schüler betrachtet werden.

Da anzunehmen ist, dass mögliche Gruppenunterschiede soziodemografische Kompositionseffekte widerspiegeln, werden im nächsten Schritt zusätzlich die in der bildungs- und migrationssoziologischen Forschung zu ethnischen Ungleichheiten gängigen Kontrollvariablen berücksichtigt. Die *soziale Herkunft* der Schülerinnen und Schüler wird einerseits über den höchsten Berufsstatus der Eltern als ISEI-Wert und andererseits über den höchsten Bildungsabschluss der Eltern operationalisiert, wobei zwischen einem Universitätsabschluss, dem Abitur sowie einem niedrigeren und gar keinem Abschluss differenziert wird. Schließlich gehen das *Geschlecht* und der *besuchter Schultyp* als Kontrollvariablen in die Analysen ein.

Um die nach Kontrolle soziodemografischer Variablen noch verbleibenden religiösen Gruppenunterschiede zu erklären, wird in einem weiteren Schritt getestet, inwieweit Exklusionserfahrungen und Diskriminierungen aufgrund der Religionszugehörigkeit für etwaige Unterschiede im Bildungserfolg verantwortlich sein können. Für eine empirische Analyse religiöser Diskriminierungen wäre es erforderlich, Personen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit innerhalb derselben ethnischen Gruppen zu vergleichen. Einzelne Studien in Großbritannien (Heath und Martin 2013) und Frankreich (Adida et al. 2016) finden tatsächlich Hinweise auf spezifische religiöse Diskriminierung unter weitgehender Kontrolle ethnischer Zugehörigkeit. Im deutschen Kontext ist dies aufgrund der Komposition der Bevölkerung mit Migrationshintergrund nicht möglich. Um den Einfluss religiöser Diskriminierungen dennoch zumindest näherungsweise testen zu können, werden in einem weiteren Modell zusätzlich die *sprachlichen und kognitiven Grundkompetenzen* der Schülerinnen und Schüler als Kontrollvariable herangezogen (CFT-20R; Weiß 2006; KFT 5–12 + R; Heller und Perleth 2000). Sollten sich selbst unter Kontrolle dieser Grundkompetenzen noch Unterschiede in den schulischen Leistungen zwischen den einzelnen Religionsgruppen zeigen, lässt sich dies als Indiz für das Vorliegen religiöser Diskriminierung deuten.

Zur Überprüfung des Argumentes, wonach eventuelle Effekte der Religiosität auf den Bildungserfolg vor allem über arbeits- und pflichtbetonte Werthaltungen vermittelt werden, werden die Modelle in einem nächsten Schritt um die Wichtigkeit der Religiosität ergänzt, die im CILS4EU-Fragebogen über die Frage „Wie wichtig ist Religion für dich?“ erfasst wurde und bei welcher sich die Schüler auf einer vierstufigen Skala einordnen sollten („überhaupt nicht wichtig“, „nicht sehr wichtig“, „ziemlich wichtig“, „sehr wichtig“).¹⁴ Wenn es tatsächlich einen Zusammenhang zwischen individueller Religiosität und Bildungserfolg gibt, sollte die Selbsteinschätzung der Religiosität auch unter Hinzunahme der soziodemografischen Kontrollvariablen einen isolierten Effekt

¹⁴ Die Religiosität wird in den Analysen als quasi-metrische Variable behandelt. Im Vergleich zur Aufnahme der Religiosität als ordinale Variable zeigt sich, dass die quasi-metrische Lösung den Religiositätseffekt leicht überschätzt. Die Modellgüte wird hierdurch jedoch nicht beeinflusst.

auf den Bildungserfolg zeigen. Um zusätzlich zu überprüfen, ob der Effekt der Religiosität durch ein besonderes Leistungsethos vermittelt wird, wird im nächsten Modell ein additiver Werteindex ergänzt, der aus drei Items zur Leistungsorientierung gebildet wird. Die Schülerinnen und Schüler waren jeweils aufgefordert, auf einer fünfstelligen Skala anzugeben, wie stark sie den folgenden Aussagen zustimmen: „Es ist sehr wichtig für mich, gute Noten zu bekommen“, „Ich gebe mir sehr viel Mühe für die Schule“ und „Bildung ist sehr wichtig, um später mal ein gutes Leben zu haben“. Schließlich wird mithilfe von Interaktionseffekten aus Religionszugehörigkeit und Religiosität untersucht, ob der Zusammenhang zwischen Religiosität und Bildungserfolg möglicherweise zwischen den einzelnen Religionsgruppen variiert.

In einem letzten Schritt wird die Frage erörtert, ob und inwieweit Religionsgemeinschaften, religiöse Netzwerke und Bildungserfolg miteinander in Verbindung stehen. Hierzu wird das letzte Modell um eine binäre Variable zur Besuchshäufigkeit religiöser Begegnungsstätten (Kirche, Moschee, Synagoge, Tempel usw.) ergänzt, die zwischen einem monatlichen oder selteneren Besuch differenziert. Die Besuchshäufigkeit religiöser Veranstaltungen kann hier selbstverständlich nur als Proxy-Variable gesehen werden. Um die skizzierten Zusammenhänge zu religiösen Netzwerken tatsächlich prüfen zu können, wäre eine sehr viel elaboriertere Operationalisierung erforderlich. Andere Items zu und religiösen Netzwerken liegen jedoch im CILS4EU-Datensatz nicht vor.

Die Gesamtfallzahl von 5013 befragten Schülerinnen und Schülern reduziert sich aufgrund fehlender Angaben bei einzelnen Items. Konkret fehlen bei 167 Fällen Angaben über eine oder mehrere Dimensionen der Religiosität. Bei weiteren 134 Fällen liegen keine Angaben zu den Schulnoten vor. Zudem fehlen bei einem relativ großen Teil der Schülerinnen und Schüler ($n = 624$) Angaben zum Bildungshintergrund oder sozioökonomischen Status der Eltern. Schließlich lässt sich bei 10 Personen der Migrationshintergrund nicht eindeutig zuordnen und bei weiteren 41 Befragten fehlen Angaben zu den Kompetenztests oder zum Werteindex. Nach fallweisem Ausschluss beträgt der Stichprobenumfang $n = 4037$.

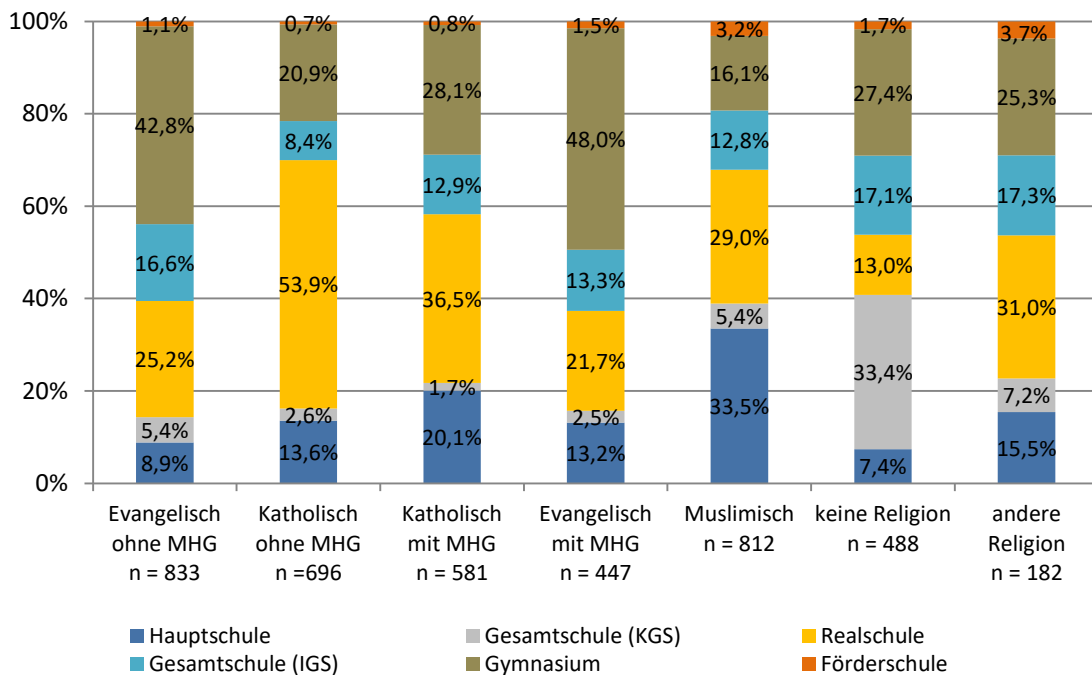
4.5 Explorative Befunde

4.5.1 Konfessionszugehörigkeit und Bildungserfolg

Basierend auf dem Argument zu religiösen Grenzziehungen in Europa, müsste bereits die bloße Religions- oder Konfessionszugehörigkeit Prozesse der Exklusion und Diskriminierung von Migranten in Gang setzen und somit deren Integration in gesellschaftliche Teilsysteme beeinflussen. Um erste Hinweise auf die Tragfähigkeit dieses Arguments mit Blick auf das Bildungssystem zu erhalten, wurden in einem ersten Schritt der besuchte Schultyp sowie die Noten zwischen den einzelnen religiösen Gruppen vergli-

chen. Wie in Abb. 3 zu erkennen ist, zeigen sich hinsichtlich des besuchten Schultyps in den deskriptiven Befunden teils beträchtliche Unterschiede. Unter den Personen mit Migrationshintergrund weisen die evangelischen Schülerinnen und Schüler die höchste Gymnasialquote auf. Fast die Hälfte dieser Gruppe besucht das Gymnasium (48,0 %). Unter den katholischen Migranten ist dieser Anteil mit 28,1 % bereits deutlich geringer und von den muslimischen Schülerinnen und Schülern besuchen nur noch 16,1 % ein Gymnasium. Gleichzeitig ist der Anteil an Hauptschülern mit 33,5 % unter den Muslimen größer als in allen anderen Gruppen.

Abbildung 3: Religionszugehörigkeit und besuchte Schulform



Quelle: CILS4EU; eigene Berechnungen unter Verwendung von Samplegewichten.

Nun ist bekannt, dass Bildungserfolg, hier gemessen am Besuch des Gymnasiums, in hohem Maße von anderen Variablen, insbesondere der sozialen Herkunft, abhängig ist. In einem zweiten Schritt wurden daher multivariate Regressionsmodelle berechnet und zusätzlich zur Religionszugehörigkeit der sozioökonomische Status und der Bildungsgrad der Eltern sowie das Geschlecht der Schülerinnen und Schüler berücksichtigt. Verglichen mit den bivariaten Zusammenhängen ist nun nur noch der Effekt für die katholischen Schülerinnen signifikant, die eine rund 60 % geringere Chance haben, ein Gymnasium zu besuchen als die evangelische Vergleichsgruppe (Tabelle 4, Modell 1). Tendenziell unterscheiden sich aber auch die anderen Gruppen von der Vergleichsgruppe der nicht „gewanderten“ Protestanten, d. h. sie besuchen seltener als diese das Gymnasium (einzige Ausnahme: Protestanten mit Migrationshintergrund, die tendenziell

häufiger das Gymnasium besuchen).¹⁵ Hier ist also ein Vorteil der Protestanten mit und ohne Migrationshintergrund zu erkennen – und kein spezifischer Nachteil etwa der Muslime oder Katholiken mit Migrationshintergrund. Die Suche nach Diskriminierungen (etwa durch Berücksichtigung der Kompetenzen in den Modellen) erübrigt sich angesichts des Fehlens erklärungsbedürftiger ethnischer Residuen für die Gruppe der Muslime.

Für die Schulnoten als abhängige Variable lassen sich nur geringe Unterschiede zwischen den einzelnen konfessionellen Gruppen beobachten. Allerdings fällt im Bereich der Deutschnote das signifikant schlechtere Abschneiden der muslimischen, aber auch der protestantischen Schülerinnen und Schüler mit Migrationshintergrund auf. Für die muslimischen Schülerinnen und Schüler zeigt sich dieser negative Effekt auch bei der Mathematiknote. Während dieser negative Effekt jedoch bei der Mathematiknote unter Kontrolle der soziodemografischen Variablen nicht mehr signifikant ist, schwächt er sich bei der Deutschnote nur leicht ab und bleibt bei den protestantischen Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund sogar stabil (Tabelle 5 und 6, Modell 1). Um zu testen, inwieweit das schlechtere Abschneiden im Bereich der Deutschnoten eventuell auf Diskriminierungsprozesse gegenüber einzelnen Religionsgruppen zurückzuführen ist, wurden in einem weiteren Modell die Ergebnisse der kognitiven und sprachlichen Grundkompetenztests als Kontrollvariable integriert (Tab. 5, Modell 1b). Sollten selbst bei gleichen Kompetenzen Unterschiede in den Gruppen bestehen bleiben, ließe sich dies als erster Hinweis auf Diskriminierung deuten. In der Gruppe der Muslime, bei denen man aufgrund der starken Stigmatisierung in vielen westlichen Gesellschaften am ehesten eine solche religiöse Diskriminierung erwarten würde, verschwindet der negative Effekt der Gruppenzugehörigkeit jedoch tatsächlich vollständig.¹⁶ Anders bei den protestantischen Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund: Diese erhalten selbst bei gleichen Testergebnissen in den Kompetenztests im Durchschnitt schlechtere Deutschnoten. Um zu klären, ob dies tatsächlich ein Diskriminierungseffekt ist oder aber auf andere Ursachen zurück zu führen ist, bedarf es weiteren Analysen.

¹⁵ Berücksichtigt man in den Analysen nur die bereits in Deutschland geborenen Schülerinnen und Schüler mit Migrationshintergrund, verstärkt sich dieser positive Effekt in der Gruppe der protestantischen Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund sogar noch leicht.

¹⁶ Für die Noten im Fach Deutsch zeigt sich dieser Befund in gleicher Weise, wenn nur die in Deutschland geborenen Schülerinnen und Schüler betrachtet werden: Auch hier verschwindet der zunächst selbst unter Kontrolle des sozioökonomischen Status der Eltern signifikant negative Effekt für die Muslime, wenn zusätzlich die sprachlichen und kognitiven Grundkompetenzen in das Modell aufgenommen werden. Bei der Mathematiknote bleibt, anders als bei der Analyse für alle Generationen, zunächst auch unter Kontrolle des sozioökonomischen Status der Eltern ein Residualeffekt in der Gruppe der Muslime bestehen. Ähnlich wie bei der Deutschnote sind diese Gruppenunterschiede unter Berücksichtigung der sprachlichen und kognitiven Grundkompetenzen jedoch nicht mehr signifikant. Insgesamt lassen sich demzufolge in unseren Modellen bei der Betrachtung der Noten auch dann keine Hinweise auf religiöse Diskriminierungen im deutschen Schulsystem nachweisen, wenn nur die in Deutschland Geborenen betrachtet werden.

Tabelle 4: Religion und Schultyp (Gymnasium vs. andere), logistische Regression

| | (0) | (1) | (2) | (3) | (4) | (5) |
|--|---------------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------|
| <i>Religionszugehörigkeit (Ref.: evangelisch ohne MHG)</i> | | | | | | |
| Kath. ohne MHG | 0,354* (0,146) | 0,397* (0,167) | 0,401* (0,169) | 0,401* (0,169) | 0,391* (0,165) | 0,398* (0,168) |
| Kath. mit MGH | 0,521* (0,154) | 0,674 (0,226) | 0,679 (0,229) | 0,690 (0,237) | 0,672 (0,227) | 0,677 (0,229) |
| Evang. mit MGH | 1,234 (0,208) | 1,378 (0,232) | 1,357 (0,228) | 1,323 (0,230) | 1,357 (0,233) | 1,352 (0,231) |
| Muslimisch | 0,257** (0,116) | 0,481 (0,205) | 0,400* (0,175) | 0,427 (0,186) | 0,452 (0,195) | 0,399* (0,175) |
| Keine Religion | 0,504 (0,186) | 0,581 (0,219) | 0,659 (0,268) | 0,659 (0,270) | 0,600 (0,231) | 0,657 (0,267) |
| Andere Religion | 0,452** (0,128) | 0,650 (0,194) | 0,590 (0,174) | 0,582 (0,180) | 0,616 (0,184) | 0,585 (0,174) |
| Wichtigkeit Religion (1–4) | – | – | 1,164 (0,108) | 1,190 (0,110) | – | 1,144 (0,100) |
| Gottesdienst mind. 1 × pro Monat | – | – | – | – | 1,233 (0,243) | 1,082 (0,200) |
| SES Eltern (ISEI) | – | 1,038** (0,005) | 1,038** (0,004) | 1,038** (0,004) | 1,038** (0,004) | 1,038** (0,004) |
| <i>Schulabschluss Eltern (Ref.: ohne Abschluss)</i> | | | | | | |
| Untere Sekundarstufe | – | 1,968 (1,845) | 2,024 (1,873) | 2,113 (1,980) | 1,995 (1,876) | 2,027 (1,881) |
| Obere Sekundarstufe | – | 3,764 (2,979) | 3,845 (3,025) | 3,847 (3,072) | 3,792 (3,025) | 3,844 (3,036) |
| Universität | – | 8,628** (6,857) | 8,670** (6,877) | 8,650** (6,941) | 8,656** (6,941) | 8,671** (6,902) |
| Leistungsorientierung (Index 1–5) | – | – | – | 0,732* (0,105) | – | – |
| Konstante | 0,749 (0,301) | 0,075** (0,062) | 0,055** (0,046) | 0,176 (0,166) | 0,072** (0,061) | 0,056** (0,046) |
| N | 4,037 | 4,037 | 4,037 | 4,037 | 4,037 | 4,037 |

Standardfehler in Klammern; Odds Ratios; ** p < 0,01, * p < 0,05.

Das Nullmodell zeigt die bivariaten Zusammenhänge zwischen Religion und Schultyp. Alle übrigen Modelle kontrollieren zusätzlich für das Geschlecht. Quelle: CILS4EU, eigene Berechnung unter Verwendung von Samplegewichten und clusterrobusten Standardfehlern.

Tabelle 5: Religion und Mathematiknote (6-1), OLS

| | (0) | (1) | (2) | (3) | (4) | (5) |
|--|----------------------------|---------------------------|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------------|
| <i>Religionszugehörigkeit (Ref.: evangelisch ohne MHG)</i> | | | | | | |
| Kath. ohne MHG | 0,162* (0,0689) | 0,168* (0,0690) | 0,173* (0,0684) | 0,172* (0,0691) | 0,152* (0,0684) | 0,159* (0,0687) |
| Kath. mit MGH | -0,0639 (0,0689) | -0,0516 (0,0698) | -0,0523 (0,0687) | -0,0742 (0,0628) | -0,0560 (0,0693) | -0,0553 (0,0688) |
| Evang. mit MGH | -0,131 (0,0813) | -0,126 (0,0797) | -0,133 (0,0789) | -0,104 (0,0739) | -0,139 (0,0779) | -0,140 (0,0779) |
| Muslimisch | -0,181* (0,0750) | -0,138 (0,0777) | -0,263** (0,0855) | -0,313** (0,0849) | -0,209** (0,0766) | -0,270** (0,0855) |
| Keine Religion | -0,00967 (0,0839) | -0,0121 (0,0829) | 0,0673 (0,0885) | 0,0755 (0,0853) | 0,0202 (0,0837) | 0,0627 (0,0874) |
| Andere Religion | 0,104 (0,139) | 0,117 (0,141) | 0,0444 (0,130) | 0,0492 (0,135) | 0,0627 (0,136) | 0,0306 (0,131) |
| Wichtigkeit Religion (1–4) | – | – | 0,099** (0,0275) | 0,077** (0,0275) | – | 0,064* (0,0294) |
| Gottesdienst mind. 1 × pro Monat | – | – | – | – | 0,219** (0,0492) | 0,159** (0,0506) |
| SES Eltern (ISEI) | – | 0,001 (0,001) | 0,001 (0,001) | 0,001 (0,001) | 0,001 (0,001) | 0,001 (0,001) |
| <i>Schulabschluss Eltern (Ref.: ohne Abschluss)</i> | | | | | | |
| Untere Sekundarstufe | – | 0,101 (0,188) | 0,111 (0,184) | 0,102 (0,195) | 0,107 (0,181) | 0,112 (0,180) |
| Obere Sekundarstufe | – | 0,245 (0,156) | 0,256 (0,151) | 0,263 (0,163) | 0,253 (0,148) | 0,258 (0,147) |
| Universität | – | 0,395* (0,172) | 0,396* (0,168) | 0,408* (0,177) | 0,400* (0,165) | 0,399* (0,164) |
| Leistungsorientierung (Index 1–5) | – | – | – | 0,307** (0,0420) | – | – |
| Konstante | 3,892** (0,0686) | 3,764** (0,176) | 3,564** (0,181) | 2,385** (0,223) | 3,735** (0,170) | 3,614** (0,178) |
| N | 4,037 | 4,037 | 4,037 | 4,037 | 4,037 | 4,037 |
| R ² | 0,036 | 0,043 | 0,050 | 0,078 | 0,051 | 0,053 |

Standardfehler in Klammern; beta-Werte (unstandardisiert); ** p < 0,01, * p < 0,05.

Das Nullmodell zeigt die bivariaten Zusammenhänge zwischen Religion und Mathenote, lediglich unter Kontrolle des Schultyps. Alle übrigen Modelle kontrollieren zusätzlich für das Geschlecht. Quelle: CILS4EU, eigene Berechnung unter Verwendung von Samplegewichten und clusterrobusten Standardfehlern.

Tabelle 6: Religion und Deutschnote (6-1), OLS

| | (0) | (1) | (1b) | (2) | (3) | (4) | (5) |
|--|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------------|
| <i>Religionszugehörigkeit (Ref.: evangelisch ohne MHG)</i> | | | | | | | |
| Kath. ohne MHG | -0,0131 (0,0693) | -0,0177 (0,0662) | -0,0338 (0,0626) | -0,0137 (0,0654) | -0,0140 (0,0682) | -0,0311 (0,0667) | -0,0232 (0,0658) |
| Kath. mit MGH | -0,0770 (0,0720) | -0,0698 (0,0709) | -0,0621 (0,0699) | -0,0705 (0,0715) | -0,0866 (0,0745) | -0,0734 (0,0711) | -0,0726 (0,0716) |
| Evang. mit MGH | -0,107* (0,0543) | -0,112* (0,0498) | -0,0987* (0,0492) | -0,119* (0,0524) | -0,0974 (0,0520) | -0,123* (0,0497) | -0,124* (0,0513) |
| Muslimisch | -0,174** (0,0604) | -0,156** (0,0529) | -0,0346 (0,0514) | -0,273** (0,0632) | -0,310** (0,0625) | -0,213** (0,0636) | -0,278** (0,0651) |
| Keine Religion | 0,00522 (0,0635) | 0,0171 (0,0611) | -0,00904 (0,0625) | 0,0921 (0,0643) | 0,0980 (0,0641) | 0,0430 (0,0652) | 0,0888 (0,0641) |
| Andere Religion | -0,119 (0,0974) | -0,0878 (0,0951) | -0,0414 (0,0940) | -0,157 (0,0914) | -0,153 (0,0974) | -0,132 (0,0907) | -0,166 (0,0907) |
| Wichtigkeit Religion (1–4) | – | – | – | 0,0934** (0,0198) | 0,0772** (0,0209) | – | 0,0690** (0,0216) |
| Gottesdienst mind. 1 × pro Monat | – | – | – | – | – | 0,175** (0,0635) | 0,111 (0,0691) |
| SES Eltern (ISEI) | – | 0,003* (0,0010) | 0,002* (0,0010) | 0,003** (0,0010) | 0,003** (0,0010) | 0,003** (0,0010) | 0,003** (0,0010) |
| <i>Schulabschluss Eltern (Ref.: ohne Abschluss)</i> | | | | | | | |
| Untere Sekundarstufe | – | 0,302* (0,125) | 0,277* (0,120) | 0,312* (0,123) | 0,305* (0,120) | 0,307* (0,118) | 0,312* (0,120) |
| Obere Sekundarstufe | – | 0,315** (0,119) | 0,251* (0,115) | 0,326** (0,117) | 0,332** (0,122) | 0,322** (0,114) | 0,328** (0,114) |
| Universität | – | 0,334* (0,130) | 0,261* (0,127) | 0,334* (0,128) | 0,343* (0,132) | 0,338** (0,126) | 0,337** (0,126) |
| <i>Kompetenzen</i> | | | | | | | |
| sprachlich | – | – | 0,040** (0,0058) | – | – | – | – |
| kognitiv | – | – | -0,002 (0,0083) | – | – | – | – |
| Leistungsorientierung (Index 1–5) | – | – | – | – | 0,225** (0,0461) | – | – |
| Konstante | 3,938** (0,0712) | 3,147** (0,154) | 3,188** (0,147) | 2,959** (0,152) | 2,092** (0,252) | 3,124** (0,149) | 2,994** (0,149) |
| N | 4,037 | 4,037 | 4,037 | 4,037 | 4,037 | 4,037 | 4,037 |
| R ² | 0,070 | 0,121 | 0,150 | 0,129 | 0,150 | 0,128 | 0,131 |

Standardfehler in Klammern; beta-Werte (unstandardisiert); ** p < 0,01, * p < 0,05.

Das Nullmodell zeigt die bivariaten Zusammenhänge zwischen Religion und Deutschnote, lediglich unter Kontrolle des Schultyps. Alle übrigen Modelle kontrollieren zusätzlich für das Geschlecht. Quelle: CILS4EU, eigene Berechnung unter Verwendung von Samplegewichten und clusterrobusten Standardfehlern.

4.5.2 Individuelle Religiosität und Bildungserfolg

Als nächstes stellt sich die Frage, ob neben der Religionszugehörigkeit möglicherweise auch die Stärke und Ausprägung der individuellen Religiosität die schulischen Leistungen beeinflusst – etwa, indem sie bildungsrelevante Werthaltungen fördert oder im Widerspruch zu christlich geprägten oder säkularen Bildungs- und Erziehungszielen steht und damit den Bildungserfolg behindert. Um diese theoretischen Argumente zu prüfen, werden die Effekte der Wichtigkeit von Religion auf Schultyp, Mathematik- und Deutschnoten isoliert. Zunächst ist zu betonen, dass sich zwischen den einzelnen Religionsgruppen deutliche Unterschiede bezüglich der individuellen Religiosität zeigen (siehe Anhang, Abb. A1). Dabei zeichnet sich die Mehrheit der einheimischen katholischen und evangelischen Schüler durch eine relativ große Distanz gegenüber der Religion aus. Zwischen den einzelnen Migrantengruppen bestehen hingegen deutliche Unterschiede. Während Religion für katholische und evangelische Schülerinnen und Schüler aus Migrantenfamilien eine ähnlich geringe Bedeutung besitzt wie für ihre einheimischen Mitschüler, geben mehr als 90 % der muslimischen Schülerinnen und Schüler an, ihre Religion sei für sie wichtig oder sogar sehr wichtig.

Interessanterweise scheint die individuelle Religiosität den Bildungserfolg bei allen drei abhängigen Variablen positiv zu beeinflussen (Tab. 3–5, Modell 2). Die Effektstärke ist zwar jeweils eher gering ($\exp(\beta) = 0,164$ beim Schultyp sowie $\beta = 0,099$ bei der Mathematik- und $\beta = 0,093$ bei der Deutschnote), bleibt aber zumindest bei den Noten selbst unter Kontrolle aller übrigen Variablen signifikant. Beim Schultyp ist der Effekt auf einem 5%-Level knapp nicht mehr signifikant. Dass in den Modellen 2 und 4 unter Kontrolle der individuellen Religiosität (Stärke der Religiosität oder die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches) die Gruppenunterschiede beim besuchten Schultyp und bei der Deutschnote zwischen den muslimischen Migranten und den übrigen Gruppen wieder deutlicher hervortreten, zeigt vor allem, dass religiöse Protestanten Bildungsvorteile genießen. Beim Vergleich von Schülerinnen und Schülern mit ähnlichen individuellen Religiositätsniveaus führt dies dazu, dass die Angehörigen anderer Konfessionen tendenziell und teilweise auch signifikant im Vergleich zu den religiösen Protestanten Bildungsnachteile aufweisen, wie einige negative Gruppenkoeffizienten zeigen (Tab. 3 und 5; Modelle 2 und 4).

Um zu überprüfen, ob diese positiven und offenbar auch konfessionsspezifischen Effekte der individuellen Religiosität über die Beeinflussung von arbeits- und pflichtbetonten Werthaltungen vermittelt sind, wurde im nächsten Schritt der additive Werteindex als Kontrollvariable aufgenommen (Modell 3). Tatsächlich schwächt sich der Religiositätseffekt auf die Mathematik- und Deutschnote leicht ab, wohingegen sich beim besuchten Schultyp fast keine Veränderung zeigt. Zumindest ein kleiner Teil des Religiositätseffektes scheint also durch bildungsaffine Werthaltungen religiöser Schülerinnen und Schüler erklärt werden zu können. Die additiven Modelle wurden zudem jeweils um Interaktionsterme aus der Wichtigkeit der Religion und der Religionszugehörigkeit ergänzt, um zu zeigen, ob und wie die Bedeutung individueller Religiosität für den Bil-

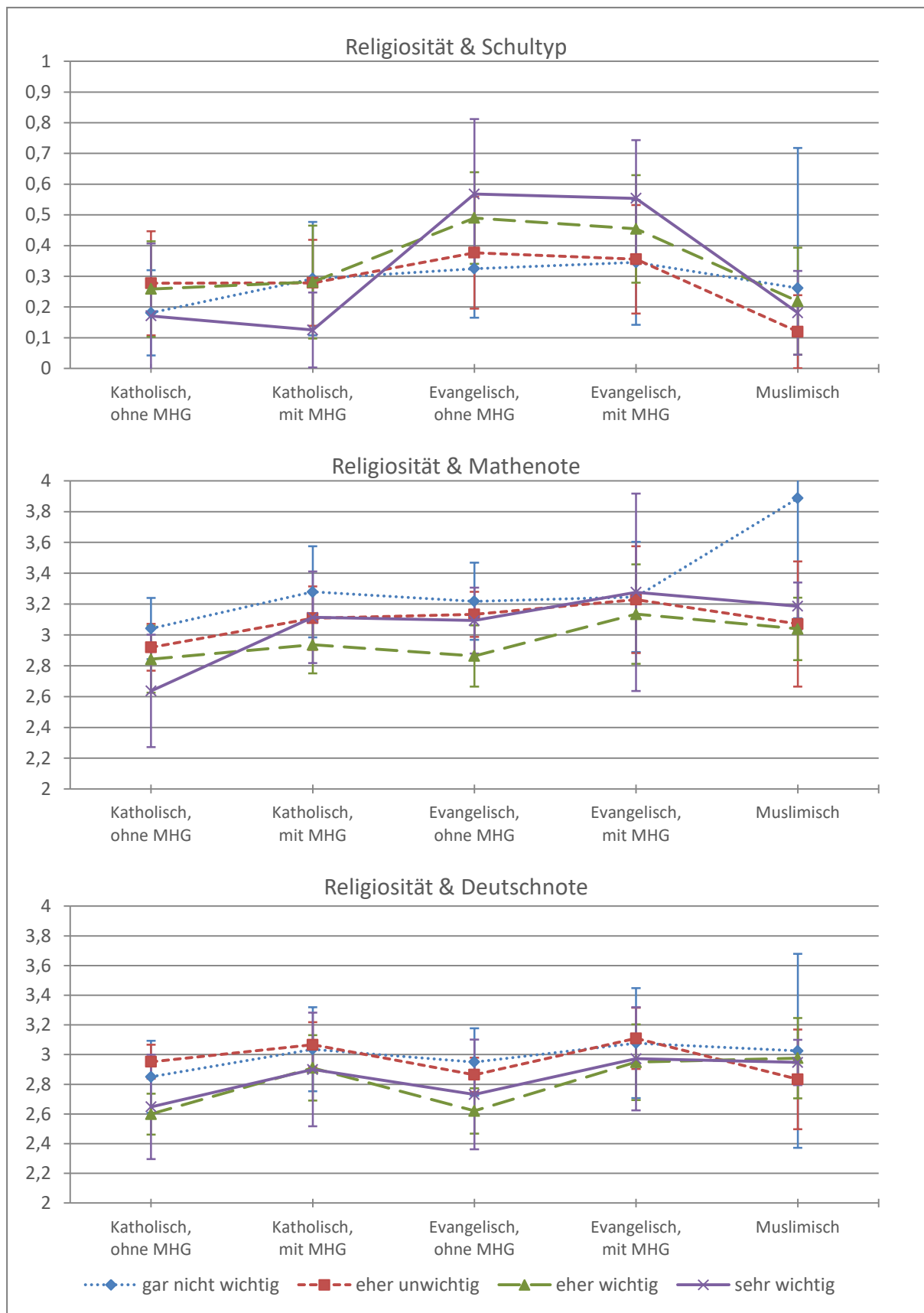
derungserfolg zwischen den einzelnen Religionsgruppen variiert. Aus Gründen der einfacheren Interpretation werden die Interaktionsterme in Abb. 4 mithilfe sogenannter „predictive margins“ für alle drei abhängigen Variablen dargestellt. Die Grafiken zeigen die Zusammenhänge zwischen der Stärke der individuellen Religiosität und der Chance, ein Gymnasium zu besuchen und der Durchschnittsnote für jede der einzelnen Vergleichsgruppen – unter Kontrolle der Variablen Geschlecht, sozioökonomischem Status und höchstem Schulabschluss der Eltern. Da die Zusammenhänge zwischen Religiosität und Schultyp auf Basis einer logistischen Regression erstellt wurden, bedeutet ein höherer Wert in der ersten Abbildung eine größere Wahrscheinlichkeit, das Gymnasium zu besuchen. Besonders auffällig ist, dass evangelische Schülerinnen und Schüler, die die eigene Religion als „ziemlich“ oder sogar „sehr wichtig“ einschätzen, mit höherer Wahrscheinlichkeit das Gymnasium besuchen als die sehr religiösen Schülerinnen und Schüler anderer Religionsgruppen. Das gilt für die einheimischen evangelischen Schüler als auch für diejenigen aus Migrantenfamilien gleichermaßen. Bei den anderen Gruppen, gerade auch bei den Muslimen, beeinflusst die Religiosität nicht die Wahrscheinlichkeit, ein Gymnasium zu besuchen. Bezüglich der Mathematik- und Deutschnoten lassen sich ebenfalls kaum signifikante Unterschiede in der Effektstärke zwischen den konfessionellen Gruppen beobachten (angesichts sehr geringer Fallzahlen bei den Muslimen, die Religion als gar nicht wichtig einschätzen, sollte der Befund, dass diese schlechtere Mathematiknoten aufweisen, nicht überbewertet werden).¹⁷

4.5.3 Religiöse Partizipation und Bildungserfolg

Um erste Hinweise auf die möglichen Auswirkungen der Partizipation in einer Religionsgemeinde oder in einem religiösen Netzwerk auf den Bildungserfolg von Migrantinnen und Migranten (Stichwort: ressourcenverzehrende Enklave versus Sozialisations-, Lern- und Kontrollinstanz) für den deutschen Kontext zu erhalten, wurde überprüft, ob und in welchem Ausmaß eine höhere religiöse Partizipation der befragten Schülerinnen und Schüler mit variierenden schulischen Leistungen einhergeht. Ein erster Blick auf die univariate Randverteilung zeigt ein ähnliches Bild wie bereits bei der Selbsteinschätzung der Religiosität (siehe Anhang, Abb. A2). Unter den christlichen Schülerinnen und Schülern bewegt sich der Anteil derjenigen, die mindestens einmal pro Monat an einem Gottesdienst oder einer anderen kirchlichen Veranstaltung teilnehmen, lediglich um 20 %. Der überwiegende Rest besucht hingegen nur selten oder nie eine Kirche. Schüler nicht-christlicher Religionsgemeinschaften sind hinsichtlich ihrer religiösen Partizipation deutlich aktiver. Von den muslimischen Schülerinnen und Schülern besucht rund die Hälfte mindestens einmal im Monat eine Moschee, etwa 30 % sogar wöchentlich oder öfter. Auch bei den anderen nicht-christlichen Religionen beträgt der

¹⁷ Bezüglich der Effekte der individuellen Religiosität auf den Bildungserfolg verändern sich bei einer Begrenzung der Analysen auf die in Deutschland Geborenen die Stärke der Koeffizienten nur leicht (ohne dass sich die Signifikanzen ändern). Insgesamt entspricht die Interpretation den dargestellten Befunden auch bei dieser Analysepopulation.

Abbildung 4: Interaktionseffekte zwischen individueller Religiosität und Religionszugehörigkeit



Quelle: CILS4EU, eigene Berechnungen unter Verwendung von Samplegewichten, N=4.039. Angegeben sind die Predictive Margin Effects sowie die zugehörigen 95%-Konfidenzintervalle. Die zugrundeliegenden Interaktionsmodelle kontrollieren zusätzlich für das Geschlecht, die Einwanderergeneration sowie den sozioökonomischen Status und höchsten Schulabschluss der Eltern.

Anteil derjenigen, die mindestens einmal im Monat eine religiöse Begegnungsstätte aufsuchen, immerhin noch rund 40 %.

Anders als die Wichtigkeit der Religiosität scheint sich die religiöse Partizipation nicht signifikant auf den besuchten Schultyp auszuwirken (Tab. 3, Modell 4). Für die Noten lässt sich hingegen ein signifikanter positiver Effekt der religiösen Partizipation festhalten. Dieser Effekt verringert sich für die Mathematiknote zwar leicht, wenn zusätzlich die Selbsteinschätzung der Religiosität in die Regression aufgenommen wird, lässt sich aber, anders als für die Deutschnote, dadurch nicht vollständig erklären (Modell 5). Insgesamt deuten die schwachen oder ganz fehlenden Effekte also daraufhin, dass der Einfluss religiöser Netzwerke und die Bedeutung von Religionsgemeinschaften für die Bildungsintegration von Kindern mit Migrationshintergrund in der öffentlichen und wissenschaftlichen Debatte überschätzt werden. Eindeutige Schlüsse über die relative Bedeutung religiöser Netzwerke lassen sich aus diesen Befunden jedoch nicht ziehen. Hierzu bedarf es einer differenzierteren Erfassung von Indikatoren zu religiösen Netzwerken, die in den bisherigen quantitativen Datensätzen jedoch nicht zur Verfügung steht.¹⁸

4.6 Fazit

Das Anliegen des Kapitels war es, angesichts der zunehmenden Aufmerksamkeit für religiöse Aspekte des Integrationsgeschehens in Deutschland einen ersten Überblick über Zusammenhänge von Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext zu geben. Nach Sichtung bisheriger sozialwissenschaftlicher Forschungsergebnisse wurden unter Rückgriff auf die religions-, bildungs- und migrationssoziologische Literatur neben einer säkularisierungstheoretischen Nullhypothese drei theoretische Argumente formuliert, wonach Religion sich auf den Bildungserfolg von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund auswirken könnte. Anhand einer explorativen empirischen Analyse wurden diese Argumente schließlich auf ihre Relevanz hin abgeklopft und auf weitere Forschungslücken hingewiesen.

Der Überblick zum Stand der Forschung bestätigte zunächst, dass zur Bedeutung von Religion für die Integration im deutschen Bildungssystem bislang nur verstreute Einzelergebnisse vorliegen. Dies hat auch damit zu tun, dass die kausalen Mechanismen, die zwischen religiöser Zugehörigkeit, individueller Religiosität und religiöser Partizipation im Migrationskontext einerseits und dem Bildungserfolg andererseits vermitteln, nicht hinreichend spezifiziert wurden. Auf die Identifikation solcher Mechanismen zielte daher die theoretische Argumentation. Teilweise ist die unbefriedigende Forschungslage

¹⁸ Wie auch bereits bei der Religiosität zeigen sich auch bei der religiösen Partizipation keine nennenswerten Unterschiede in den Effekten, wenn die Analysen auf die in Deutschland Geborenen beschränkt werden.

aber auch auf die quantitative Datenlage zurückzuführen. Viele Datensätze, mit deren Hilfe die kausalen Mechanismen sekundäranalytisch geprüft werden könnten, weisen Begrenzungen auf, was die Messungen der Religiosität oder des Bildungserfolgs angeht. Am ehesten geeignet sind die im CILS4EU-Projekt generierten Daten, die daher für eine exemplarische Analyse verwendet wurden. Im Ergebnis zeigt die Analyse zur *Religionszugehörigkeit*, dass sich die Unterschiede zwischen den einzelnen konfessionellen Gruppen hinsichtlich des besuchten Schultyps unter Kontrolle der sozialen Herkunft deutlich abschwächen. Bei der Deutschnote schneiden die muslimischen Schülerinnen und Schüler dann zwar immer noch schlechter ab als diejenigen der evangelischen Kontrollgruppe ohne Migrationshintergrund. Allerdings liefern die Analysen keine Hinweise für das Vorliegen ethno-religiöser Diskriminierung im deutschen Schulsystem, vielmehr verschwinden die auch nach Kontrolle des sozialen Hintergrundes fortbestehenden Nachteile unter Kontrolle der sprachlichen Kompetenzen vollständig.

Auffällig und erklärungsbedürftig bleibt allerdings der deutliche Effekt der *individuellen Religiosität* auf den Bildungserfolg, der sich in der Gruppe der evangelischen Schülerinnen und Schüler beobachten ließ. Während ähnliche Befunde für die USA bekannt sind, konnte sie für den deutschen Kontext bislang kaum festgestellt werden. Ob sich dies tatsächlich im Sinne von Max Webers Protestantismus-These auf ein spezifisch protestantisches Arbeits- und Leistungsethos zurückführen lässt, ist auf der Grundlage der Analysen allerdings nicht abschließend zu beantworten. Dagegen spricht, dass der Effekt auch unter Berücksichtigung einer additiven Werteskala zur Leistungsorientierung bestehen bleibt oder sich bei den Noten nur leicht abschwächt. Eine andere denkbare Erklärung schließt an die Ergebnisse von Helbig und Schneider (2014) zu Diaspora-Effekten an, wonach Protestanten in einer Minderheitensituation höhere Chancen haben, das Gymnasium zu besuchen als Mitglieder anderer Konfessionen. Ob sich die hier dargestellten Befunde unter Berücksichtigung regionaler Disparitäten reproduzieren lassen, wäre insofern nochmals zu prüfen.

Die *religiöse Partizipation* erweist sich in unseren Analysen hingegen als weitgehend irrelevant für den Bildungserfolg, abgesehen von geringen Effekten auf die Mathematiknote. Weder die in der deutschsprachigen Debatte vorherrschende These von ethno-religiösen Gemeinden als ressourcenverzehrende und integrationsfeindliche Enklaven noch die eher aus der US-Amerikanischen Forschung bekannte Annahme, dass Religionsgemeinschaften als relevante Sozialisations-, Lern- und Kontrollinstanz für den Bildungserfolg fungieren, lässt sich mit den vorliegenden Daten bestätigen. Die Bedeutung religiöser Gemeinden, Netzwerke, Vereine oder auch religiöser Schulen konnten allerdings anhand der vorliegenden Daten nur begrenzt untersucht werden. Dies liegt vor allem daran, dass letztlich nur ein kleiner Anteil der Zielpopulation an den Aktivitäten derartiger Vereinigungen teilnimmt (der Anteil liegt einer kürzlich durchgeführten Befragung in Baden-Württemberg zufolge bei 20 % der Türkeistämmigen, bei den anderen großen Einwanderergruppen liegt er noch deutlich niedriger, vgl. Fick et al. 2014, S.

74). Für belastbare Aussagen sind daher andere Forschungsdesigns vonnöten, als sie in der Survey-gestützten Migrations- und Bildungsforschung derzeit üblich sind.

Fasst man die Forschungslage und die hier präsentierten empirischen Befunde zusammen, so lässt sich sagen, dass die Diskussion um ethnische Bildungsungleichheiten gut beraten ist, die religiösen Aspekte nicht überzubewerten. Insbesondere der bekannte Befund, wonach in Deutschland muslimische Schülerinnen und Schüler im Bildungssystem weniger erfolgreich sind als christliche, suggeriert zwar auf den ersten Blick einen Zusammenhang zwischen Bildungserfolg und religiöser Zugehörigkeit. Allerdings hält diese intuitive Interpretation einer Überprüfung auf der Individualebene nicht stand: Weder die individuelle Religiosität noch die religiöse Partizipation scheint im Bildungssektor integrationshinderlich zu sein. Religiöse Muslime sind *ceteris paribus* weder weniger erfolgreich als religiöse Christen, noch unterscheiden sie sich nennenswert von säkularen Muslimen. Eine Replikation dieser Befunde, die strenger zwischen religiösen und ethnischen Gruppenzugehörigkeiten unterscheiden könnte, steht allerdings noch aus. Ob und, wenn ja, welche allgemeinen kulturelle Besonderheiten muslimisch geprägter Familien den niedrigeren Bildungserfolg von deren Kindern erklären können, bedarf weiterer empirischer Forschung. Dies wäre eine begrüßenswerte Gelegenheit, die Migrations- und Religionssoziologie aus der engen Fokussierung auf die (vermeintlichen) Integrationsbarrieren des Islam herauszuführen.

5 Identifikativ-emotionale Integration: Religion und Geschlechterrollenbilder von Ge- flüchteten in Deutschland

5.1 Einleitung: Religion, Integration und Geschlecht

Der Umgang mit den Auswirkungen der durch Flucht und Vertreibung ausgelösten internationalen Migrationsbewegungen gehört zu einer der größten Herausforderungen der heutigen Zeit. In Deutschland und Europa hat die starke Zunahme von Asylbewerber*innen aus den Krisengebieten des Nahen und Mittleren Ostens sowie aus afrikanischen Staaten im Zuge der sogenannten „Flüchtlingskrise“ spätestens seit dem Jahr 2015 die öffentlichen und politischen Debatten geprägt. Auf dem Höhepunkt der Fluchtmigration nach Deutschland, in den Jahren 2015 und 2016, stellten insgesamt mehr als 1,2 Mio. Schutzsuchende einen Erstantrag auf Asyl in Deutschland (BAMF/BMI 2020, S. 104). Der Großteil der Geflüchteten¹⁹ entstammt dabei mehrheitlich muslimischen Herkunftsländern, allen voran Syrien, dem Irak oder Afghanistan. Dadurch kreiste die öffentliche Debatte zum Thema Flucht und Asyl in Deutschland – nicht zuletzt immer auch angeheizt durch rechtspopulistische Beiträge – von Beginn an um die Frage, ob und inwieweit die Integration von Menschen aus einem „fremden“, in diesem Fall „islamischen Kulturraum“ in das Gebiet des christlichen oder säkularen Europas gelingen könne (siehe zu dieser Debatte: Hidalgo und Pickel 2019). Wie auch schon in ähnlichen Diskursen früherer Jahre, wie zum Beispiel der zu Beginn des Jahrtausends virulenten „Kopftuchdebatte“ (McGoldrick 2006) oder der Debatte um die sogenannten „Ehrenmorde“ (Korteweg und Yurdakul 2009), geht es dabei im Kern um die Annahme einer religiös-kulturell geprägten Werteinkompatibilität zwischen dem Islam und den Gesellschaften Europas, die in besonderer Weise an einem unterschiedlichen Verständnis zur Stellung der Frau in der Gesellschaft festgemacht wird. Im Rah-

¹⁹ Die Begriffe „Flüchtlinge“ oder „Geflüchtete“ werden hier nicht in ihrer juristischen Bedeutung verwendet, sondern als Bezeichnung für alle Personen, die aus humanitären Gründen in den letzten Jahren Schutz in Deutschland gesucht haben. Dies umfasst sowohl Flüchtlinge nach Genfer Flüchtlingskonvention (§ 3 AsylG), Asylberechtigte nach §16a GG, subsidiäre Geschützte (§ 4 AsylG) sowie geduldete Personen. Zur Übersicht der einzelnen Schutzformen siehe BAMF 2020:100f.

men der aktuellen Fluchtmigration zeigte sich diese diskursive Simplifizierung der komplexen Beziehung zwischen Religion, Integration und Geschlecht zum Beispiel infolge der Ereignisse der Kölner Silvesternacht zum Jahreswechsel 2015/16 und den anschließenden Diskussionen um „muslimische Männlichkeitsnormen“.

Betrachtet man diese Debatten aus der abstrakteren Warte soziologischer Theoriebildung, spiegelt sich hierin jene symbolische Grenzziehung gegenüber dem Islam wider, die aus neo-assimilationistischer Perspektive als „bright boundary“ (Alba 2005) oder als „Integrationsbarriere“ für muslimische Einwanderer in europäischen Gesellschaften bezeichnet wurde (Foner und Alba 2008; Zolberg und Woon 1999). Nationale Identitäten europäischer Gesellschaften wurzeln demzufolge vor allem in einem christlich-jüdischen oder säkularen Selbstverständnis, das in besonderer Weise gegenüber dem Islam abgegrenzt wird, der dadurch zu einer prototypisch fremden oder gar bedrohlichen Religion stilisiert wird. Für die Gruppe der in den letzten Jahren aus muslimischen Ländern geflohenen Menschen führt die (antizipierte) Zugehörigkeit zum Islam somit zu einer „Kumulation von Fremdheit“ (Hidalgo und Pickel 2019, S. 9), in der Wahrnehmung durch die deutsche Mehrheitsbevölkerung. Neuere Arbeiten geben Hinweise darauf, dass diese scharfe Grenzziehung gegenüber dem Islam weniger entlang kulturell-religiöser Demarkationslinien verläuft, sondern dass ihr Ursprung vielmehr in einer spezifisch europäischen „Religions skepsis“ (Casanova 2015; Nussbaum 2012) zu suchen ist: Vorbehalte gegenüber dem Islam ergeben sich demzufolge eher aus einer mit Muslimen assoziierten, erhöhten Religiosität oder sogar eines religiösen Fundamentalismus, der als unvereinbar mit dem politischen Liberalismus Europas wahrgenommen wird (Trittler 2019; Helbling und Traummüller 2018).

Diese Grenzziehung zwischen „westlich-säkular“ und „muslimisch-religiös“ findet ihren wohl markantesten Ausdruck in der wahrgenommenen Inkompatibilität der Geschlechterrollenbilder und des Sexualverständnisses (vgl. hierzu auch: Korteweg und Yurdakul 2009). So schlussfolgern Inglehart und Norris schon zu Beginn des Jahrtausends auf Grundlage der Daten des World Values Surveys: „*the cultural fault line that divides the West and the Muslim world is not about democracy but about sex.*“ (Inglehart und Norris 2003b, S. 63). Sie ziehen dabei eine kausale Verbindungslinie zwischen einer muslimischen Kultur einerseits und einer Unterdrückung der Frau andererseits, die mit einem emanzipatorischen Verständnis von der Gleichstellung der Geschlechter und einem liberalen Sexualitätsverständnis unvereinbar ist (ebd.). Eine Perspektive, die auch in der Bevölkerung weit verbreitet ist: Befragt nach ihren Assoziationen mit dem Islam, nannten 82 Prozent der (west)deutschen Bevölkerung in einer Studie aus dem Jahr 2010 „die Benachteiligung der Frau“ (Pollack 2014).

Vor diesem theoretischen und diskursiven Hintergrund haben in den letzten Jahren eine Reihe von Autor*innen die Rolle von Religion und insbesondere die des Islams für die Persistenz traditioneller Geschlechterrollenbilder unter Personen mit Migrationshintergrund in europäischen Gesellschaften analysiert (Diehl et al. 2009; Becher und El-Menouar 2014; Kretschmer 2018; Röder und Mühlau 2014; van Klingeren und Spie-

rings 2020; Spierings 2015; Röder 2014; Scheible und Fleischmann 2013). Der Fokus dieser Arbeiten lag jedoch auf früheren Zuwanderergruppen und deren Nachkommen sowie der Stabilität religiös konnotierter Geschlechterrollen im Zeit- und Generationenverlauf. Studien zur Bedeutung der Religion für die Geschlechterrollenbilder der seit 2015 verstärkt nach Deutschland migrierten Geflüchteten liegen hingegen bislang nicht vor. Gleichzeitig ist eine Analyse der Geschlechterrollenbilder und Einstellungen zu dieser Gruppe in mehrfacher Hinsicht von besonderer Relevanz: *Erstens* ist eine inhaltliche Übertragung früherer Befunde kaum möglich, da sich die Geflüchteten im Hinblick auf ihre Herkunftsländer aber auch bezüglich der Migrationsumstände von früheren Gruppen unterscheiden. *Zweitens* wird eine Analyse der Bedingungsfaktoren traditioneller Geschlechterrollenbilder umso dringlicher, berücksichtigt man, dass diese eine Barriere für die gesellschaftliche Teilhabe – insbesondere weiblicher Migrantinnen – im Bildungssystem oder auf dem Arbeitsmarkt darstellen können (Khoudja und Fleischmann 2015; Salikutluk und Heyne 2014). Erste Ergebnisse deuten darauf hin, dass die Erwerbsbeteiligung geflüchteter Frauen in Deutschland selbst unter Kontrolle einer Reihe soziodemographischer Faktoren deutlich niedriger ist als diejenige der Männer (Bähr et al. 2019; Brücker et al. 2020). Inwieweit dies möglicherweise auch auf traditionelle Geschlechterrollenbilder zurückzuführen ist, bleibt jedoch bislang unklar. Und schließlich *drittens* erfordert gerade der eingangs geschilderte, normativ aufgeladene gesellschaftliche Diskurs zur „Integrierbarkeit“ von Geflüchteten ein sachlich-wissenschaftliches Korrektiv.

Der vorliegende Artikel soll an diesem Forschungsdefizit anknüpfen, indem der Frage nachgegangen wird, in welchem Zusammenhang die Religionszugehörigkeit sowie die Religiosität von Geflüchteten in Deutschland mit ihren Geschlechterrollenbildern steht. Zu diesem Zweck nutzt der Artikel die Daten der IAB-BAMF-SOEP-Befragung Geflüchteter (Liebig et al. 2019). Hierbei handelt es sich um eine seit 2016 jährlich als Zusatzstichprobe des Sozio-Ökonomischen Panels (SOEP) durchgeführten Längsschnittbefragung von Personen, die seit dem Jahr 2013 in Deutschland Schutz vor gewaltsamen Konflikten oder Verfolgung gesucht haben. Durch die Bearbeitung dieser Frage möchte der Artikel nicht nur den empirischen Blick auf die bisher von der (religions-)soziologischen Forschung kaum beleuchtete Gruppe der Geflüchteten in Deutschland schärfen, sondern darüber hinaus einen Beitrag zur Erforschung der Zusammenhänge zwischen Religion und Integrationsprozessen (exemplarisch: Connor 2014; Breton 2012; Kogan et al. 2019), sowie zur Frage nach der allgemeinen Bedeutung von Religion für die Ausprägung von Geschlechterrollen leisten (Inglehart und Norris 2003a; Alexander und Welzel 2011).

Im folgenden Abschnitt wird zunächst die Frage erörtert, auf welche Weise Religion für die Ausprägung von Geschlechterrollenbildern relevant ist und ein Überblick über die bisherige Forschung gegeben. Im darauffolgenden Kapitel 3 werden die verwendeten Daten und Operationalisierungen vorgestellt. Die Darstellung der empirischen Befunde

folgt in Kapitel 4. Der Artikel endet mit einer kritischen Reflexion der Ergebnisse und einem Ausblick auf weitere Forschungsperspektiven (Kapitel 5).

5.2 Theoretischer Hintergrund und Stand der Forschung

Unter *Geschlechterrollen*, *Geschlechterrollenbildern* oder *Geschlechterstereotypen* lassen sich zunächst allgemein kulturell und sozial geprägte, normative Erwartungen hinsichtlich der Eigenschaften und des Verhaltens einer Person begreifen, die auf deren Zugehörigkeit zu einem Geschlecht beruhen (Alfermann 1996; Athenstaedt und Alfermann 2011; Lindsey 2015). Während *Geschlechterstereotype* aus einer sozialpsychologischen Perspektive auf die Inhalte sozial geteilten Wissens über „typisch männliche“ oder „typisch weibliche“ Attribuierungen blicken (siehe hierzu: Eckes 2008); umfassen *Geschlechterrollenbilder* in einem engeren, soziologischen Verständnis vor allem die Erwartungen hinsichtlich der gesellschaftlichen und familialen Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau. Finden geschlechtsspezifischen Rollenbilder ihren Niederschlag in geschlechtsspezifischem Verhalten, etwa in einer geschlechterdifferenzierten Aufgabenteilung in Partnerschaften, lässt sich von *gelebten Geschlechterrollen* sprechen.²⁰ Eine gängige Differenzierung verläuft dabei zwischen einem *traditionellen* und einem *modernen* bzw. *liberalen* Geschlechterrollenbild. Nach einem *traditionellen* Geschlechterrollenverständnis wird dem Mann in der Partnerschaft bzw. in der Familie die Position des „Ernährers“ zugeschrieben, das heißt der Mann geht einer bezahlten Erwerbstätigkeit nach („*male-breadwinner-modell*“), wohingegen die Rolle der Frau auf die der Hausfrau und Mutter beschränkt wird. Den Gegenpol bildet ein *modernes* oder *liberales* Rollenverständnis, bei welchem die Aufteilung von Haus- und Erwerbsarbeit nicht durch die Geschlechtszugehörigkeit festgelegt ist.

In der Vergangenheit konnte gezeigt werden, dass Geschlechterrollenbilder von einer Vielzahl von Faktoren beeinflusst werden. Auf der Makro-Ebene sind hier der Grad der gesellschaftlichen Modernisierung (Inglehart und Norris 2003a) oder Demokratisierung (Paxton & Hughes 2007; Glas et al. 2019) zu nennen; auf der Mikroebene zeigen sich Geschlechterrollenbilder stark beeinflusst vom sozialen Hintergrund, wobei weibliche, jüngere und höher gebildete Personen eher egalitäre Geschlechterrollen befürworten (zusammenfassend: Alexander und Welzel 2011, 44f.). Hinsichtlich der gelebten Geschlechterrollen, haben ökonomische Theorien auf die Ressourcenausstattung und die damit einhergehende „Verhandlungsmacht“ der Partner, sowie auf bestimmte Faktoren im Lebensverlauf, wie etwa die Geburt eines Kindes oder die Dauer der Ehe hingewiesen (Schulz & Blossfeld 2006). Gleichzeitig zeigt die Forschung jedoch auch, dass un-

²⁰ Auch wenn eine solche Definition prinzipiell Raum für nicht-binäre Geschlechteridentitäten lässt, so werden hierunter üblicherweise Geschlechterrollenbilder verstanden, die auf einem binären und heteronormativen Verständnis von Geschlecht und Paarbeziehungen zwischen Mann und Frau beruhen.

terschiedliche Geschlechterrollen nicht vollends durch soziodemographische Faktoren, die individuelle Ressourcenausstattung oder die Erwerbstätigkeit von Frauen erklärt werden können, sondern kulturelle und religiöse Traditionen in die Erklärungen miteinbezogen werden müssen (vgl. hierzu: Diehl et al. 2009).

Im folgenden Abschnitt soll daher die Bedeutung religiöser Aspekte für die Ausprägung von Geschlechterrollen theoretisch erörtert werden. Hierzu wird in einem *ersten* Schritt die allgemeine Rolle von Religiosität auf Geschlechterrollen erläutert; *zweitens* wird diskutiert, ob und inwieweit einzelne religiöse Traditionen und hier insbesondere der Islam einen besonderen Effekt auf die Ausprägung von Geschlechterrollenbildern ausüben; und schließlich wird *drittens* auf den Zusammenhang von Religion und Geschlechterrollen unter den spezifischen Bedingungen der Migration eingegangen. Aus diesen Überlegungen werden schließlich *viertens* drei Forschungshypothesen abgeleitet.

5.2.1 Religiosität und Geschlechterrollen

Religion kam und kommt in vielen Gesellschaften eine zentrale Funktion bei der Prägung und Legitimation von Geschlechterstereotypen zu (exemplarisch: (Woodhead 2012; Winkel 2018; Sammet 2017)). Vor allem die heute dominierenden, großen Weltreligionen enthalten normative Aussagen oder Gebote zur Regulierung der Sphäre der Reproduktion und damit einhergehend Aussagen über die Kontrolle von (weiblicher) Sexualität sowie die Stellung und Aufgaben der Frau in Familie und Gesellschaft. Religionen regulieren die Beziehungen zwischen den Geschlechtern, da sie Bestimmungen zu deren Wesen und Aufgaben treffen (Sammet 2017, S. 62). Indem sie Männern und Frauen unterschiedliche Handlungsoptionen und -grenzen auferlegen, fördern und legitimieren sie häufig ein hierarchisches, patriarchales Geschlechterverständnis (Brinkerhoff und MacKie 1985). Inwieweit diese besondere Relevanz von Religion für die Ausgestaltung von Geschlechterordnungen dem Wesen der Religion selbst entspringt, zum Beispiel durch eine Übertragung der Distinktion zwischen dem Sakralen und dem Profanen, bzw. dem Reinen und dem Unreinen auf die Unterschiede zwischen den Geschlechtern (Sammet 2017:59) oder aber eher ein über die Zeit konserviertes Abbild jener patriarchalen gesellschaftlichen Strukturen darstellt, zu deren Zeit diese Religionen entstanden sind ist dabei nicht abschließend geklärt. Allerdings lässt sich annehmen, dass insbesondere das bereits von Luhmann (1977) für Religionen als konstitutiv beschriebene Merkmal des Transzendenzbezugs, also des Verweises auf eine jenseitige, dem Individuum nicht zugängliche Sphäre, den religiösen Legitimationen geschlechtlicher Ordnungen in der immanenten Welt ihre besondere Beständigkeit und Macht verleiht (Winkel 2018). Indem etwa eine traditionelle Geschlechterordnung als eine der göttlichen Schöpfung entsprechende oder gottgewollte Ordnung interpretiert wird, kann sie gerade in der Moderne gegen einen „liberalen Zeitgeist“ verteidigt werden. Folgt man dieser Argumentationslinie, dann lässt sich daraus schlussfolgern, dass vor allem hochreligiöse Individuen eher traditionellen und hierarchischen Geschlechterrollen anhängen.

Aus einer säkularisierungstheoretischen Perspektive lässt sich einwenden, dass Religionen in modernen Gesellschaften kaum noch eine prägende Kraft für Werte und Identitäten darstellen (exemplarisch Berger 1967; zur neueren Diskussion vgl. Koenig 2011; Pollack und Rosta 2016). Zwar stammen die aktuell in Deutschland schutzsuchenden Personen überwiegend aus arabischen oder afrikanischen Herkunftsländern, in denen die Religion im Vergleich zu Westeuropa eine größere Alltagsrelevanz besitzt (Norris und Inglehart 2004); allerdings gehen neue säkularisierungstheoretische Erklärungen auch nicht von einem sukzessiven Verschwinden von Religion in modernen Gesellschaften aus, sondern von einem *Verlust der sozialen Relevanz* (exemplarisch: Bruce 2002). Religion und Geschlechterrollen könnten nach dieser Erklärung also voneinander „entkoppelt“ werden, da Religion ihren prägenden Einfluss auf andere Lebensbereiche verliert. Darüber hinaus muss jedoch auch beachtet werden, dass Religion insbesondere unter Zuwanderern ihre soziale Relevanz behalten kann, wenn sie zur Verteidigung marginalisierter Identitäten, als Mittel einer „cultural defense“ fungiert (Bruce 2011).

Tatsächlich weisen empirische Studien auf die Gültigkeit des Zusammenhangs zwischen einer höheren Religiosität und traditionellen Geschlechterrollenbildern hin (zum Beispiel: Thornton et al. 1983; Read 2003; Schnabel 2016; Price 2015). Am prominentesten ist die Studie von Inglehart & Norris (2003), die auf Basis des World Values Surveys zeigt, dass eine höhere Religiosität selbst unter Kontrolle weiterer individueller Faktoren wie dem Bildungshintergrund mit einer geringeren Zustimmung zu egalitären Geschlechterrollen korreliert ist. Für Deutschland haben Diehl et al. 2009 darauf hingewiesen, dass eine höhere Religiosität mit traditionellen Geschlechterrollen einhergeht und zwar sowohl unter Muslimen mit Migrationshintergrund, als auch innerhalb der Vergleichsgruppe der einheimischen Bevölkerung. Zuletzt sei noch erwähnt, dass einige Studien auf einen geschlechterspezifischen Effekt hindeuten, wobei der Zusammenhang zwischen Religiosität und traditionellen Geschlechternormen unter Frauen geringer ausgeprägt ist als unter Männern (Steinbach 2009; Scheible und Fleischmann 2013). Als Erklärung hierfür lassen sich die unterschiedlichen Konsequenzen traditioneller Geschlechternormen für Männer und Frauen anführen: Für Frauen steht eine traditionelle Geschlechterideologie im Kontrast zu ihren Aufstiegsmöglichkeiten im Bildungssystem oder auf dem Arbeitsmarkt, wohingegen Männer durch traditionelle Geschlechterrollenbilder keine persönlichen Nachteile erfahren (Scheible und Fleischmann 2013, S. 376).

5.2.2 Geschlechterrollen im Islam

Während die bisherigen Argumente von einem generellen Zusammenhang zwischen Religiosität und Geschlechternormen ausgehen, findet zusätzlich eine breite Diskussion darüber statt, inwieweit dieser Zusammenhang auf einzelne Religionen stärker zutrifft als auf andere. So haben mehrere Studien gezeigt, dass selbst unter Kontrolle individueller und soziodemographischer Faktoren, Muslime eher traditionelle Geschlechterrollen befürworten als Angehörige anderer religiöser Gruppen (Norris & Inglehart 2003;

Alexander & Welzel 2011). Dies zeigt sich auch in verschiedenen Studien zu muslimischen Migranten in Deutschland (Diehl et al. 2009; Becher & El-Menouar 2014; Steinbach 2009). Als Erklärung wird angeführt, dass die Sozialisation in islamischen Gemeinschaften in der formativen Kindheits- und Jugendphase zu einer stärkeren Internalisierung patriarchaler Normen führt, wobei zumeist auf eine traditionelle Stellung der Frau im Koran oder der Scharia verwiesen wird (Inglehart & Norris 2003; Alexander & Welzel 2011).

Unklar bleibt jedoch, ob tatsächlich ein kausaler Zusammenhang zwischen spezifischen theologischen Inhalten oder kulturellen Traditionen des Islams besteht, oder ob es sich vielmehr um einen konfundierten bzw. gruppenkompositorischen Effekt handelt. Alexander & Wetzels (2011) finden zwar sowohl ländervergleichend als auch auf der Mikroebene einen signifikanten Zusammenhang zwischen der Zugehörigkeit zum Islam und der Zustimmung zu patriarchalen Geschlechterrollenbildern, allerdings mit deutlicher Variation innerhalb der Gruppe der Muslime: so schwächen sich die Effekte unter Berücksichtigung des Bildungshintergrundes und der Erwerbsbeteiligung von Frauen deutlich ab. Kritisch anzumerken ist zudem, dass die Argumente zu einem solchen „Islam-Effekt“ häufig einer kulturalistisch bzw. orientalistisch verengten, westlichen Perspektive auf einen homogenen, starren und gewissermaßen „rückständigen“ Islam folgt. Dabei werden konfessionelle wie auch länderspezifische Unterschiede genauso unterschätzt wie islamische Reform- oder Modernisierungsbewegungen. Es lässt sich also fragen, inwieweit eine stärkere Befürwortung traditioneller Geschlechterrollen tatsächlich ein universeller islamischer Effekt ist, und inwieweit zusätzlich die sozioökonomischen und politischen Rahmenbedingungen in muslimischen Ländern berücksichtigt werden müssen (Price 2015; Glas et al. 2019). Im Hinblick auf die zuvor dargestellten Befunde zum Zusammenhang von der Stärke religiöser Überzeugungen ist schließlich auch der unterschiedliche Grad der Säkularisierung zu berücksichtigen: Viele der überwiegend muslimisch geprägten Länder zeichnen sich durch einen geringeren Säkularisierungsgrad aus als etwa die Länder Europas. Eine stärkere Befürwortung traditioneller Geschlechterrollen unter Muslimen könnte demzufolge nicht mit dem Islam per se zusammenhängen, sondern mit einer durchschnittlich höheren Bedeutung der von Religiosität unter Muslimen und insbesondere unter muslimischen Zuwanderern in europäischen Ländern (Schnabel 2016).

Aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive muss schließlich eingewandt werden, dass von Inhalten religiöser Schriften nicht zwangsläufig auf Einstellungen und Verhalten von Gläubigen geschlossen werden kann. So findet eine wörtliche Auslegung und Befolgung heiliger Texte bei Weitem nicht in allen Denominationen statt, sondern hängt maßgeblich von der Exegese und Auslegung durch religiöse Experten wie Priester, Imame, etc. sowie der Tradition der jeweiligen religiösen Gemeinschaft ab. Einwände gibt es daher auch von Seiten einer zunehmend relevanter werdenden feministischen islamischen Theologie, die versucht die klassischen Verbindungslinien zwischen dem Islam und patriarchalen Strukturen zu dekonstruieren, indem sie auf der Basis des Ko-

rans Belege dafür anführt, dass die religiösen Schriften des Islams im Kern eine Gleichbehandlung von Mann und Frau einfordern (Scheible und Fleischmann 2013, S. 377).

5.2.3 Religion und Geschlechterrollen im Migrationskontext

In den letzten Jahren lag ein Fokus der Forschung auf dem Geschlechterrollenverständnis von Personen mit Migrationshintergrund. Auch wenn die vorhandenen Studien in Bezug auf die untersuchten Herkunftsländer, Einwanderergenerationen oder die Operationalisierung der Geschlechterrollen bisweilen stark variieren, besteht doch ein relativ konsistenter Befund darin, dass muslimische sowie religiösere Zuwanderer eher traditionelle Geschlechterrollen befürworten (Röder 2014; Becher und El-Menouar 2014; Diehl et al. 2009; Kretschmer 2018; van Klingeren und Spierings 2020). Einer integrationstheoretischen Perspektive folgend, besteht das inhaltliche Interesse dieser Arbeiten vor allem in der Frage, in welchem Ausmaß es im Zeitverlauf zu einer Angleichung von Geschlechterrollen zwischen Migranten und Einheimischen kommt und welche Rolle die Religion in diesem Prozess spielt. Ausgangspunkt hierfür ist die assimilationstheoretische Grundannahme, wonach es im Zeit- und Generationenverlauf zu einer Nivellierung von Unterschieden zwischen Migranten und Einheimischen kommt (Alba und Nee 2003). Geht man weiterhin davon aus, dass sich einzelne Dimensionen des Assimilationsprozesses gegenseitig bedingen (Esser 2001), lässt sich argumentieren, dass eine stärkere gesellschaftliche Teilhabe in den zentralen Statussystemen des Aufnahmelandes, etwa im Bildungssystem oder auf dem Arbeitsmarktes sowie eine stärkere Einbindung in soziale Netzwerke des Aufnahmelandes die Konfrontation mit Werten und Normen des Aufnahmelandes befördert und somit langfristig mit einer Angleichung von Geschlechterrollenbildern an den liberalen Mainstream der europäischen Gesellschaften einhergeht. Bezüglich der Rolle von Religion in diesem Prozess werden zwei Optionen diskutiert (van Klingeren und Spierings 2020; Röder 2014; Diehl et al. 2009): Das *Akkulturationsargument* geht von einer synchronen Assimilation zwischen Religiosität und Geschlechterrollen aus: indem sich Zuwanderer langfristig an den säkularen Durchschnitt europäischer Gesellschaften angleichen, verliert ihre Religiosität an sozialer Relevanz und damit auch den prägenden Einfluss auf die Geschlechterrollenbilder. Das *Entkopplungsargument* geht hingegen von einer selektiven Akkulturation aus: Während die Religiosität häufig im Generationenverlauf vergleichsweise stabil bleibt, verliert sie ihre normativ prägende Kraft für die Ausprägung von Geschlechterrollen. Während die Akkulturationsthese einem engen Säkularisierungsverständnis folgt und von einer sukzessiven Abschwächung der Religiosität im Integrationsprozess ausgeht, geht das Entkopplungsargument eher davon aus, dass Religion nicht vollständig an Bedeutung verliert, sondern sich vielmehr privatisiert bzw. eine „symbolische“ Form annimmt (Gans 1994, zusammenfassend: Diehl et al. 2009:283). Empirische Befunde zeigen, dass beide Formen existieren, allerdings in unterschiedlichem Ausmaß zwischen den Religionen und Geschlechtern: Während etwa für Muslime in Deutschland gezeigt werden konnte, dass sowohl die Religiosität wie auch die Geschlechterrollen im Generationenverlauf

relativ stabil sind (Diehl et al. 2009), zeigt sich, dass Frauen schneller egalitäre Geschlechterrollen übernehmen als Männer (van Klingeren und Spierings 2020; Röder 2014).

Für den vorliegenden Fall der aktuell nach Deutschland Geflüchteten ist diese assimilationstheoretische Perspektive eher von nachrangiger Bedeutung. Assimilation ist ein langfristiger Prozess, der über viele Jahre und vor allem: im Generationenverlauf stattfindet (Alba und Nee 2003). Personen, die im Zuge der Flüchtlingskrise in Deutschland Schutz gesucht haben, leben jedoch erst seit wenigen Jahren im Aufnahmeland. Und auch, wenn Studien zu neuen Zuwanderergruppen gezeigt haben, dass Integrationsprozesse im Bereich des Spracherwerbs, des Aufbaus sozialer Netzwerke oder der Arbeitsmarktteilhabe durchaus auch in den ersten Jahren nach der Migration stattfinden können (Koenig et al. 2016; Ohlendorf 2015; Leszczensky 2018), so ist dies für den Wandel von Geschlechterrollen weniger zu erwarten. Einerseits, da sich Werte, wie auch Geschlechterrollenverständnisse im Lebenslauf nur langsam verändern und andererseits, da diese Werte überwiegend im Rahmen der formativen Jugendjahre in der Primärsozialisation erworben werden, die für Zuwanderer der ersten Generation noch im Herkunftsland erfolgt ist. Dabei hat die bisherige Forschung gezeigt, dass sich in den Geschlechterrollen von Zuwanderern der ersten Generation die kulturellen Traditionen und politischen Rahmenbedingungen des jeweiligen Herkunftslandes widerspiegeln. So kommt etwa Röder (2014) für Migranten der ersten Generation in verschiedenen europäischen Ländern zu dem Ergebnis, dass der Grad der Religiosität die eher traditionellen Geschlechterrollen unter Migranten nur zum Teil erklärt, dass aber vor allem die herkunftslandspezifische Sozialisation eine wesentliche Rolle spielt. Im Einklang damit stehen die Ergebnisse von Glas et al. (2019), die anhand einer Analyse zum Zusammenhang der muslimischen Religiosität und verschiedenen Einstellungen zu Geschlechtergleichheit in arabischen Ländern zu dem Schluss kommen, dass der Grad der Demokratisierung, Säkularisierung und Offenheit einer Gesellschaft den Effekt der Religiosität auf die Geschlechterrollen moderiert.

5.2.4 Hypothesen

Auf der Grundlage der vorangegangenen Argumente lassen sich die folgenden Hypothesen ableiten:

H1: Geflüchtete mit hoher Religiosität befürworten eher traditionelle Geschlechterrollenbilder.

H2: Der Zusammenhang zwischen Religiosität und Geschlechterrollenbildern sollte unter weiblichen Geflüchteten schwächer ausgeprägt sein als unter den Männern.

H3: Muslimische Geflüchtete befürworten eher traditionelle Geschlechterrollen als Geflüchtete anderer religiöser Denominationen. Dieser Effekt sollte umso stärker sein, je wichtiger die muslimische Religion für die Identität einer Person ist.

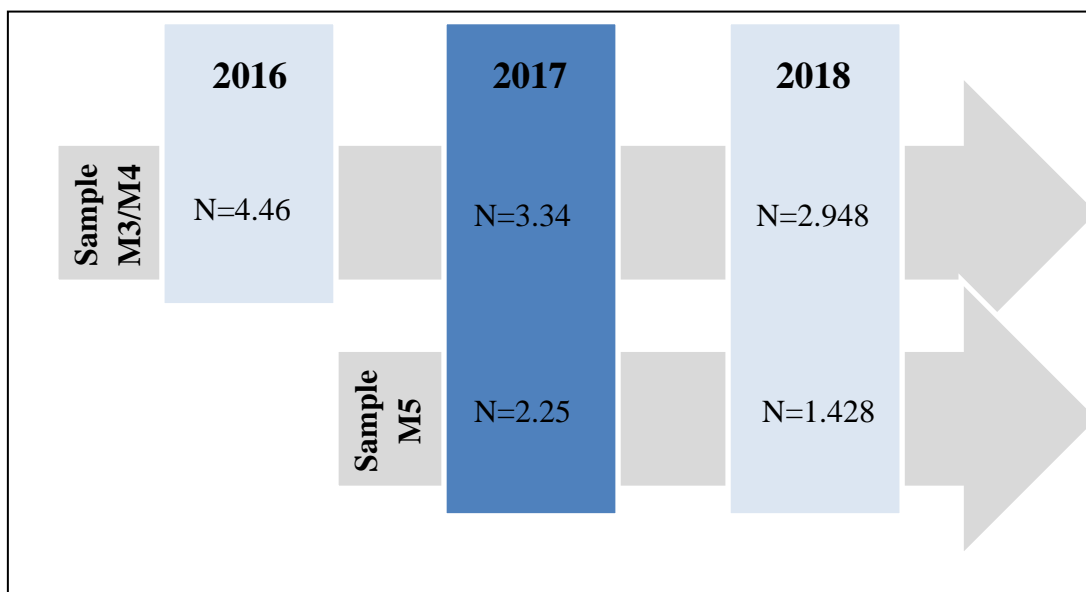
5.3 Datengrundlage, Operationalisierungen und Methode

Die empirische Grundlage der folgenden Analysen bilden die Daten der IAB-BAMF-SOEP-Befragung Geflüchteter (Liebig et al. 2019). Hierbei handelt es sich um eine seit 2016 in das Sozio-Ökonomische Panel (SOEP) integrierte Zusatzstichprobe von Geflüchteten in Deutschland.²¹ Die Population bildeten erwachsene Personen, die zwischen dem 1. Januar 2013 und dem 31. Januar 2016 nach Deutschland eingereist sind und beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) einen formellen Antrag auf Asyl stellten oder im Zuge spezieller Programme (insbesondere durch Resettlement aus bestimmten Drittstaaten oder als Kontingentflüchtlinge, §23 Abs. 1,2 und 4 AufenthG) eingereist sind (Kroh et al. 2016, S. 1). Hierunter fallen sowohl Personen, die sich zum Zeitpunkt der Stichprobenziehung noch im Asylverfahren befanden, als auch Personen, denen bereits ein Schutzstatus als Asylberechtigte, als Flüchtlinge nach Genfer Flüchtlingskonvention oder als subsidiär Geschützte zuerkannt wurde sowie Personen, die eine Duldung erhalten haben.

Die Basis für die Stichprobenziehung bilden die Daten des Ausländerzentralregisters (AZR). Aufgrund der sprunghaft angestiegenen Zahl an Schutzsuchenden ab dem Jahr 2015 konnten viele Asylanträge erst im Jahr 2016 sukzessive durch das AZR nacherfasst werden. Um diese verzögerte Erfassung in der amtlichen Statistik auszugleichen, wurden sechs zeitlich versetzte Tranchen in drei Subsamples gezogen. Die Subsamples M3 und M4 umfassen Personen, die zwischen dem 01. Januar 2013 und 31. Januar 2016 eingereist sind und im Jahr 2016 das erste Mal befragt wurden. Das Subsample M5 wurde 2017 das erste Mal gezogen und dient einerseits als Auffrischungstichprobe für die Population der Subsamples M3 und M4 und umfasst zusätzlich Personen, die zwischen dem 1. Februar 2016 und dem 31. Dezember 2016 nach Deutschland eingereist sind. Alle Subsamples folgen dem Design einer zweistufigen, disproportional geschichteten Klumpenstichprobe (Kühne et al. 2019). Die *Primary Sampling Units (PSUs)* bilden einzelne oder regional geclusterte Ausländerbehörden in ganz Deutschland, die stratifiziert nach Bundesländern und Siedlungsgebiet (urban vs. rural) gezogen wurden. Die Auswahl der *Secondary Sampling Units (SSUs)*, den Individuen, erfolgte dann anhand eines disproportionalen Ziehungsdesigns unter Berücksichtigung des Alters, des Geschlechts, des Herkunftslands, sowie des Aufenthaltsstatus und der damit einhergehenden Bleibeperspektive. Als Teilstichprobe des SOEP ist die Geflüchtetenstichprobe als Haushaltsbefragung konzipiert. Neben den SSUs, wurden daher zusätzlich auch alle anderen Mitglieder im selben Haushalt befragt.

²¹ Detaillierte Informationen zum Studiendesign, der Feldphase, zum Rücklauf, etc. finden sich bei Kroh et al. (2016), sowie bei Kühne et al. (2019).

Abbildung 5: Design und Fallzahlen der IAB-BAMF-SOEP-Befragung Geflüchteter



Quelle: Eigene Darstellung.

Mittlerweile liegen Ergebnisse zu drei Messzeitpunkten (2016, 2017, 2018) vor (siehe Abbildung 5). Für die folgende Analyse werden dabei jedoch lediglich die Daten zu erwachsenen Personen, die an der Befragungswelle 2017 teilgenommen haben genutzt, da in dieser Welle ein thematischer Schwerpunkt auf der Religiosität der Befragten liegt. Dies umfasst sowohl Personen der Subsamples M3/M4, die 2017 bereits zum zweiten Mal befragt wurden, als auch Personen des Subsamples M5, die 2017 zum ersten Mal befragt wurden. Für diese Welle stehen im Datensatz insgesamt Angaben zu 5.595 Personen zur Verfügung. Die verwendbare Fallzahl reduziert sich jedoch, da Personen, die vor dem 1. Januar 2013 eingereist sind, sowie Personen, die nicht als Schutzsuchende nach Deutschland gekommen sind ausgeschlossen werden müssen. Diese Personen gehören nicht zur ursprünglichen Grundgesamtheit, und sind aufgrund des Haushaltsdesign in die Stichprobe gelangt. Weiterhin werden Fälle mit fehlenden Werten auf den zentralen abhängigen oder unabhängigen Variablen von der Analyse ausgeschlossen. Dadurch reduziert sich die auswertbare Fallzahl auf 4.758 Personen. Um die durch das Ziehungsdesign verursachten Disproportionalitäten sowie Unit-Non-Response durch Panelmortalität auszugleichen, werden die vom SOEP bereitgestellten Gewichtungsfaktoren verwendet.

Die zentrale *abhängige Variable* stellen die Einstellungen zu Geschlechterrollen dar. In den Fragebögen des SOEP-Geflüchtetenamples wurde in Anlehnung an die Herangehensweise im World-Values-Survey eine „Gender-Equality-Skala“ implementiert (Jacobsen et al. 2017, S. 16-17).²² Diese stellt einen Index aus insgesamt fünf Items aus

²² Die entsprechenden Fragen wurden jeweils nur im Fragebogen zur *Erstbefragung*, also bei Eintritt der Befragten in die Stichprobe gestellt. Daraus folgt, dass für den Teil der Befragten, die 2017 bereits zum zweiten Mal befragt wurden, die Angaben zu Geschlechterrollenbildern aus der Vorwelle genutzt

Aussagen zur Stellung der Frau dar, wobei die Befragten jeweils gebeten wurden, auf einer siebenstufigen Skala anzugeben, wie sehr sie den folgenden Aussagen zustimmen: (1) „Eine Arbeit zu haben ist für eine Frau die beste Möglichkeit unabhängig zu sein.“; (2) „Auch eine verheiratete Frau sollte einer bezahlten Tätigkeit nachgehen, um dadurch finanziell unabhängig zu sein.“ (3) „Wenn eine Frau mehr Geld verdient als ihr Partner, führt dies zwangsläufig zu Problemen.“ (4) „Eltern sollte die berufliche Ausbildung oder Hochschulausbildung ihrer Söhne wichtiger sein als die berufliche Ausbildung oder Hochschulausbildung ihrer Töchter.“ (5) „Der Ehemann sollte zu Hause das letzte Wort haben.“ Eine geringere Zustimmung zu den ersten beiden Items bzw. eine höhere Zustimmung zu den letzten drei Items kann jeweils als Befürwortung traditioneller Geschlechterrollen interpretiert werden. Die zusammengefasste Gender-Equality-Skala kann wiederum Werte zwischen eins und sieben annehmen kann, wobei analog zu den theoretischen Annahmen in Kapitel 2 der Wert „1“ für ein traditionelles und der Wert „7“ für ein egalitäres bzw. liberales Geschlechterrollenverständnis steht.

Als zentrale *unabhängige Variable* geht die Religion der Befragten in die Analyse ein. Das SOEP folgt dabei der in der quantitativen Religionssoziologie heute üblichen, *multidimensionalen* Messung von Religiosität (Kecskes und Wolf 1996; Glock 1962; Huber 2003). Analog zu den theoretischen Überlegungen werden dabei einerseits die *religiöse Zugehörigkeit* sowie andererseits die *Selbsteinschätzung der Religiosität* als Globalmaß für die Zentralität von Glaube und Religion für die Persönlichkeit in die Analyse aufgenommen.²³ Hinsichtlich der religiösen Zugehörigkeit wurde zusätzlich zu einer groben Differenzierung zwischen Christen, Muslimen, Anderen und Konfessionslosen für die ersteren beiden Gruppen eine weitere Aufgliederung nach einzelnen Konfessionen (evangelisch, katholisch, christlich-orthodox, andere christliche Religion; sowie sunnitisch, schiitisch und andere muslimische Religion) vorgenommen.²⁴ Die Zentralität religiöser Überzeugungen wurde über die Selbsteinschätzung zur Wichtigkeit des Glaubens bzw. der Religion für das persönliche Wohlbefinden und die persönliche Zu-

wurden. Da angenommen wird, dass Geschlechterrollenbilder, zeitlich relativ stabile Überzeugungen darstellen, kann diese zeitliche Diskrepanz vernachlässigt werden.

²³ Zwar enthält die SOEP-Geflüchtetenstichprobe weitere Items zur Erfassung von Religiosität, allerdings musste auf deren Verwendung aus verschiedenen Gründen verzichtet werden: Die Dimension der (privaten und öffentlichen) religiösen Praxis (im SOEP gemessen über die Frequenz des Besuchs religiöser Veranstaltungen und die Gebetshäufigkeit) ist für die Gruppe der aktuell Geflüchteten kaum geeignet, da aus anderen Studien zur religiösen Reorganisation in den ersten Monaten und Jahren nach der Migration bekannt ist, dass diese Indikatoren gerade in diesem Zeitraum teils erheblichen Schwankungen unterliegen können (Diehl und Koenig 2013). Der Besuch religiöser Veranstaltungen ist darüber hinaus vor allem im Hinblick auf die deutliche geschlechtsspezifische Varianz der Teilnahme am Freitagsgebet unter Muslimen für die vorliegende Analyse kaum tauglich. Weitere Items zur Befolgung religiöser Speisegebote, zur Gläubigkeit oder zum Tragen eines Kopftuches wurden bislang nur in einzelnen Fragebogenversionen verwendet und stehen daher nicht für alle Befragten zur Verfügung.

²⁴ Für die Befragten, die eine andere als die christliche oder muslimische Religionszugehörigkeit angegeben haben, bestand die Möglichkeit, die exakte Religionszugehörigkeit in ein offenes Antwortfeld einzutragen. Die entsprechenden Angaben stehen im anonymisierten Scientific-Use-File des SOEP jedoch nicht zur Verfügung.

friedenheit auf einer vierstufigen Skala erfasst (4= *sehr wichtig*; 3 = *wichtig*; 2 = *weniger wichtig*; 1 = *ganz unwichtig*).

Vor dem Hintergrund der im vorangegangenen Kapitel dargestellten Argumente werden weitere Kontrollvariablen berücksichtigt. Da anzunehmen ist, dass Geschlechterrollen durch kulturelle Traditionen, politische Systeme oder den Modernisierungsgrad einer Gesellschaft geprägt werden, finden zusätzlich die Herkunftsländer der Befragten Berücksichtigung. Weiterhin wird der Bildungshintergrund über eine vierstufige Aggregation der ISCED97-Klassifikation berücksichtigt (*Bildungsniveau sehr niedrig / fehlende Bildung* = ISCED97-Stufen 0 und 1; *niedrig* = ISCED97-Stufe 2; *mittel* = ISCED97-Stufe 3 und 4; *hoch* = ISCED-Stufen 5 und 6). Um zusätzlich assimilationstheoretischen Argumenten Rechnung zu tragen, die von einer sukzessiven Angleichung von Geschlechterrollenbildern an den Mainstream des Aufnahmelandes im Zeitverlauf und im Verhältnis zu anderen Assimilationsdimensionen ausgehen, fließen weiterhin das Einwanderungsjahr und die Kontakthäufigkeit zu Deutschen in die Analyse ein. Letztere wurden über das Item „*Wie oft verbringen Sie Zeit mit Deutschen?*“ erfragt, wobei die Befragten auf einer sechsstufigen Skala zwischen den Werten 1=*nie* und 6=*täglich* antworten konnten. Schließlich werden das Alter, der Familienstatus und das Vorhandensein eigener Kinder als Kontrollvariablen aufgenommen. Da in verschiedenen Studien gezeigt wurde, dass sowohl die Religiosität wie auch Geschlechterrollenbilder stark zwischen Männern und Frauen variieren (Steinbach 2009; Scheible & Fleischmann 2013) wird das Geschlecht nicht als Prädiktor in die Analysen aufgenommen, sondern sämtliche Modelle für Männer und Frauen getrennt ausgegeben. Eine Übersicht mit allen verwendeten Variablen und den zugehörigen Randverteilungen findet sich in Tabelle A3 im Anhang.

5.4 Empirische Ergebnisse

Da insbesondere zur Religiosität der aktuell in Deutschland lebenden Geflüchteten bislang nur wenige Informationen vorliegen, lohnt sich zu Beginn ein Blick auf einige deskriptive Verteilungen (siehe: Anhang: Tabelle A3). Der Großteil der Geflüchteten ist männlich (71,9 Prozent) und im Durchschnitt eher jung (Brücker et al. 2016): rund 59 Prozent der Befragten sind 30 Jahre oder jünger. Die quantitativ bedeutsamsten Herkunftsländer bilden Syrien, Afghanistan und der Irak. 59 Prozent der Geflüchteten haben keinen oder nur einen niedrigen Bildungsabschluss erworben (maximal ISCED97-Stufe 1); demgegenüber steht jedoch auch ein knappes Fünftel der Befragten, die über tertiäre Bildung verfügen (ISCED97-Stufen 5 und 6). Der Blick auf die Verteilung des Familienstatus spiegelt ein geschlechtsspezifisches Migrationsverhalten wider: während Männer eher alleine oder als „Pioniermigranten“ zugewandert sind, haben Frauen von der rechtlichen Möglichkeit des „Familiennachzugs“ Gebrauch gemacht: So ist sowohl der Anteil der verheirateten Frauen mit 66,1 Prozent größer als der Anteil der verheira-

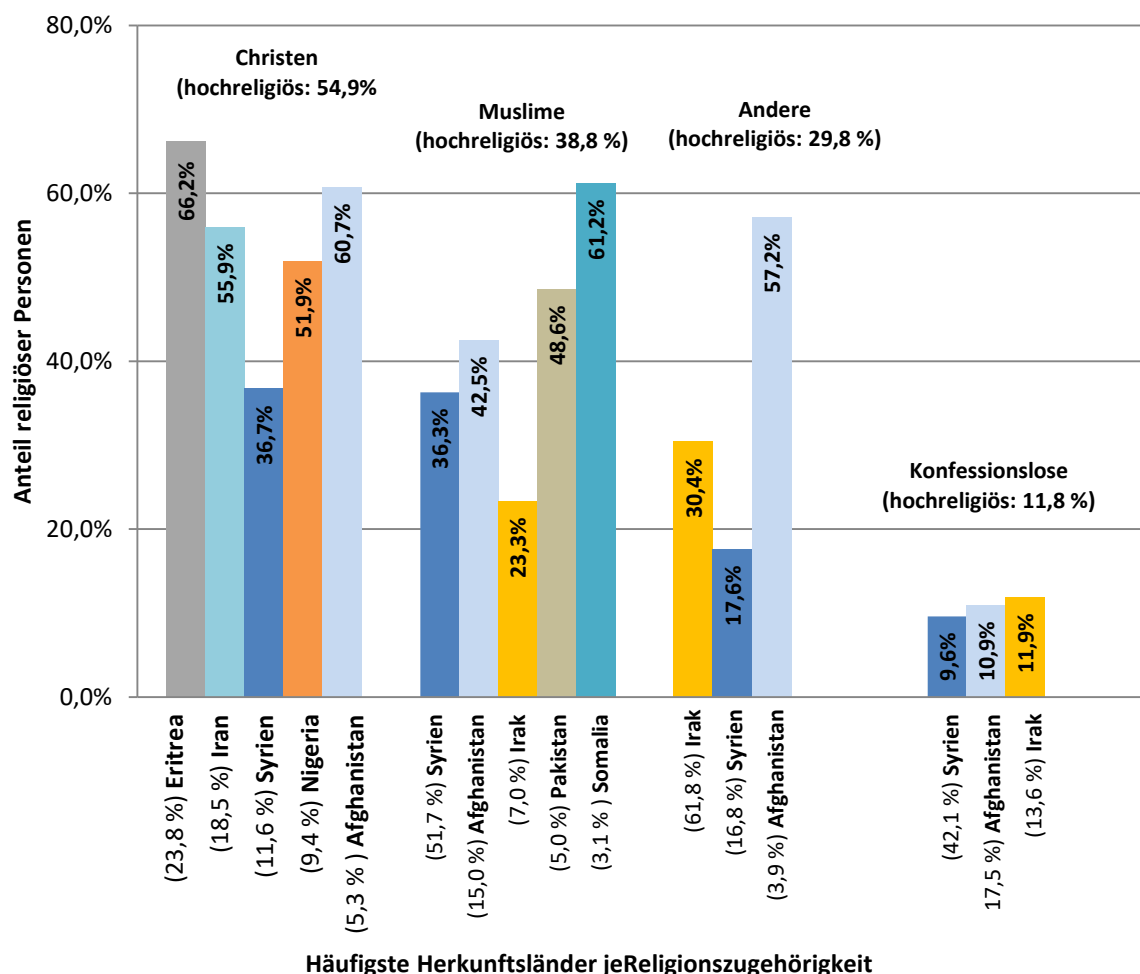
teten Männer (43,3 Prozent) und auch der Anteil der Frauen mit Kindern (72,5 Prozent) ist erheblich größer als der Anteil der Männer mit Kindern (43,7 Prozent).

Mit gut 70 Prozent gehört die Mehrheit der Geflüchteten einer muslimischen Glaubensrichtung an, wobei sich der überwiegende Teil (55,9 Prozent aller Befragten) der sunnischen Glaubensrichtung des Islam zugehörig fühlt (siehe Anhang: Tabelle A3). Die übrigen Muslime verteilen sich zu etwa gleichen Anteilen auf schiitische (7,1 Prozent) sowie andere muslimische Denominationen (7,4 Prozent). Demgegenüber gehören lediglich rund 16 Prozent der Befragten einer christlichen Religion an. Hier überwiegt mit 7,4 Prozent der Anteil der christlich-orthodoxen gegenüber den evangelischen (5,3 Prozent), katholischen (2,5 Prozent) und anderen christlichen Glaubensgemeinschaften (1 Prozent). Schließlich gehören weitere 5,5 Prozent einer anderen Religion an und 6,6 Prozent gaben an, keiner Konfession anzugehören. Aus Abbildung 6 kann neben dem Anteil der Hochreligiösen in den einzelnen Religionsgruppen und Herkunftsländern auch die Verteilung der einzelnen Religionsgruppen auf die verschiedenen Herkunftsländer abgelesen werden (Angaben in Klammern hinter den Herkunftsländern). Von den Befragten, die einer christlichen Religion angehören, stammt der größte Teil aus Eritrea (23,8 Prozent), gefolgt von Personen aus dem Iran (18,5 Prozent), Syrien (11,6 Prozent), Nigeria (9,4 Prozent) und Afghanistan (5,3 Prozent). Von den befragten Muslimen hingegen stammt mit 51,7 Prozent die Mehrheit aus Syrien, was angesichts der Tatsache, dass Syrien mit Abstand das quantitativ bedeutendste Herkunftsland innerhalb der aktuellen Fluchtmigration der letzten Jahre darstellt auch nur wenig überrascht. Die übrigen Herkunftsländer, Afghanistan (15,0 Prozent) Irak (7 Prozent), Pakistan (5 Prozent) und Somalia (3,1 Prozent) folgen erst mit einigem Abstand. Erklärungsbedürftig erscheint zudem der hohe Anteil von 61,8 der Befragten, die sich einer anderen als der christlichen Religion zugehörig fühlen und aus dem Irak geflohen sind. Ein Abgleich mit der amtlichen Statistik (BAMF 2017) legt nahe, dass es sich hierbei vorwiegend um Jesiden handelt, die spätestens seit dem Einmarsch der Terrororganisation „Islamischer Staat“ im Norden des Irak seit 2014 zu einer stark verfolgten und bedrohten ethno-religiösen Minderheit geworden sind. Aus Gründen der Anonymisierung kann die genaue Religionszugehörigkeit der Befragten innerhalb der Gruppe der „Anderen Religionsgemeinschaften“ im SOEP-Datensatz jedoch nicht näher spezifiziert werden.

Wie einleitend dargestellt wurde, ist es in der verbreiteten öffentlichen Wahrnehmung vor allem der Islam, sowie insbesondere die muslimischen Zuwanderer, die aus der Perspektive der europäischen Bevölkerung mit einer erhöhten Religiosität assoziiert werden. In Bezug auf die aktuelle Fluchtmigration entspricht diese Wahrnehmung jedoch nicht der empirischen Realität. Wie Abbildung 6 zu entnehmen ist, sind es die Geflüchteten christlicher Religionszugehörigkeit, die sich durch eine im Vergleich zu allen übrigen Religionsgruppen und auch im Vergleich zur deutschen Mehrheitsbevölkerung²⁵

²⁵ Laut Bertelsmann Religionsmonitor (Pollack & Müller 2013:17) stufen sich 21 Prozent der Protestanten, 26 Prozent der Katholiken und 39 Prozent der Muslime in Deutschland als ziemlich oder sehr religiös ein. In der Gesamtbevölkerung liegt der Anteil der (Hoch)Religiösen insbesondere aufgrund des

Abbildung 6: Anteil Hochreligiöse nach Religionszugehörigkeit und Herkunftsländern



Quelle: IAB-BAMF-SOEP-Befragung von Geflüchteten; gewichtete Daten, N = 4.758.

Angegeben sind jeweils die Anteile der Hochreligiösen Personen für die fünf Herkunftsländer, die quantitativ den größten Anteil innerhalb der jeweiligen Religionsgruppe darstellen. Für die Gruppen der „Anderen“ und der „Konfessionslosen“ sind aufgrund kleiner Fallzahlen nur die drei häufigsten Herkunftsländer ausgegeben. Die Werte oberhalb der Balken geben den Anteil der Hochreligiösen in der jeweiligen Gesamtgruppe an; die Werte in Klammern hinter den Herkunftsländern geben den Anteil der jeweiligen Religionsgruppe aus dem entsprechenden Land an.

hohen Religiosität auszeichnen (siehe hierzu auch: Siegert 2020). So gaben 54,9 Prozent der christlichen Befragten an, dass sie die eigene Religion für sehr wichtig für ihr persönliches Wohlbefinden und ihre Zufriedenheit einstufen. Unter den Muslimen liegt der Anteil der Hochreligiösen mit 38,8 Prozent hingegen deutlich geringer. Gleichzeitig

hohen Anteils der Konfessionslosen in der Bevölkerung deutlich niedriger (18 Prozent in West- und 6 Prozent in Ostdeutschland). Die Daten des Religionsmonitors dienen hier nur zur Veranschaulichung und halten einem methodisch strengen Vergleich nicht stand, da im Religionsmonitor die Selbsteinschätzung der Religiosität über eine fünfstufige Skala erhoben wurde und die beiden höchsten Kategorien für die Auswertungen zur den Hochreligiösen zusammengefasst wurden.

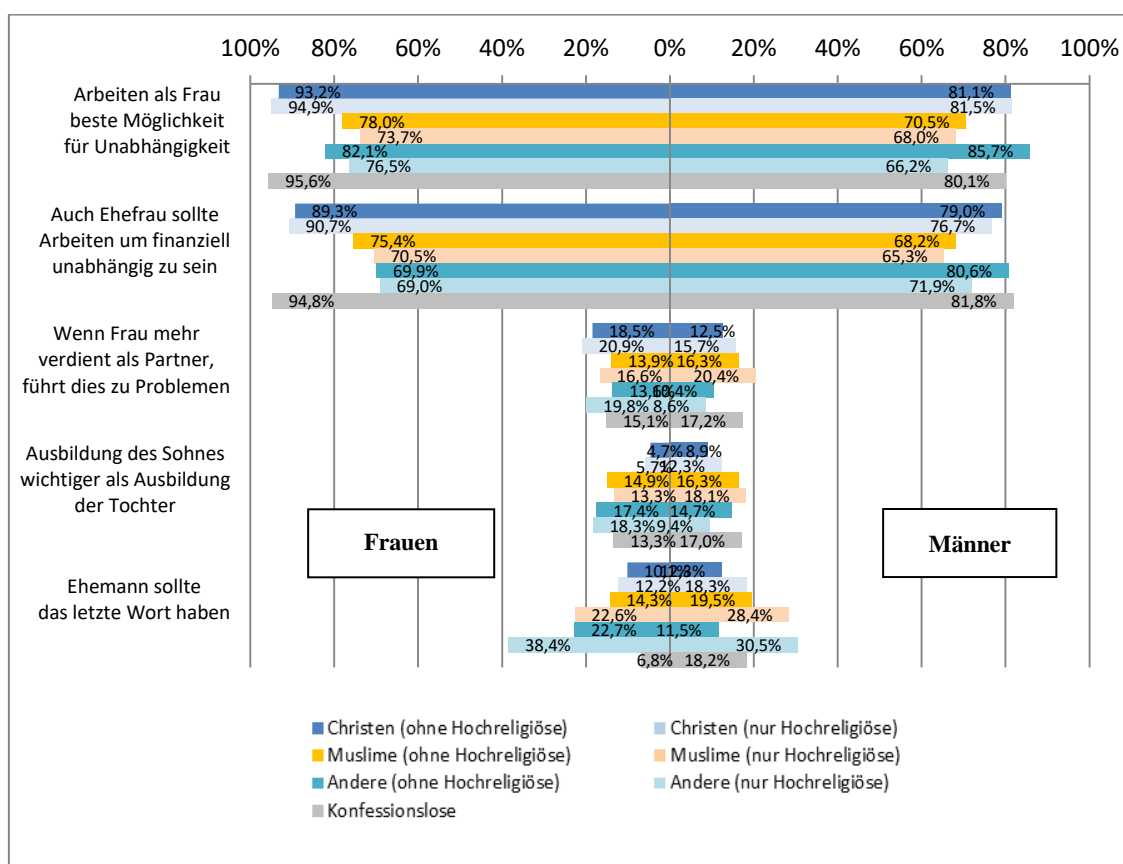
zeigen sich jedoch auch deutliche Variationen zwischen den Herkunftsländern: Zuwanderer aus Syrien oder dem Irak stufen sich insgesamt seltener als „hochreligiös“ ein, während vor allem die Geflüchteten aus Eritrea, Somalia, Afghanistan oder dem Iran eher höhere Religiositätswerte aufweisen. Eine mögliche Erklärung für die im Vergleich mit den Muslimen durchschnittlich höhere Religiosität unter den christlichen Geflüchteten besteht neben dem niedrigen Säkularisierungsgrad der Herkunftsgesellschaften auch darin, dass diese vorwiegend aus Herkunftsländern stammen, deren Bevölkerung sich entweder gemischt konfessionell zusammensetzt (Eritrea und Nigeria) oder aber in denen Christen eine – zum Teil politisch verfolgte – Minderheit darstellen²⁶ (Iran, Afghanistan und Syrien), was sich in einer erhöhten „Diaspora-Religiosität“ oder auch in selektiven Migrationsmustern verfolgter religiöser Minderheiten niederschlagen kann. Alles in allem ist hier jedoch weitere Forschung nötig um die Differenzen in den Religiositätsmustern zwischen den Religionsgruppen aufzuklären.

Aufgrund der geschilderten, vergleichsweise hohen Bedeutung, die Geflüchtete der eigenen Religiosität beimessen, ließe sich vermuten, dass diese auch in stärkerem Zusammenhang mit ihren Wertüberzeugungen steht. Um dies zunächst anhand einiger deskriptiven Befunde zu überprüfen, sind in Abbildung 7 die Zustimmungswerte zu den fünf im SOEP erhobenen Items zur Stellung der Frau, jeweils gesondert für Männer und Frauen sowie gruppiert nach den einzelnen religiösen Gruppen ausgewiesen. Da argumentiert wurde, dass sich religiös konnotierte Geschlechterrollenbilder insbesondere in der Gruppe der Hochreligiösen offenbaren sollten, wird zusätzlich zwischen den Hochreligiösen und den übrigen Befragten differenziert. Auffällig und vor allem konträr zur öffentlichen Debatte sind dabei zunächst die über alle Gruppen hinweg sehr hohen Zustimmungswerte zu liberalen Geschlechterrollen. So befürwortet die überwiegende Mehrheit der Befragten die Aussagen zur Erwerbstätigkeit von (Ehe)Frauen und lehnt gleichzeitig die Aussagen zu einer Hierarchie der Geschlechter bzw. einer gesellschaftlichen Höherstellung des Mannes ab. Die Ergebnisse stützen damit bisherige Befunde, wonach sich die Geschlechterrollen- und Familienbilder zwischen Geflüchteten und Deutschen nur geringfügig unterscheiden (Bähr et al. 2019; Brücker et al. 2016).

Trotz dieser hohen Zustimmungswerte lassen sich dennoch leichte religiöse Differenzen erkennen: Im Vergleich zu den Christen und den Konfessionslosen finden sich vor allem im Hinblick auf die Erwerbstätigkeit von Frauen geringere Zustimmungswerte unter den Muslimen. Die Unterschiede nach der Stärke der religiösen Überzeugungen weisen zwar insgesamt in die in der ersten Hypothese angenommene Richtung, scheinen jedoch eher gering zu sein. Eine Ausnahme stellt die Aussage dar, wonach der Mann in der Ehe das letzte Wort haben sollte: Unter den muslimischen Männern stimmen dieser

²⁶ Die Aussagen zur prozentuale Verteilung der einzelnen Religionsgruppen in den Herkunftsländern beziehen sich auf die Daten aus dem Global Religious Landscape-Report des PEW Research Centers (Hackett und Grim 2012).

Abbildung 7: Geschlechterrollenbilder nach Geschlecht, Religionszugehörigkeit und Religiosität



Quelle: IAB-BAMF-SOEP-Befragung von Geflüchteten; eigene Berechnungen unter Verwendung Samplegewichten, N = 4.758. Angegeben sind jeweils die Anteile der Zustimmungswerte (Skalenwerte 6 und 7) der siebenstufigen Antwortskala.

Aussage 28,4 Prozent der Hochreligiösen zu und nur 19,5 Prozent der weniger religiösen. Interessanterweise ist dieser Unterschied in der Gruppe der muslimischen Frauen ausgeprägter (22,6 Prozent der Hochreligiösen vs. 14,3 Prozent der weniger Religiösen). Insgesamt offenbart eine geschlechterdifferenzierte Betrachtung der Befunde ein ambivalentes Bild: Zwar vertreten wie erwartet Frauen über alle Gruppen hinweg eher liberalere Geschlechterrollenbilder als Männer, gleichzeitig sind jedoch die religiösen Unterschiede nicht – wie in der zweiten Hypothese vermutet – geringer ausgeprägt. Ganz im Gegenteil: Unterschiede zwischen christlichen und muslimischen Befragten treten im Hinblick auf die Erwerbstätigkeit von Frauen unter den weiblichen Geflüchteten sogar stärker hervor als unter den Männern.

Wie bereits in Kapitel zwei erwähnt, wurde in der Vergangenheit wiederholt angemerkt, dass der Effekt der Religion auf die Geschlechterrollenbilder von Migranten zu großen Teilen auf soziodemographische und migrationsbedingte Kompositionseffekte zurückzuführen sei. Um die aufgestellten Hypothesen testen zu können, wurden daher in einem nächsten Schritt lineare Regressionen (OLS) mit der Gender-Equality-Skala als abhängiger Variablen und unter Kontrolle weiterer Faktoren berechnet. Aufgrund der in den

Hypothesen angenommenen Variationen zwischen Männern und Frauen, werden alle Modelle für Geschlechter getrennt berichtet. Die ersten beiden Modelle (M1a und M1b) wurden auf Basis der gesamten Stichprobe berechnet und beinhalten zusätzlich die Konfession der Befragten. Da die Angaben zur konfessionellen Zugehörigkeit allerdings stark mit den Herkunftsländern konfundiert sind, ist eine gemeinsame Schätzung in einem Modell wenig sinnvoll. Um dennoch zu überprüfen, in welchem Ausmaß sich Religiositätseffekte zwischen den Religionsgruppen unterscheiden wurden die Modelle jeweils zusätzlich für die Teilgruppe der Muslime (Modelle M2a und M2b) und der Christen (Modelle M3a und M3b) unter Kontrolle der Herkunftsländer berechnet.²⁷ Die Ergebnisse der Regressionen finden sich in Tabelle 7.

Die multivariaten Befunde weisen auf die Gültigkeit der in Hypothese 1 getroffenen Annahme hin: selbst unter Kontrolle weiterer soziodemographischer und integrations-theoretischer Variablen bleibt *ceteris paribus* ein geringer, jedoch signifikanter Effekt der Religiosität bestehen. Im Einklang mit bisherigen Studien zu anderen Gruppen, zeigt sich auch unter den aktuell Geflüchteten, dass eine hohe Religiosität tendenziell eher mit traditionelleren Geschlechterrollenbildern einhergeht. Bei genauerer Betrachtung lassen die Modelle jedoch auch eine Reihe gruppenspezifischer Variationen erkennen: Das betrifft vor allem die unterschiedliche Stärke des Religiositätseffekts zwischen den Geschlechtern. Zwar lassen die auf Basis der Gesamtstichprobe berechneten Modelle zunächst vermuten, dass wie in der zweiten Hypothese angenommen, der Effekt der Religiosität tatsächlich unter den weiblichen Geflüchteten schwächer ausgeprägt ist. Dies ist jedoch vorwiegend darauf zurückzuführen, dass der Effekt der Religiosität unter den Männern, die sich einer anderen als der christlichen oder islamischen Religion angehören sehr deutlich ausgeprägt ist (siehe Abbildung 3). Wie bereits zuvor angeführt, ist zu vermuten, dass diese Gruppe zum großen Teil aus irakischen Jesiden zusammensetzt, deren religiöse Traditionen in besonderer Weise auf eher traditionelle Familienvorstellungen verweisen. Eine gesonderte Betrachtung in den Gruppen der Muslime und Christen in den Modellen M2a bis M3b bestätigt hingegen das Bild der zuvor dargestellten deskriptiven Befunde: Der Effekt der Religiosität zeigt sich entgegen der bisherigen Annahmen vor allem unter den weiblichen Geflüchteten und zwar sowohl unter den muslimischen wie auch unter den christlichen Geflüchteten. Die zweite aufgestellte Hypothese kann demzufolge nicht aufrechterhalten werden.

Wie in Kapitel zwei dargelegt wurde, finden sich in der Literatur Anhaltspunkte dafür, dass Muslime traditionellere Geschlechterrollenbilder vertreten als Angehörige anderer Glaubensrichtungen. Tatsächlich lassen sich in den Modellen M1a und M1b in Tabelle 7 Unterschiede entlang konfessioneller Gruppen erkennen: So haben evangelische wie

²⁷ Auf eine gesonderte Berechnung für die Teilgruppen der Befragten, die angegeben haben einer anderen oder keiner Religionsgemeinschaft anzugehören wird aufgrund kleiner Fallzahlen verzichtet.

Tabelle 7: Determinanten von Geschlechterrollen, OLS-Regressionen

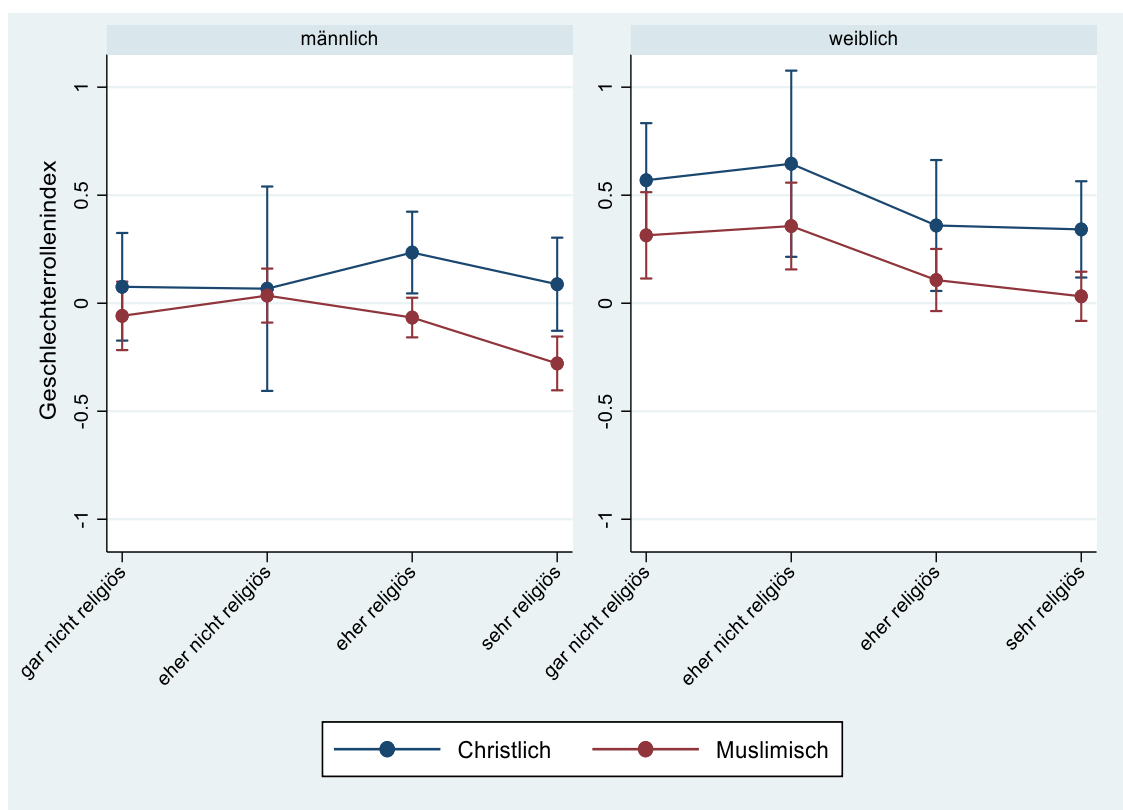
| | Gesamt | | Muslime | | Christen | |
|--|------------------------------|-----------------------------|------------------------------|-----------------------------|----------------------------|----------------------------|
| | M1a Männer | M1b Frauen | M2a Männer | M2b Frauen | M3a Männer | M3b Frauen |
| Religionszugehörigkeit (Ref.: sunnitisch) | | | | | | |
| katholisch | 0,186 (0,134) | -0,149 (0,291) | | | | |
| evangelisch | 0,577*** (0,132) | 0,267** (0,135) | | | | |
| chr. orthodox | 0,357*** (0,120) | 0,434*** (0,0848) | | | | |
| andere chr. Rel. | 0,341 (0,264) | 0,392*** (0,147) | | | | |
| schiiitisch | 0,292*** (0,102) | 0,306*** (0,112) | | | | |
| andere musl. Rel. | 0,218* (0,116) | -0,0855 (0,160) | | | | |
| Sonstige | 0,313*** (0,100) | -0,157 (0,107) | | | | |
| Konfessionslos | 0,152 (0,113) | 0,343*** (0,114) | | | | |
| Religiosität (Ref.: gar nicht wichtig) | | | | | | |
| eher nicht wichtig | -0,0484 (0,0860) | 0,125 (0,108) | 0,0926 (0,0957) | 0,0932 (0,139) | 0,256 (0,299) | -0,234 (0,302) |
| eher wichtig | -0,107 (0,0738) | -0,0985 (0,0988) | -0,0349 (0,0915) | -0,168 (0,129) | 0,411* (0,216) | -0,653** (0,317) |
| sehr wichtig | -0,284*** (0,0815) | -0,183** (0,0899) | -0,211** (0,105) | -0,273** (0,113) | 0,313 (0,209) | -0,662** (0,308) |
| Bildung (Ref.: sehr niedrig) | | | | | | |
| niedrig | -0,0334 (0,0698) | 0,0398 (0,0884) | 0,0262 (0,0818) | 0,000397 (0,106) | -0,106 (0,222) | 0,503*** (0,162) |
| mittel | 0,0796 (0,0707) | 0,289*** (0,0900) | 0,158* (0,0883) | 0,340*** (0,106) | -0,133 (0,159) | 0,369** (0,178) |
| hoch | 0,239*** (0,0661) | 0,358*** (0,0886) | 0,282*** (0,0857) | 0,438*** (0,104) | 0,349** (0,159) | 0,170 (0,236) |
| Alter | 0,00335 (0,0339) | 0,00442 (0,0350) | 0,0460 (0,0389) | 0,0214 (0,0413) | 0,0300 (0,0748) | 0,0152 (0,0819) |
| Familienstand (Ref.: Verheiratet) | | | | | | |
| Getrennt, geschieden, Verwitwet | 0,0259 (0,146) | 0,0515 (0,101) | -0,115 (0,184) | 0,0932 (0,123) | 0,157 (0,194) | -0,110 (0,179) |
| ledig | -0,0359 (0,106) | 0,330*** (0,110) | 0,0287 (0,123) | 0,474*** (0,122) | 0,159 (0,147) | -0,106 (0,162) |
| Kinder (Ref.: Ja) | | | | | | |
| keine | -0,0468 (0,118) | -0,0618 (0,0919) | -0,0387 (0,119) | -0,142 (0,100) | -0,0381 (0,162) | 0,222 (0,221) |
| Häufigkeit Kontakt zu Deutschen | | | | | | |
| | 0,0754*** (0,0289) | 0,0561 (0,0381) | 0,0933*** (0,0319) | 0,110*** (0,0400) | -0,0793 (0,0617) | -0,135 (0,0982) |
| Herkunftsländer Muslime (Ref.: Syrien) | | | | | | |
| Afghanistan | | | 0,398*** (0,0913) | 0,284*** (0,0989) | | |
| Irak | | | 0,156 (0,104) | 0,00147 (0,129) | | |
| Pakistan | | | -0,0924 (0,162) | -0,281 (0,357) | | |
| Somalia | | | 0,0626 (0,253) | 0,272 (0,266) | | |
| Herkunftsländer Christen (Ref.: Eritrea) | | | | | | |
| Iran | | | | | 0,425** (0,201) | 0,153 (0,184) |
| Syrien | | | | | 0,366 (0,246) | -0,0438 (0,207) |
| Nigeria | | | | | -0,281 (0,367) | -0,611* (0,349) |
| Afghanistan | | | | | 0,781*** (0,215) | 0,545*** (0,184) |
| Konstante | -0,0681 (0,261) | 0,213 (0,171) | -0,523** (0,233) | 0,244 (0,221) | 0,269 (0,301) | 0,917** (0,426) |
| R ² | 0,06 | 0,10 | 0,11 | 0,16 | 0,20 | 0,34 |
| N | 2.879 | 1.879 | 2.143 | 1.384 | 343 | 245 |

Quelle: IAB-BAMF-SOEP-Befragung von Geflüchteten; eigene Berechnungen unter Verwendung Samplegewichten und clusterrobusten Standardfehlern. ***p<0,001, **p<0,01, *p<0,05, Standardfehler in Klammern. Alle Modelle kontrollieren zusätzlich für das Einwanderungsjahr. Metrische Variablen wurden z-standardisiert. Bei den Herkunftsländern werden nur die fünf häufigsten ausgegeben.

auch orthodoxe Christen weniger traditionelle Geschlechterrollenbilder als die Referenzgruppe der sunnitischen Muslime. Daraus abzuleiten, dass Muslime insgesamt traditionellere Geschlechterrollenbilder vertreten als Christen wäre jedoch verkürzt. Einerseits zeigen sich zwischen sunnitischen Muslimen und katholischen Christen keine signifikanten Unterschiede; andererseits weisen die Ergebnisse auch auf konfessionelle Variationen innerhalb der islamischen Traditionen hin, da auch schiitische Muslime im Vergleich zu sunnitischen Muslimen weniger traditionelle Geschlechterrollenbilder vertreten.

Gegen die berichteten konfessionellen Unterschiede lässt sich im Fall der Geflüchteten einwenden, dass diese nicht *ursächlich* auf deren Religionszugehörigkeit zurückzuführen sind, sondern vielmehr auf unterschiedliche gesellschaftliche Normen, kulturelle Traditionen und politische Rahmenbedingungen in den einzelnen Herkunftsländern. Eine analytische Trennung von Religionszugehörigkeit und ethnischer Herkunft ist jedoch aufgrund der Konfundierung der beiden Einflussfaktoren kaum erreichbar. Aus diesem Grund wurden die Analysen separat für die beiden Gruppen der Muslime und Christen und unter Kontrolle der Herkunftsländer berechnet. Die Ergebnisse sind in den Modellen M2a bis M3b ausgewiesen, wobei aus Gründen der Übersichtlichkeit nur die fünf häufigsten Herkunftsländer in der jeweiligen Religionsgruppe ausgewiesen werden. Zur leichteren Interpretation werden die für die einzelnen Gruppen berechneten Ergebnisse zusätzlich als *conditional-effects-plot* in Abbildung 8 dargestellt. Tatsächlich sind unter Kontrolle der Herkunftsländer kaum noch signifikante Unterschiede zwischen muslimischen und christlichen Geflüchteten erkennbar. Zwar zeigt sich sowohl unter den männlichen wie auch unter den weiblichen Befragten, dass Muslime etwas eher zu traditionellen Geschlechterrollenbildern neigen als christliche Geflüchtete; signifikant sind diese Unterschiede jedoch lediglich unter hochreligiösen Männern: Hochreligiöse muslimische Männer neigen im Schnitt etwas eher zu traditionellen Geschlechterrollenbildern als hochreligiöse christliche Männer. Unter den weiblichen Geflüchteten zeigt sich hingegen ein nahezu paralleler Verlauf zwischen christlichen und muslimischen Geflüchteten, was daraufhin deutet, dass der Religiositätseffekt hier in beiden Gruppen gleichermaßen negativ verläuft. Im Hinblick auf die aufgestellte Hypothese 3 zeichnen die Ergebnisse somit ein differenziertes Bild: Grundsätzlich zeigen sich unter Kontrolle der Herkunftsländer keine signifikanten Unterschiede zwischen den Geschlechterrollenbildern christlicher und muslimischer Zuwanderer. Eine Ausnahme bilden lediglich die hochreligiösen muslimischen Männer. Alles in allem muss jedoch betont werden, dass sämtliche Religionseffekte in den Modellen nur sehr gering ausgeprägt sind. Wie auch schon in anderen Studien zu in Deutschland lebenden Muslimen (Diehl et al. 2009) lässt sich auch für die Gruppe der Geflüchteten schlussfolgern, dass Religion zwar einen Effekt auf Geschlechterrollenbilder ausübt, dessen Einfluss aber insgesamt und im Vergleich zu anderen bestimmenden Faktoren allenfalls marginal ist.

Abb. 8: Conditional-Effects-Plot: Religiosität u. Geschlechterrollen nach Religionszugehörigkeit u. Geschlecht



Quelle: IAB-BAMF-SOEP-Befragung Geflüchteter; eigene Berechnungen unter Verwendung Samplegewichten und clusterrobusten Standardfehlern. 95%-Konfidenzintervalle.

Zum Schluss sei noch ein kurzer Blick auf weitere Prädiktoren geworfen. Bezüglich der Herkunftsländer zeigt sich, dass Geflüchtete aus Afghanistan signifikant weniger traditionelle Geschlechterrollenbilder vertreten und zwar sowohl unter den muslimischen als auch unter den christlichen Geflüchteten, was möglicherweise auf selektive Migrationsbewegungen zurückzuführen ist. Die ansonsten weitgehend fehlenden Unterschiede zwischen den Herkunftsländern mögen auch darauf zurückzuführen sein, dass sich die fünf häufigsten Herkunftsländer hinsichtlich der gesellschaftlichen Gleichstellung der Geschlechter nur geringfügig unterscheiden.²⁸ Gleichzeitig sprechen die fehlenden Unterschiede zwischen den afrikanischen und arabischen Herkunftsländern auch gegen den in der Literatur zu findenden Befund, wodurch der Effekt des Islams vor allem als ein Effekt der „arabischen Welt“ gedeutet werden kann (Price 2016; zusammenfassend: Glas et al. 2019).

²⁸ Der vom Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP) errechnete Gender-Inequality-Index als sozialer Indikator zur Gleichstellung der Geschlechter in den Ländern der Welt zeigt zwischen den häufigsten Herkunftsländer der Geflüchteten nur geringfügige Unterschiede (Werte können zwischen 0,001 und 1 liegen, wobei ein kleinerer Wert für eine geringfügigere Benachteiligung von Frauen gegenüber Männern steht): Afghanistan: 0,575 (Rang 143); Syrien und Pakistan: jeweils 0,574 (Rang 136); Irak: 0,540 (Rang 131); Iran: 0,492 (Rang 118). Zu Nigeria, Somalia und Eritrea liegen keine Daten vor.

In allen Modellen lässt sich zudem der aus der Literatur bekannte Bildungseffekt erkennen, wobei vor allem Befragte mit hoher (tertiärer) Bildung signifikant weniger traditionelle Geschlechterrollenbilder vertreten als Geflüchtete mit niedriger Bildung. Am stärksten zeigt sich dieser Bildungseffekt in der Gruppe der muslimischen Frauen. Auch bezüglich des Familienstandes lassen sich geschlechterspezifische Effekte beobachten: ledige, muslimische Frauen vertreten im Vergleich zur Gruppe der verheirateten Frauen eher liberale Geschlechterrollenbilder. Über die Kausalität dieser Korrelation lässt sich an dieser Stelle keine konkrete Aussage treffen: einerseits ist denkbar, dass die Ehe mit zunehmender Dauer eher traditionelle Geschlechterrollenbilder fördert, andererseits ließe sich argumentieren, dass Frauen mit weniger traditionellen Geschlechterrollenbildern seltener heiraten. In der Gruppe der muslimischen Geflüchteten zeigt sich zudem ein signifikanter Effekt der Kontakthäufigkeit zu Personen aus Deutschland: Je häufiger die Befragten mit Personen aus Deutschland Kontakt haben, desto eher vertreten sie auch liberale Geschlechterrollenbilder. Ob dies tatsächlich bereits in Richtung früher Assimilationsprozesse zu deuten ist, oder aber in umgekehrter Kausalrichtung Geflüchtete mit allgemein liberaleren Wertüberzeugungen auch häufiger Kontakt zu Personen aus Deutschland aufbauen, wird vor allem im weiteren Zeitverlauf und auf Grundlage weiterer Panelwellen zu analysieren sein.

5.5 Fazit und Diskussion

Das Ziel des Artikels war es, den in der öffentlichen und politischen Debatte häufig unterstellten Zusammenhang zwischen der Religion von Geflüchteten und deren Geschlechterrollenbildern empirisch zu analysieren. Vor dem Hintergrund der bisherigen Forschung wurden *drei* Hypothesen auf Basis der Daten der BAMF-IAB-SOEP-Befragung Geflüchteter überprüft: *erstens* wurde angenommen, dass mit wachsender Religiosität eher traditionell-hierarchische Geschlechterrollenbilder einhergehen; *zweitens* wurde angenommen, dass dieser Effekt vor allem unter männlichen Geflüchteten anzutreffen ist; und schließlich *drittens* wurde argumentiert, dass (hochreligiöse) muslimische Geflüchtete eher traditionell-hierarchische Geschlechterrollen aufweisen als Geflüchtete anderer religiöser Denominationen.

Die erste Hypothese konnte dabei überwiegend bestätigt werden: tatsächlich zeigt sich selbst unter Kontrolle weiterer Variablen, dass hochreligiöse Befragte eher traditionelle Geschlechterrollen befürworten. In diesem Punkt reihen sich die Ergebnisse in die bisherige Forschung ein, die diesen Religiositätseffekt bereits für verschiedene Länder und religiöse Gruppen dokumentiert hat. Zwar zeigt sich in allen religiösen Gruppen, dass Frauen insgesamt liberalere Geschlechterrollenbilder befürworten, aber entgegen der zweiten Hypothese ist der Effekt der Religiosität in der Gruppe der weiblichen Geflüchteten stärker ausgeprägt als unter den männlichen Geflüchteten. Dieser Befund bleibt dabei angesichts früherer Ergebnisse und vor dem Hintergrund der theoretischen Argu-

mente erklärungsbedürftig. Hinsichtlich der dritten Hypothese zeigt sich schließlich ein ambivalentes Bild: tatsächlich weisen muslimische Geflüchtete eher traditionelle Geschlechterrollenbilder auf als christliche Geflüchtete, allerdings müssen hierbei auch innerreligiöse Unterschiede berücksichtigt werden: so unterscheiden sich die katholischen Zuwanderer hingegen nicht signifikant von den Muslimen. In der Interaktion mit der Religiosität wird deutlich, dass hochreligiöse muslimische Männer tatsächlich in geringem Ausmaß zu traditionell-hierarchischen Geschlechterrollenbildern neigen als hochreligiöse christliche Männer, was für die Gültigkeit einer religionsspezifischen Variation des Religiositätseffekts sprechen würde. Dieser Unterschied bleibt zwar unter Kontrolle der Herkunftsländer bestehen, ist insgesamt jedoch nur sehr gering.

Trotz der insgesamt also etwas traditionelleren Geschlechterrollenbilder unter männlichen Geflüchteten muslimischen Glaubens ist Vorsicht geboten, diese Befunde vorschnell im Sinne eines Kausalzusammenhangs zwischen einer islamischen Religiosität und der Einstellung gegenüber der Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft zu interpretieren. Dabei muss vordergründig beachtet werden, dass die überwiegende Mehrheit der Geflüchteten insgesamt und konträr zur öffentlichen Wahrnehmung liberal-egalitäre Geschlechterrollen befürwortet. Dabei unterscheiden sich die Geschlechterrollenbilder von Geflüchteten nur geringfügig von denjenigen der deutschen Aufnahmegesellschaft. Dieser Befund ist auch deswegen hervorzuheben, berücksichtigt man, dass die Geflüchteten sich im Durchschnitt durch eine im Vergleich zur deutschen Bevölkerung hohen Religiosität auszeichnen und größtenteils aus Herkunftsländern stammen, die durch eine deutlich stärkere Geschlechterungleichheit gekennzeichnet sind als dies für Deutschland der Fall ist. Inwieweit diese im Vergleich zu den jeweiligen Herkunftsländern hohe Zustimmung zu liberal-egalitären Geschlechterrollen durch selektive Migrationsbewegungen oder möglicherweise auch Effekte der sozialen Erwünschtheit bei der Befragung zu erklären sind, lässt sich an dieser Stelle nicht endgültig klären. Wichtig bleibt jedoch, dass angesichts dieser sehr hohen Zustimmungswerte nur noch wenig Raum für religiöse Varianz bleibt, weshalb den Unterschieden entlang religiöser Linien bei weitem nicht die Relevanz zufällt wie dies in den einleitend dargestellten Debatten um religiös-kulturelle Grenzziehungen und Wertunterschiede zwischen dem Islam und den Gesellschaften Europas vermuten ließe.

Darüber hinaus ist offensichtlich, dass die dargestellten Befunde angesichts der bislang lückenhaften Studienlage zunächst eine explorative Funktion erfüllen und in vielerlei Richtungen Raum für weitere Forschung lassen. So sind die verwendeten SOEP-Daten zwar eine valide Datengrundlage für die Analyse der aktuellen Geflüchteten in Deutschland, allerdings bleiben sie vor allem in der Erfassung der relevanten Instrumente zur Religiosität und zu den Geschlechterrollenbildern recht basal. Vor allem das verwendete Item zur Einschätzung der Stärke religiöser Überzeugungen muss vor allem als proxy-Variable verstanden werden. Zwar wurden im SOEP weitere Fragen zur Religiosität gestellt, allerdings bislang nur für einzelne Teilgruppen, weshalb eine Verwendung dieser Items zulasten der Fallzahl und infolgedessen zulasten der externen Validität der

Ergebnisse gegangen wäre. Hier wäre es in der Zukunft wünschenswert die Analysen mit einem elaborierteren und mehrdimensionalen Messinstrument der Religiosität zu replizieren. Dies gilt in ähnlicher Weise auch für den verwendeten Geschlechterrollenindex. Hier wurde in anderen Studien darauf hingewiesen, dass Geschlechterrollenbilder über einen zweidimensionalen Index gemessen werden sollten, der zusätzlich zur Traditionalität der Geschlechterrollen auch die Dimension der Geschlechterhierarchie bzw. -egalität berücksichtigt (Becher und El-Menouar 2014). Die Verwendung eines solchen zweidimensionalen Messinstruments ist jedoch mit den im SOEP vorhandenen Items nicht realisierbar gewesen. Weiterhin lässt sich grundsätzlich fragen, ob die üblicherweise verwendeten Indizes zur Stellung der Frau in Familie und Erwerbsleben tatsächlich geeignet sind um religiös konnotierte Wertunterschiede abzubilden. So wurde etwa an anderer Stelle darauf hingewiesen, dass sich die Unterschiede in Geschlechterrollenbildern vor allem in Fragen der sexuellen Liberalisierung manifestieren, das heißt konkret in Einstellungen gegenüber Scheidung, Homosexualität, nicht-ehelichen Beziehungen oder Sex vor der Ehe (Becher und El-Menouar 2014; Inglehart und Norris 2003b). Hier wäre also ebenfalls weitere Forschung wünschenswert. Zusätzlich muss darauf hingewiesen werden, dass Einstellungen gegenüber Geschlechterrollenbildern nicht zwingend deckungsgleich sind mit tatsächlich gelebten Geschlechterrollen (Diehl et al. 2009; Becher und El-Menouar 2014). Aufgabe zukünftiger Studien wird es daher sein, zu testen, ob und inwieweit religiöse Faktoren für die Einbindung von geflüchteten Frauen auf dem Arbeitsmarkt oder die häusliche Arbeitsteilung unter Geflüchteten relevant sind. Und schließlich wird in Zukunft zu klären sein, wie sich Geschlechterrollenbilder im Zeit- und Integrationsverlauf unter Geflüchteten in Deutschland verändern und welche Rolle die Religion in diesem Prozess einnimmt.

Dass hier noch in vielerlei Hinsicht Forschungsbedarf besteht, sollte indes klar geworden sein. Nichtsdestotrotz mahnen die geringfügigen Effekte der Religion zur Vorsicht bezüglich einer Überbetonung religiös-kulturell konnotierter Wertdifferenzen zwischen Geflüchteten und der deutschen Bevölkerung. Dies ist auch für die Integrationsdebatte von Geflüchteten insgesamt von Bedeutung, da religiöse Differenzen in diesem Prozess möglicherweise nicht die herausragende Rolle spielen, wie es angesichts des öffentlichen und politischen Diskurses zu erwarten wäre.

6 Fazit: Die Überschätzung der Religion?

Wie in den vorangegangenen Abschnitten ausgeführt wurde, besteht ein starker Kontrast zwischen der einerseits hohen Bedeutung, die Religion in wissenschaftlichen, politischen und medialen Integrationsdiskursen seit der Jahrtausendwende einnimmt und dem andererseits bestehenden empirischen Forschungsdefizit zu den tatsächlichen Effekten verschiedener Religionsdimensionen auf der Mikroebene. Vor diesem Hintergrund bestand das Ziel der vorliegenden Dissertation darin, die Zusammenhänge zwischen einzelnen Ausprägungen von Religion auf der einen Seite sowie ausgewählten Dimensionen der Integration von Zuwanderern (sozial, strukturell und emotional-identifikativ) auf der anderen Seite theoretisch zu spezifizieren und auf der Basis unterschiedlicher quantitativer Datensätze für den deutschen Anwendungsfall empirisch zu analysieren. Im folgenden, abschließenden Kapitel sollen die zentralen Ergebnisse der drei im Rahmen der Dissertation entstandenen Forschungsarbeiten noch einmal kurz zusammengefasst werden, in den Kontext der zuvor dargestellten Forschungslinien eingeordnet werden sowie anschließend ihre Implikationen für die aktuelle Forschung herausgearbeitet werden.

6.1 Zusammenfassung der zentralen Ergebnisse

Im *ersten* Beitrag standen die Zusammenhänge zwischen Religion und dem Aspekt der *sozialen Integration* im Fokus. Hierzu ging der Artikel der Frage nach, ob und in welchem Umfang Religion den Aufbau interethnischer Kontakte unter Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland beeinflusst. Als Datengrundlage wurden die zwischen 2010 und 2013 erhobenen Panel-Daten des SCIP-Projektes (Gresser und Schacht 2015) genutzt. Dabei wurde zunächst theoretisch argumentiert, dass sich Religion über *drei* potenzielle Mechanismen auf die soziale Integration von Zuwanderern auswirken kann. *Erstens* wurde angenommen, dass eine kausale Verbindungslinie zwischen religiösen Weltbildern, Traditionen und Glaubensinhalten auf der einen Seite, sowie daraus abgeleiteten Verhaltensnormen auf der anderen Seite besteht, welche die Sicht auf Mitmenschen prägen oder soziale Interaktionen regulieren und dadurch den Aufbau spezifischer Formen von Sozialkapital begünstigen oder hemmen können (vgl. hierzu vor allem: Traunmüller 2012, 57f.). Während diese „weberianische“ Perspektive Religion vor

allem als ein *mentales* Phänomen begreift, orientiert sich der *zweite* Erklärungsmechanismus eher an der Perspektive Durkheims und fasst Religion in erster Linie als ein *soziales* Phänomen auf: der Aufbau interethnischer Beziehungen wird demzufolge durch die variierenden strukturellen Bedingungen und verschiedenen Kontaktopportunitäten beeinflusst, die sich durch die Einbindung in spezifische religiöse Gemeinschaften und Netzwerke ergeben. Der *dritte* Erklärungsmechanismus baut schließlich auf den Annahmen der neuen Assimilationstheorie und speziell dem Konzept der symbolischen Grenzziehungen auf und betrachtet Religion als Merkmal der sozialen Identität. Es wird argumentiert, dass weitgehend unabhängig von tatsächlichen religiösen Überzeugungen oder der tatsächlichen Praktizierung der Religion allein die Zugehörigkeit zu einer spezifischen, stigmatisierten religiösen Gruppe, wie zum Beispiel den Muslimen in Deutschland, ein Symbol der Inklusion bzw. Exklusion darstellen kann, wodurch der Aufbau interethnischer Beziehungen beeinflusst wird.

Die empirischen Ergebnisse des ersten Artikels weisen jedoch alles in allem darauf hin, dass Religion für die soziale Integration der betrachteten Gruppen der polnischen und türkischen Neuzuwanderer eher eine marginale Rolle spielt. Unter Berücksichtigung verschiedener soziodemographischer und migrationsbiographischer Kontrollvariablen zeigen sich keine Unterschiede im Ausmaß oder der Entwicklung interethnischer Kontakte im Längsschnitt zwischen den beiden Gruppen. Auch das Ausmaß der individuellen Religiosität zeigt weder in der Gruppe der Muslime noch in der Gruppe der Christen signifikante Effekte bezüglich des Aufbaus interethnischer Kontakte. Lediglich die religiöse Partizipation, operationalisiert über die Häufigkeit des Besuch religiöser Veranstaltungen zeigt einen leicht positiven Effekt auf die Entstehung interethnischer Kontakte im Zeitverlauf – allerdings nur innerhalb der Gruppe der Muslime. Der Artikel schließt daher mit der These, dass, verglichen mit den weitaus deutlicheren Effekten der Sprachkenntnisse oder der Erwerbstätigkeit, der Religion insgesamt allenfalls eine marginale Bedeutung für den Aufbau der interethnischen Beziehungen von Neuzuwanderern in Deutschland zufällt.

Die Ergebnisse des ersten Artikels wurden mittlerweile in einer Arbeit von Leszczensky (2018) auf Grundlage der selben Daten repliziert. Dabei werden die Befunde im Wesentlichen bestätigt, allerdings erweitert der Autor die Ergebnisse durch eine zweigeteilte abhängige Variable, die in Anlehnung an Granovetters (1973) klassische Differenzierung zwischen „*weak ties*“ und „*strong ties*“ zwischen dem Aufbau schwacher und starker interethnischer Kontakte unterscheidet. Dadurch bestätigt Leszczensky zwar das Ergebnis, wonach Religion für die Entwicklung von schwachen interethnischen Kontakten unerheblich sei, allerdings findet er im Hinblick auf die starken interethnischen Kontakte, die er über interethnische Freundschaften operationalisiert, durchaus religiöse Effekte: So zeige sich im Zeitverlauf, dass die christlichen Zuwanderer aus Polen eher Freundschaften zu Deutschen entwickeln als die Muslime aus der Türkei. Auch wenn Leszczenskys Erweiterung der abhängigen Variable plausibel ist, so sind seine Ergebnisse zu den starken interethnischen Kontakten jedoch vor allem aufgrund der extremen

Schiefe der abhängigen Variablen und insbesondere aufgrund der fast völlig fehlenden Varianz bei den interethnischen Freundschaften im Zeitverlauf mit großer Vorsicht zu interpretieren. Ebenso kann Leszczensky nicht überprüfen, ob die von ihm gemessenen Gruppenunterschiede tatsächlich auf religiöse Aspekte zurückzuführen sind und auch kann er die kausalen Mechanismen nicht testen, wie er selbst zugibt (Leszczensky 2018, 131f.)

Während Leszczensky ebenso wie der erste Artikel der vorliegenden Dissertation lediglich den deutschen Teildatensatz der SCIP-Daten nutzen, wodurch die Ergebnisse auf den deutschen Einwanderungskontext beschränkt bleiben, erweitern Maliepaard und Schacht (2018) die Ergebnisse um eine ländervergleichende Perspektive. Ebenfalls auf Basis der SCIP-Daten untersuchten die beiden Autorinnen, inwieweit religiöse Aspekte die soziale Integration von Neuzuwanderern aus muslimischen Herkunftsländern in Deutschland, den Niederlanden und Großbritannien beeinflussen. Ohne an dieser Stelle auf die Länderbefunde im Einzelnen eingehen zu können, lässt sich jedoch zusammenfassen, dass auch im Ländervergleich keine oder lediglich marginale religiöse Effekte auf den Aufbau interethnischer Kontakte von Neuzuwanderern zu beobachten sind. Und so schlussfolgern auch Maliepaard und Schacht (2018, S. 1): *“social integration into the host society is largely decoupled from religiosity”*.

Im zweiten Artikel der vorliegenden Dissertation standen die Zusammenhänge zwischen Religion und der *strukturellen* Integration im Vordergrund, wobei es im Besonderen um den Aspekt der *Bildungsintegration* ging. Die leitende Frage des Beitrags lautete, ob und inwieweit Religion den Bildungserfolg von Schüler*innen mit Migrationshintergrund in Deutschland beeinflusst. Die Datenbasis stellt in diesem Fall die erste Welle des deutschen Teildatensatz der CILS4EU-Erhebung (Kalter et al. 2016) aus den Jahren 2010/11 dar. Nach einer Sichtung der verstreuten Einzelbefunde zu dem Thema wurden im Rückgriff auf die religions-, migrations- und bildungssoziologische Forschung (neben einer säkularisierungstheoretischen Nullhypothese) *drei* theoretische Argumentationslinien entwickelt, mit denen erklärt werden soll, *wie* sich Religion auf den Bildungserfolg von Schüler*innen mit Migrationshintergrund auswirkt: Eine *erste* Argumentationslinie leitet sich wiederum aus dem bereits geschilderten Konzept symbolischer Grenzziehungen ab und besagt, dass unabhängig vom Ausmaß individueller Religiosität bereits durch die Zugehörigkeit zu einer in Europa sozial stigmatisierten Religion wie dem Islam soziale Exklusions- und Diskriminierungsprozesse in Gang gesetzt werden können, die sich negativ auf die Schulleistungen auswirken können. Ein zweiter Erklärungsmechanismus baut auf der Weberschen Protestantismus-These auf, indem argumentiert wird, dass ein Zusammenhang zwischen religiösen Wertvorstellungen auf der einen Seite sowie einer spezifisch religiösen Arbeitsethik und Leistungsmotivation auf der anderen Seite existiert, welcher sich auf die schulischen Leistungen von Schüler*innen auswirken kann. Die dritte und letzte Argumentationslinie knüpft an die Überlegungen der Theorie der segmentierten Assimilation an, indem angenommen wird, dass religiöse Gemeinschaften oder Netzwerke als Kontroll- und Unterstützungsinstanz

fungieren können und darüber den Bildungserfolg von Schüler*innen mit Migrationshintergrund beeinflussen können.

Die aufgrund der Datenverfügbarkeit lediglich explorativen empirischen Ergebnisse zeigen zwar, dass muslimische Schüler*innen in Deutschland seltener das Gymnasium besuchen als zum Beispiel christliche Schüler*innen, allerdings lösen sich diese religiösen Diskrepanzen unter Kontrolle sozialer Herkunftsmerkmale und sprachlicher Kompetenzen weitgehend auf. Da auch unter Kontrolle der Ergebnisse der sprachlichen und kognitiven Kompetenztests keinerlei Residualeffekte zwischen den einzelnen Religionsgruppen finden lassen, liefert der Beitrag auch keine Hinweise für die Existenz religiös begründeter Diskriminierung im deutschen Schulsystem. Darüber hinaus steht auch die Partizipation der Schüler*innen in religiösen Gemeinschaften in keinem signifikanten Zusammenhang mit deren schulischen Leistungen. Auffällig bleibt hingegen ein positiver Effekt der subjektiven Religiosität auf die Schulleistungen, der jedoch lediglich in der Gruppe der evangelischen Schüler*innen beobachtet werden kann. Ob sich dies tatsächlich im Sinne einer spezifisch protestantisch motivierten Arbeits- und Leistungsethik interpretieren lässt, wie Webers Protestantismus-These nahelegt aber auf zusätzliche unbeobachtete Heterogenität zurückzuführen ist, muss in weiteren Studien überprüft werden.

Auch der zweite Artikel diene mittlerweile weiteren Forschungsarbeiten als Ausgangspunkt, die sich in der Folge ebenfalls mit den Zusammenhängen zwischen Religion und Bildungserfolg unter Schüler*innen mit Migrationshintergrund in Deutschland beschäftigt haben. Zu betonen ist hier etwa die Studie von Carol & Schulz (2018), welche die formulierten theoretischen Mechanismen in einem Vergleich zwischen christlichen und muslimische Schüler*innen der Jahrgangsstufen fünf und neun in Deutschland auf Basis der Daten des National Educational Panel Survey (NEPS, Startkohorten drei und vier) analysieren. Zwar finden Carol & Schulz durchaus geringe Effekte einzelner Aspekte von Religion: so können sie etwa zeigen, dass eine höhere individuelle Religiosität der Schüler*innen (operationalisiert über die Häufigkeit des Gebets) schwach positiv mit besseren Schulleistungen korreliert ist. Alles in allem zeigen sich jedoch auch ihrer Studie nur geringfügige Effekte der Religion, die sich zudem nur in der Gruppe der muslimischen Schüler*innen mit Migrationshintergrund beobachten lassen. Ebenfalls auf Basis der NEPS-Daten hat Roth (2019) die Rolle der Religion beim Übergang von der Schule in eine berufliche Ausbildung untersucht. Dabei kann er zeigen, dass die Zugehörigkeit zum Islam schwach negativ mit der Wahrscheinlichkeit korreliert ist eine berufliche Ausbildung aufzunehmen, allerdings zeigt sich dieser Effekt nur für die Aufnahme einer betrieblichen – nicht jedoch einer schulischen Ausbildung. Roths Studie leidet jedoch aufgrund der geringen Zahl an Schüler*innen muslimischen Glaubens im NEPS unter teils sehr kleinen Fallzahlen, weshalb seine Ergebnisse allgemein, insbesondere aber die Interaktionseffekte in der Gruppe der Muslime mit größter Vorsicht interpretiert werden müssen.

Schließlich soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass die im Zuge des zweiten Artikels der vorliegenden Dissertation erarbeitete Expertise zu großen Teilen als Grundlage eines entsprechenden Kapitels des jährlichen Gutachtens an die Bundesregierung des Sachverständigenrates deutscher Stiftungen für Integration verwendet wurde (SVR 2016, siehe insbesondere Kapitel A.1.2 „*Der Zusammenhang zwischen Religion und gesellschaftlicher Teilhabe*“, S.52-62) und in der Folge auch medial rezipiert wurde.²⁹

Der *dritte* und letzte Artikel schließlich widmete sich dem Aspekt der *emotionalen* bzw. *identifikativen Integration* von Zuwanderern. Die Frage des Beitrags lautete, in welchem Zusammenhang die Religion von seit 2013 in Deutschland angekommen Geflüchteten mit den von ihnen vertretenen Geschlechterrollenbildern steht. Als Datengrundlage wurden die Ergebnisse der IAB-BAMF-SOEP-Befragung von Geflüchteten verwendet (Liebig et al. 2019). Zunächst werden *zwei* Erklärungsmechanismen zu den Zusammenhängen zwischen Religion und Geschlechterrollenbildern vorgestellt: *erstens* wurde argumentiert, dass mit einer höheren Religiosität generell eher traditionellere Geschlechterrollenbilder verbunden sind, was darauf zurückgeführt wird, dass viele Religionen Glaubensgrundsätze und normative Vorgaben zur Kontrolle und Regulierung von (weiblicher) Sexualität beinhalten, die sich förderlich auf die Herausbildung eines hierarchischen, patriarchalen Geschlechterrollenbild auswirken können. *Zweitens* wird argumentiert, dass der geschilderte Zusammenhang nicht universell vorhanden ist, sondern, vorwiegend auf den Islam zutrifft, da dieser in besonderer Weise patriarchale Normen transportiere, wobei zur Begründung in der Literatur zumeist auf eine traditionelle Stellung der Frau im Koran oder der Scharia verwiesen wird.

Die empirischen Befunde weisen im Einklang mit der bisherigen Forschung zunächst daraufhin, dass eine stärkere subjektive Religiosität tendenziell mit traditionelleren Geschlechterrollenbildern einhergeht. Zusätzlich zeigt sich, dass dieser Zusammenhang unter weiblichen Geflüchteten stärker ausgeprägt ist als unter den Männern. Die Unterschiede in den Geschlechterrollenbildern zwischen christlichen und muslimischen Geflüchteten sind hingegen lediglich marginal ausgeprägt und können unter Berücksichtigung weiterer soziodemographischer und migrationsbiographischer Kontrollvariablen nur in der Gruppe der hochreligiösen, muslimischen Männer beobachtet werden, die eher traditionelle Geschlechterrollenbilder befürworten. Der Effekt ist jedoch sehr gering muss vor allem vor dem Hintergrund betrachtet werden, dass die befragten Geflüchteten unabhängig von ihrer Religion oder ihrer ethnischen Herkunft überwiegend liberale Geschlechterrollenbilder vertreten.

²⁹ Siehe hierzu vor allem den entsprechenden Artikel der Süddeutschen Zeitung vom 26. April 2016: „*Religion spielt für Integration geringere Rolle als angenommen*“ (online verfügbar unter: <https://www.sueddeutsche.de/leben/studie-ueber-religioese-vielfalt-in-deutschland-gutachten-religion-spielt-fuer-integration-geringere-rolle-1.2968018>).

Bislang existiert für die Gruppe der Geflüchteten in Deutschland keine vergleichbare Forschung zur Rolle der Religion für Geschlechterrollenbilder. Auch generell fehlt es bislang an Arbeiten, die sich mit der Bedeutung von Religion für die Integrationsprozesse von Geflüchteten in Deutschland beschäftigen. Der dritte Artikel der vorliegende Dissertation ist damit also zunächst als Pionierarbeit zu verstehen und es bleibt abzuwarten, inwieweit die Ergebnisse durch zukünftige Forschungsarbeiten gestützt, erweitert oder möglicherweise auch widerlegt werden.

6.2 Diskussion und Ausblick

Betrachtet man die Ergebnisse aller drei Artikel zusammengenommen, so verdichten sich die Hinweise darauf, dass der Einfluss religiöser Aspekte auf die Integration von Zuwanderern in Deutschland (zumindest für die betrachteten Gruppen) nur gering ausfällt und daher in den Integrationsdiskursen der letzten Jahre eher überschätzt wurde. Blickt man vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse noch einmal zurück auf die im vorangegangenen Kapitel dargestellten Forschungslinien, so wird man feststellen, dass die meisten der theoretischen Argumente zum Zusammenhang zwischen Religion und Integration einer mikrofundierten, empirischen Überprüfung *nicht* standhalten. Die Brückenfunktion von Religion im Integrationsprozess, wie sie vor allem in der nordamerikanischen Forschungstradition zu finden ist, lässt sich für den deutschen Einwanderungskontext nicht beobachten. Lediglich der im ersten Artikel berichtete, geringe positive Effekt der religiösen Partizipation auf den Aufbau interethnischer Kontakte unter Muslimen weist in diese Richtung. Vieles spricht dafür, dass diese Brückenfunktion von Religionsgemeinschaften tatsächlich ein Spezifikum der US-amerikanischen Einwanderungsgesellschaft darstellt. Auf der anderen Seite – und das ist für die deutschsprachige Integrationsdebatte möglicherweise von größerer Relevanz – zeigen die Ergebnisse auch keine Hinweise auf eine integrationshemmende Wirkung von Religionsgemeinschaften im Allgemeinen und dem Islam im Speziellen. Der weitgehend fehlende Effekt religiöser Identitäten und Gemeinschaften stellt dabei vor allem die theoretischen Argumentationen zu ethnoreligiösen Parallelgesellschaften in Frage. Aber auch die starke Betonung von Religion als Integrationshindernis in europäischen Gesellschaften, wie sie im Rahmen der neueren Assimilationsforschung stattgefunden hat, erscheint vor dem Hintergrund der empirischen Befunde diskussionswürdig.

Die These einer möglichen Überschätzung des religiösen Aspekts im Integrationsgeschehen in Deutschland bzw. in Europa wird mittlerweile auch durch eine Reihe ähnlicher Studien zu verschiedenen Einwanderergruppen in europäischen Ländern, gestützt, die seit Beginn des Dissertationsvorhabens entstanden sind und teils weiter oben bereits detaillierter vorgestellt wurden: so zum Beispiel in Arbeiten zur Bedeutung von Religion für ethnische Disparitäten im Schul- und Ausbildungssystem (Carol und Schulz 2018; Fleischmann und Phalet 2011; Roth 2019); zum Aufbau sozialer Netzwerke und

interethnischer Beziehungen (Carol 2016; Leszczensky 2018; Reitz et al. 2009; Ma-liepaard und Schacht 2018); oder zur Teilhabe in der Zivilgesellschaft Engagement (Ohlendorf und Sinnemann 2017; McAndrew und Voas 2014). Lediglich im Bereich der Arbeitsmarktteilhabe wurde vereinzelt die Existenz eines „*muslim employment gap*“ diskutiert, demzufolge vor allem Migranten mit muslimischer Religionszugehörigkeit in Europa schlechtere Arbeitsmarktchancen aufweisen als Zuwanderer anderer Religionen (Beek und Fleischmann 2019; Connor und Koenig 2015, 2013; Sticks und Müssig 2013; Heath und Martin 2013; Koenig et al. 2016; Lindemann und Stolz 2018; Khattab 2009). Dabei ist jedoch noch nicht vollständig geklärt, ob dieser Befund ur-sächlich auf genuin religiöse Effekte zurückgeführt werden kann, oder es sich letztlich um einen Kompositionseffekt handelt, bedingt durch eine durchschnittlich schlechtere Ausstattung muslimischer Zuwanderer an aufnahmelandspezifischen Ressourcen in die-sen Ländern.

Alles in allem schließen sich die Ergebnisse der Dissertation an die Einschätzung des Sachverständigenrates deutscher Stiftungen für Integration und Migration an, der bereits im Jahr 2016 auf Basis der bis dato aktuellen Forschung zu dem Ergebnis kommt, dass Religion zwar durchaus einzelne Aspekte der Integration von Zuwanderern in Deutsch-land beeinflussen könne, ihre Effekte jedoch verglichen mit der öffentlichen Prominenz des Religionsthemas eher überschätzt werden (SVR 2016, 60f.). Die sich daran an-schließende Frage ist dann jedoch, *wie* sich dieser Widerspruch zwischen dem diskursi-ven Gewicht von Religion in Wissenschaft und Öffentlichkeit einerseits und den ledig-lich geringfügigen Effekten in bestehenden empirischen Studien andererseits auflösen lässt.

Eine naheliegende Antwort wäre, dass die Annahmen der eingangs diskutierten Säkula-risierungsthese trotz aller Kritik zumindest für den europäischen Kontext nach wie vor ihre Gültigkeit behalten haben. Demzufolge wären die Ergebnisse als Belege dafür zu deuten, dass Religion *tatsächlich* ihre handlungsleitende Relevanz für den Großteil der Menschen in modernen Gesellschaften verloren hat. In Deutschland wurde und wird diese These am stärksten von dem mittlerweile emeritierten Religionssoziologen Detlef Pollack vertreten, der in den letzten Jahren mit großer Vehemenz darauf hingewiesen hat, dass eine größere Sichtbarkeit von Religionen im öffentlichen Raum nicht darüber hinwegtäuschen sollte, dass der Relevanzverlust von Kirchen und Religionen vor allem in Deutschland stetig weiter fortschreitet (exemplarisch: Pollack und Rosta 2016). Da-gegen ließe sich jedoch einwenden, dass sich in allen drei Artikeln der Dissertation ge-zeigt hat, dass Religion für die betrachteten Zuwanderergruppen *durchaus* einen hohen Stellenwert in der Persönlichkeit einnimmt. Und auch andere Studien haben gezeigt, dass sich vor allem muslimische Einwanderer in Deutschland durch eine im Vergleich zur Mehrheitsbevölkerung hohe Religiosität auszeichnen, die auch im Zeit- und Genera-tionenverlauf erstaunlich stabil bleibt (Diehl und Koenig 2009, 2013; Jacob und Kalter 2013). Man muss also eher erklären, warum religiöse Aspekte in den existierenden em-pirischen Arbeiten einen so geringen Einfluss auf Integrationsprozesse ausüben, *obwohl*

die Religiosität zumindest für viele Einwanderergruppen einen vergleichsweise hohen Stellenwert im Alltag einnimmt. Die Ergebnisse ließen sich vor diesem Hintergrund eher im Sinne einer „Entkopplung“ von Religion und sozialem Handeln bzw. gesellschaftlicher Teilhabe interpretieren. Diese „Entkopplungsthese“ entspricht dabei dem Ansatz eines „*weak programs*“ der Kultur- und Religionssoziologie, demzufolge Vorsicht geboten ist, die explanatorische Kraft religiöser Aspekte zu überschätzen (vgl. hierzu zusammenfassend: Koenig und Wolf 2013, S. 11). Demnach könnte die Religiosität für Einwanderer zwar einen hohen persönlichen Stellenwert behalten, aber eher in einer „privatisierten“ (Knoblauch 1989) oder auch „symbolischen“ (Gans 1994) Form. Ähnlich wie schon von Esser (2006b) argumentiert wurde, wären religiöse Persönlichkeitseigenschaften dieser Entkopplungsthese folgend eher als Teil einer „horizontalen ethnischen Schichtung“ zu begreifen, die für (strukturelle) Integrationsprozesse nur in sehr begrenztem Maße relevant sind.

Darüber hinaus muss natürlich auch die Begrenztheit der verwendeten quantitativen Daten und Methoden berücksichtigt werden. Eines der größten Probleme bei der Analyse der integrativen oder desintegrativen Funktionen von Religion in Integrationsprozessen besteht in der Konfundierung der Faktoren Ethnie und Religion. Die existierenden Studien sind dadurch im Hinblick auf ihre externe Validität eingeschränkt, da vor allem bei Gruppenvergleichen letztlich nur Aussagen für einzelne ethno-religiöse Gruppen getroffen werden können, wie zum Beispiel „Muslime aus der Türkei in Deutschland“ oder „Muslime aus Pakistan in Großbritannien“, etc. (vgl. zu diesem Problem: Kogan et al. 2019, S. 4). Eine analytische Trennung von Ethnie und Religion würde einen Datensatz erfordern, dessen Design und Fallzahlen genügend religiöse Varianz innerhalb einzelner ethnischen Gruppen erlauben. Diese Datensätze sind bislang aber bislang rar (siehe aber zum Beispiel für Großbritannien: Heath und Martin 2013)

Darüber hinaus besteht in den vorhandenen quantitativen Datensätzen trotz einer Verbesserung innerhalb des letzten Jahrzehnts nach wie vor das Problem, dass Religion bzw. Religiosität nach wie vor nur über sehr wenige, basale Items operationalisiert wird (siehe zu einem Überblick über einige zentrale Datensätze: SVR 2016). Dadurch ist es bislang nur approximativ möglich, die theoretisch explizierten Kausalzusammenhänge auch tatsächlich empirisch zu testen. Am deutlichsten wird dies bei den aufgestellten Hypothesen über die integrativen oder desintegrativen Funktionen religiöser Gemeinden, Netzwerke oder Vereine. Die Operationalisierung theoretischer Mechanismen über die vergleichsweise grobe proxy-Variable der Häufigkeit des Besuchs religiöser Veranstaltungen kann hier lediglich einen ersten Anhaltspunkt zu den tatsächlichen Effekten bieten. Für eine genauere Überprüfung wären elaboriertere Forschungsdesigns erforderlich als sie in der survey-gestützten Integrationsforschung derzeit üblich sind. Dies mag auch die Diskrepanz der Ergebnisse der quantitativen Forschung zu den Resultaten qualitativer, ethnographischer Studien erklären, die in den letzten Jahren immer wieder auf die integrativen Funktionen von Religionsgemeinschaften für die Integration von Zuwanderern in Deutschland hingewiesen haben (exemplarisch: Nagel 2016, 2015; Elwert

2015). Ähnliches gilt auch für potenzielle Effekte religiös begründeter Diskriminierung, deren Nachweis experimentelle Studien erfordert, die bislang jedoch rar sind (siehe aber zum Beispiel: Adida et al. 2016; Koopmans et al. 2019).

Alles in allem ist es jedoch eher unwahrscheinlich, dass die methodischen Probleme der existierenden quantitativen Studien zu einer derart massiven Unterschätzung oder Suppression potenzieller Effekte zwischen Religion und Integration beigetragen haben. Auch wenn es also durchaus vereinzelte Effekte religiöser Aspekte auf Integrationsprozesse gibt, so ist der allgemeine Befund, der sich über die Mehrheit der Studien hinweg zeigt, und der auf eine Überschätzung religiöser Aspekte hindeutet, sicherlich nicht einzig als empirisches Artefakt zu interpretieren.

Natürlich bleiben auch am Ende dieser Arbeit noch viele Fragen offen. Integrationsprozesse müssen als nur langsame und über Generationen ablaufende Vorgänge aufgefasst werden. Bislang können die empirischen Studien jedoch meist nur kurze Zeitfenster von wenigen Jahren abbilden. Daher wird es die Aufgabe zukünftiger Forschungsarbeiten sein, mit geeigneten Längsschnittdaten auch potenzielle langfristige und intergenerationale Folgen religiöser Faktoren in Integrationsprozessen zu untersuchen. Auch wird es darum gehen müssen, mit geeigneten Forschungsdesigns Kausaleffekte strenger deduktiv prüfen zu können, als es auf Basis der zur Verfügung stehenden Daten in der vorliegenden Arbeit möglich war. Darüber hinaus bleibt die Rolle von religiösen Gemeinschaften, Vereinen und Organisationen sowie der Existenz und den Auswirkungen religiös begründeter Diskriminierung im Schulsystem oder auf dem Arbeitsmarkt nach wie vor noch zu wenig untersucht. Und nicht zuletzt werden gerade in Deutschland durch die Fluchtmigration der letzten Jahre neue Fragen zu den Zusammenhängen zwischen Religion und Integration aufgeworfen, die bislang durch die Forschung so gut wie nicht adressiert wurden.

Keine Forschungsarbeit sollte der Hybris verfallen, sämtliche Fragen zu einem Gegenstand allumfassend beantworten zu können. Und so soll auch die vorliegende Arbeit lediglich einige Mosaiksteine in das große Bild einfügen. Gleichzeitig konnten die Artikel in mancherlei Hinsicht Perspektiven für neue Forschungen und Diskussionen anstoßen, wie weiter oben gezeigt wurde. Das Ziel war es den vielen adhoc-Hypothesen und dem diskursiv überhöhten Gewicht zur Rolle von Religion für die Integration von Zuwanderern in Europa einige empirische Schlaglichter entgegenzusetzen, die im besten Fall zu einer Versachlichung des Diskurses beitragen können. Gerade die Soziologie sollte sich der Macht der Diskurse als eigenständigem und möglicherweise handlungsleitenden sozialen Tatbestand bewusst sein. Die Integrationsforschung ist aufgrund der geschilderten Ergebnisse gut beraten, die Effekte von Religion für die Integration von Zuwanderern in Deutschland nicht zu überschätzen und dadurch möglicherweise zu einer „Religionisierung“ sozioökonomischer Effekte beizutragen. Auch wenn religiöse Aspekte nicht völlig unbedeutend sind, so treten sie doch nach allem was derzeit bekannt ist hinter den integrativen Folgen von Sprachkenntnissen oder der Teilhabe am

Arbeitsmarkt oder Bildungssystem zurück. Oder um es zum Schluss noch einmal in den Worten Milton M. Gordons zu sagen:

“Structural assimilation, [...] rather than acculturation, is seen to be the keystone of the arch of assimilation.”

(Gordon 1964:81)

7 Literatur

- Adida, Claire, David Laitin und Marie-Anne Valfort. 2016. *Why Muslim integration fails in Christian-heritage societies*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
- Alanezi, Fawaz und Darren Sherkat. 2008. The Religious Participation of US Immigrants: Exploring Contextual and Individual Influences. *Social Science Research* 37: 844-855.
- Alba, Richard. 2005. Bright vs. Blurred Boundaries: Second- Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany and the U.S. *Ethnic & Racial Studies* 28: 20-49.
- Alba, Richard. 2008. Why We Still Need a Theory of Mainstream Assimilation. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48: 37-56.
- Alba, Richard, und Victor Nee. 2003. *Remaking the American mainstream. Assimilation and contemporary immigration*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Alba, Richard, Albert Raboteau, und Josh DeWind. 2009. *Immigration and Religion in America: Comparative and historical perspectives*. New York: New York University Press.
- Alba, Richard, Johann Handl, und Walter Müller. 1994. Ethnische Ungleichheit im deutschen Bildungssystem. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 46: 209-237.
- Alba, Richard, und Victor Nee. 1999. Rethinking assimilation theory for a new era of immigration. In *The handbook of international Migration: the American experience*, 137-160. New York: Russell Sage Foundation.
- Alexander, Amy, und Christian Welzel. 2011. Islam and Patriarchy: How Robust is Muslim Support for Patriarchal Values? *International Review of Sociology*, 21: 249-276.
- Alfermann, Dorothee. 1996. *Geschlechterrollen und geschlechtstypisches Verhalten*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Allison, Paul. 2009. *Fixed Effects Regression Models*. Thousand Oaks: Sage.
- Athenstaedt, Ursula, und Dorothee Alfermann. 2011. *Geschlechterrollen und ihre Folgen. Eine sozial-psychologische Betrachtung*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Aumüller, Jutta. 2009. *Assimilation*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Babka von Gostomski, Christian und Anja Sticks. 2008. Der Einfluss von Gelegenheitsstrukturen auf die Häufigkeit des Kontaktes von Zuwanderern mit Deutschen. In *Migration und städtischer Raum*, Hrsg. Felicitas Hillmann und Michael Windzio, 279-296. Opladen: Budrich.
- Bähr, Sebastian, Jonas Beste, und Claudia Wenzig. 2019. Arbeitsmarktintegration von geflüchteten Syrern und Irakern im SGB II: Gute Sprachkenntnisse sind der wichtigste Erfolgsfaktor. *IAB-Kurzbericht 05/2019*. Nürnberg: IAB.
- Baier, Dirk, Christian Pfeiffer, Susann Rabold, Julia Simonson, und Cathleen Kappes. 2010. Kinder und Jugendliche in Deutschland: Gewalterfahrungen, Integration, Medienkonsum. *Zweiter Bericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesministerium des Inneren und des KFN. Forschungsbericht Nr. 109*. Hannover: Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen e.V.
- BAMF - Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. 2014. *Migrationsbericht 2012*. Nürnberg: BAMF.

- BAMF - Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. 2017. *Das Bundesamt in Zahlen 2016. Asyl, Migration und Integration*. Nürnberg: BAMF.
- BAMF/BMI - Bundesamt für Migration und Flüchtlinge / Bundesministerium des Inneren. 2020. *Migrationsbericht 2018*. Nürnberg/Berlin: BAMF/BMI.
- Bankston, Carl L., und Min Zhou. 1995. Religious Participation, Ethnic Identification, and Adaptation of Vietnamese Adolescents in an Immigrant Community. *The Sociological Quarterly* 36: 523-534.
- Bankston, Carl L., und Min Zhou. 1998. *Growing up American. How Vietnamese children adapt to life in the United States*. New York: Russell Sage Foundation.
- Barrett, Brian. 2010. Religion and habitus: Exploring the relationship between religious involvement and educational outcomes and orientations among urban African American students. *Urban Education* 45: 448-479.
- Barth, Fredrik, Hrsg. 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Scandinavian university books. Bergen, London: Universitetsforl; Allen & Unwin.
- Bauböck, Rainer. 2018. The Crossing and Blurring of Boundaries in International Migration. Challenges for Social and Political Theory. In *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, Hrsg. Rainer Bauböck und John Rundell, 17-52: Routledge.
- Baumann, Martin und Kurt Salentin. 2006. Migrant Religiousness and Social Incorporation: Tamil Hindus from Sri Lanka in Germany. *Journal of Contemporary Religion* 21: 297-323.
- Baumann, Martin. 2000. *Migration - Religion - Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg: Diagonal-Verl.
- Baumann, Martin. 2004. Religion und ihre Bedeutung für Migranten. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 88: 250-263.
- Baumann, Martin. 2015. Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten: Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigranten in der Schweiz. In *Orte der Europäischen Religionsgeschichte*, Hrsg. Jürgen Mohn und Adrian Hermann, 503-523. Würzburg: ergon.
- Baumert, Jürgen, und Gundel Schümer. 2001. Familiäre Lebensverhältnisse, Bildungsbeteiligung und Kompetenzerwerb. In *PISA 2000: Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich*, Hrsg. Deutsches PISA-Konsortium, 323-407. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Becher, Inna, und Yasemin El-Menouar. 2014. *Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit*, Bd. 21. Stand: Dezember 2013. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Becker, Birgit, und David Reimer. 2010. *Vom Kindergarten bis zur Hochschule. Die Generierung von ethnischen und sozialen Disparitäten in der Bildungsbiographie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Becker, Rolf. 2011. Integration von Migranten durch Bildung und Ausbildung – theoretische Erklärungen und empirische Befunde. In *Integration durch Bildung*, Hrsg. Rolf Becker, 11-36. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Becker, Sascha O., und Ludger Wößmann. 2010. The effect of protestantism on education before the industrialization: Evidence from 1816 Prussia. *Economic Letters* 107: 224-228.
- Beek, Mirre, und Fenella Fleischmann. 2019. Religion and integration: does immigrant generation matter? The case of Moroccan and Turkish immigrants in the Netherlands. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38: 1-22.
- Behr, Harry Harun. 2008. Was hat Schule mit Allah zu tun? Anmerkungen zum statistisch erfassten Zusammenhang zwischen Religion und Bildung bei jungen muslimischen Erwachsenen im Alter zwischen 18 und 29 Jahren. In *Bertelsmann Religionsmonitor 2008: Muslimische Religiosität in Deutschland*, Hrsg. Bertelsmann Stiftung, 50-59. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Berger, Peter L. 1967. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- Berger, Peter L. 1973. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Berger, Peter L. 1999. The desecularization of the world. A global overview. In *The desecularization of the world : resurgent religion and world politics*. Washington, D.C: Ethics and Public Policy Center.
- Berry, John W. 1997. Immigration, Acculturation, and Adaption. *Applied Psychology: An International Review* 46: 5.34.
- Blau, Peter. M. 1994: *Structural Contexts of Opportunities*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Bock, Michael. 1999. Auguste Comte. In *Klassiker der Soziologie*, Hrsg. Dirk Käsler, 39-57. München: Beck.
- Boudon, Raymond, und Tom Burns. 1974. *The logic of sociological explanation*. Harmondsworth: Penguin.
- Breton, Raymond. 2012. *Different gods. Integrating non-Christian minorities into a primarily Christian society*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Brettfeld, Katrin, und Peter Wetzels. 2003. Junge Muslime in Deutschland. Eine kriminologische Analyse zur Alltagsrelevanz von Religion und Zusammenhängen von individueller Religiosität mit Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln. In *Islamismus. Texte zur Inneren Sicherheit*, Hrsg. Bundesministerium des Inneren, 261–316. Berlin.
- Brettfeld, Katrin, und Peter Wetzels. 2007. *Muslime 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 (Texte zur inneren Sicherheit)*. Berlin: Bundesministerium des Inneren.
- Brinkerhoff, Merlin B., und Marlene MacKie. 1985. Religion and Gender: A Comparison of Canadian and American Student Attitudes. *Journal of Marriage and the Family* 47:415-429.
- Bruce, Steve. 2002. *God is dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publ.
- Bruce, Steve. 2011. *Secularization. In defence of an unfashionable theory*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Brücker, Herbert, Nina Rother, Jürgen Schupp, Christian Babka von Gostomski, Axel Böhm, Tanja Fendel, Martin Friedrich, Marco Giesselmann, Elke Holst, Yuliya Kosyakova, Martin Kroh, Elisabeth Liebau, David Richter, Agnese Romiti, Diana Schacht, Jana A. Scheible, Paul Schmelzer, Manuel Siegert, Steffen Sirries, Parvati Trübswetter und Ehsan Vallizadeh. 2016. IAB-BAMF-SOEP-Befragung von Geflüchteten: Flucht, Ankunft in Deutschland und erste Schritte der Integration. *IAB-Kurzbericht 24/2016*. Nürnberg: IAB.
- Brücker, Herbert, Yuliya Kosyakova und Eric Schuß. 2020. Fünf Jahre seit der Fluchtmigration 2015: Integration in Arbeitsmarkt und Bildungssystem macht weitere Fortschritte. *IAB-Kurzbericht 04/2020*. Nürnberg: IAB.
- Brüderl, Josef. 2010: Kausalanalyse mit Paneldaten. In *Handbuch der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse*, Hrsg. Christoph Wolf und Henning Best, 963-994 Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Budyn, Stanislaw. 2011: Zur Geschichte der Polnischen Katholischen Mission in Deutschland. In *Polnische Einwanderung. Zur Geschichte und Gegenwart der Polen in Deutschland*, Hrsg. Basil Kerski und Krzysztof Ruchniewicz, 181-200. Osnabrück: Fibre.
- BAMF - Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. 2009. *Muslimisches Leben in Deutschland*. Nürnberg: BAMF.
- Byrne, Donn. 1971: *The Attraction Paradigm*. New York: Academic Press.

- Carol, Sarah. 2013: Intermarriage Attitudes among Minority and Majority Groups in Western Europe. The Role of Attachment to the Religious In-Group. *International Migration* 51: 67-83.
- Carol, Sarah, und Benjamin Schulz. 2018. Religiosity as a bridge or barrier to immigrant children's educational achievement? *Research in Social Stratification and Mobility* 55: 75-88.
- Carol, Sarah. 2016. Like Will to Like? Partner Choice among Muslim Migrants and Natives in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42: 261-276.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Casanova, José. 2006. Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus: Ein Vergleich zwischen der EU und den USA. *Leviathan* 34: 182-207.
- Casanova, José. 2015. *Europas Angst vor der Religion*. Wiesbaden: Berlin Univ. Press.
- Ceylan, Rauf. 2006. *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden.
- Chafetz, Janet Saltzman, und Helen R. Ebaugh. 2000. *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Lanham: AltaMira Press.
- Coleman, James S. 1990. *Foundations of social theory*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Comte, Auguste. 1844. *Discours Sur L'Esprit Positif*. Paris: Carilian-Goeury et Dalmont; Fain Et Thunot.
- Connor, Phillip. 2013. Introduction. In *Incorporating Faith: Religion and Immigrant Incorporation in the West*, Hrsg Phillip Connor, 1-7. Special Issue, *International Migration* 51.
- Connor, Phillip. 2014. *Immigrant faith. Patterns of immigrant religion in the United States, Canada, and Western Europe*. New York: New York Univ. Press.
- Connor, Phillip, und Matthias Koenig. 2013. Bridges and Barriers: Religion and Immigrant Occupational Attainment across Integration Contexts. *International Migration Review* 47: 3-38.
- Connor, Phillip, und Matthias Koenig. 2015. Explaining the Muslim employment gap in Western Europe: individual-level effects and ethno-religious penalties. *Social Science Research* 49: 191-201.
- Darnell, Alfred, und Darren E. Sherkat. 1997. The impact of protestant fundamentalism on educational attainment. *American Sociological Review* 62: 306-315.
- Diefenbach, Heike. 2009. Der Bildungserfolg von Schülern mit Migrationshintergrund im Vergleich zu Schülern ohne Migrationshintergrund. In *Lehrbuch der Bildungssoziologie*, Hrsg. Rolf Becker, 449-473. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Diefenbach, Heike. 2010a. Bildungschancen und Bildungs(miss)erfolg von ausländischen Schülern oder Schülern aus Migrantenfamilien im System schulischer Bildung. In *Bildung als Privileg. Erklärungen und Befunde zu den Ursachen der Bildungsungleichheit*, Hrsg. Rolf Becker und Wolfgang Lauterbach, 221-245. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Diefenbach, Heike. 2010b. *Kinder und Jugendliche aus Migrantenfamilien im deutschen Bildungssystem. Erklärungen und empirische Befunde*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Diehl, Claudia, und Matthias Koenig. 2013: God Can Wait – New Migrants in German Between Early Adaptions and Religious Reorganization. *International Migration* 51: 8-22.
- Diehl, Claudia, M. Gijsberts, A. Güveli, Matthias Koenig, Cornelia Kristen, Marcel Lubbers, Frances McGinnity, Peter Mühlau, Lucinda Platt, und Frank van Tubergen, 2015: *Causes and Consequences of Socio-Cultural Integration Processes among New Immigrants in Europe (SCIP)*. GE-SIS Datenarchiv, Köln. ZA9988 Datenfile.
- Diehl, Claudia, Christian Hunkler, und Cornelia Kristen, Hrsg. 2016. *Ethnische Ungleichheiten im Bildungsverlauf. Mechanismen, Befunde, Debatten*. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Diehl, Claudia, Matthias Koenig, und Kerstin Ruckdeschel. 2009. Religiosity and gender equality: comparing natives and Muslim migrants in Germany. *Ethnic and Racial Studies* 32: 278-301.
- Diehl, Claudia, und Matthias Koenig. 2009. Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche. *Zeitschrift für Soziologie* 38: 300-319.
- Diehl, Claudia, und Patrick Fick. 2016. Ethnische Diskriminierung im deutschen Bildungssystem. In *Ethnische Ungleichheiten im Bildungsverlauf*, Hrsg. Claudia Diehl, Christian Hunkler und Cornelia Kristen, 243-286. Wiesbaden: Springer VS.
- Döbert, Hans, Eckhard Klieme, und Wendelin Sroka. 2004. *Conditions of school performance in seven countries. A quest for understanding the international variation of PISA results*. Münster: Waxmann.
- Dollmann, Jörg, Konstanze Jacob, und Frank Kalter. 2014. *Examining the diversity of youth in Europe. A classification of generations and ethnic origins using CILS4EU data (Technical Report)*. Arbeitspapiere. Mannheim: Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Alcan.
- Durkheim, Émile. 1994. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Bd. 1125. Erste Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eckes, Thomas. 2008. Geschlechterstereotype: Von Rollen, Identitäten und Vorurteilen. In *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*, Hrsg. Ruth Becker und Beate Kortendiek, 171-182. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Verlagsgesellschaft.
- Elwert, Frederik. 2015. *Religion als Ressource und Restriktion im Integrationsprozess. Eine Fallstudie zu Biographien freikirchlicher Russlanddeutscher*. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Elwert, Georg. 1982. Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34: 717-731.
- Esser, Hartmut. 1990. Interethnische Freundschaften. In *Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie*, Hrsg. Hartmut Esser und Jürgen Friedrichs, 185-206. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Esser, Hartmut. 1980. *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten; eine handlungstheoretische Analyse*. Darmstadt: Luchterhand.
- Esser, Hartmut. 1991. *Alltagshandeln und Verstehen. Zum Verhältnis von erklärender und verstehender Soziologie am Beispiel von Alfred Schütz und "Rational Choice"*. Tübingen: Mohr.
- Esser, Hartmut. 1999. *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. 3. Aufl. Frankfurt/M.: Campus.
- Esser, Hartmut. 2001. *Integration und ethnische Schichtung*, Bd. 40. Mannheim: MZES.
- Esser, Hartmut. 2006a. *Sprache und Integration. Die sozialen Bedingungen und Folgen des Spracherwerbs von Migranten*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Esser, Hartmut. 2006b. Strukturelle Assimilation und ethnische Schichtung. In *Interdisziplinäre Jugendforschung. Jugendliche zwischen Familie, Freunden und Feinden*, Hrsg. Angela Ittel und Hans Merckens, 89-104. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Esser, Hartmut. 2008. Assimilation, ethnische Schichtung oder selektive Akkulturation? Neuere Theorien der Eingliederung von Migranten und das Modell der intergenerationalen Integration. In *Stand, Herausforderungen und Perspektiven der empirischen Migrationsforschung. Sonderheft 48/2008 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Hrsg. Frank Kalter- 81-107. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Fagan, Patrick 2010. *Religious practice and educational attainment*. Washington DC: Family Research Council.
- Feld, Scott L. 1981. The Focused Organization of Social Ties. *American Journal of Sociology* 86: 1015-1035.
- Fick, Patrick, Thomas Wöhler, Claudia Diehl, und Thomas Hinz. 2014. *Integration gelungen? Die fünf größten Zuwanderergruppen in Baden-Württemberg im Generationenvergleich. Ergebnisse einer Mehrthemenbefragung im Auftrag des Ministeriums für Integration Baden-Württemberg*. Stuttgart.
- Fleischmann, Fenella, Patrick Deboosere, Karel Neels, und Karen Phalet. 2013. From ethnic capital to ethnic educational inequality: How family and co-ethnic neighbourhood resources affect second-generation attainment in Belgium. *European Sociological Review* 29: 1239-1250.
- Fleischmann, Fenella, und Karen Phalet. 2011. Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: a comparative analysis across four capital cities. *Ethnic and Racial Studies* 42: 1-22.
- Fleischmann, Fenella. 2011. *Second-generation Muslims in European societies. Comparative perspectives on education and religion*. Dissertation, University of Leuven.
- Foley, Michael und Dean Hoge, 2007: *Religion and the New Immigrants: How Faith Communities Form our Newest Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Foner, Nancy, und Richard Alba. 2008. Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? *International Migration Review* 42: 360-392.
- Gans, Herbert J. 1994. Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: Towards a comparison of ethnic and religious acculturation. *Ethnic and Racial Studies* 17: 577-592.
- Gebhardt, Markus, Dominique Rauch, Julia Mang, Christine Sälzer, und Petra Stanat. 2013. Mathematische Kompetenzen von Schülerinnen und Schülern mit Zuwanderungshintergrund. In *PISA 2012. Fortschritte und Herausforderungen in Deutschland*, Hrsg. Manfred Prenzel, Christine Sälzer, Eckhard Klieme, und Olaf Köller, 275-308. Münster: Waxmann.
- Glanville, Jennifer L., David Sikkink, und Edwin I. Hernández. 2008. Religious involvement and educational outcomes: The role of social capital and extracurricular participation. *The Sociological Quarterly* 49: 105-138.
- Glas, Saskia, Niels Spierings, Marcel Lubbers, und Peer Scheepers. 2019. How Politics Shape Support for Gender Equality and Religiosity's Impact in Arab Countries. *European Sociological Review* 35: 299-315.
- Glock, Charles Y. 1962. On the Study of Religious Commitment. *Religious Education* 57: 98-110.
- Goldberg, Andreas, Halm, Dirk und Faruk Sen. 2004. *Die deutschen Türken*. Münster: Lit.
- Gomolla, Mechthild, und Frank-Olaf Radtke. 2009. *Institutionelle Diskriminierung: Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gordon, Milton. 1964: *Assimilation in American life. The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Graf, Friedrich Wilhelm. 2004. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Granovetter, Mark S. 1973. The strength of weak ties. *The American journal of sociology*: 78: 1360-1380.
- Greeley, Andrew M. 1997. Coleman revisited: Religious structures as a source of social capital. *The American Behavioral Scientist* 40: 587-594.
- Gresser, Anne, und Diana Schacht. 2015: *SCIP Survey – Methodological Report*. Konstanz.

- Habermas, Jürgen. 2001. *Glauben und Wissen. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 14.10.2001*. Dokumente // KNA, Katholische Nachrichten-Agentur.
- Hackett, Conrad, und Brian Grim. 2012. *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups of 2010*. Washington D.C.
- Halm, Dirk, Martina Sauer, Jana Schmidt und Anja Stichs. 2012. *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*. Nürnberg, Essen: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge & Zentrum für Türkeistudien.
- Han, Petrus. 2005. *Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, politische Konsequenzen, Perspektiven*, 2., überarb. und erw. Aufl. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Hans, Silke. 2010. *Assimilation oder Segregation? Anpassungsprozesse von Einwanderern in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden.
- Hans, Silke. 2016. Theorien der Integration von Migranten – Stand und Entwicklung. In *Einwanderungsgesellschaft Deutschland*, Hrsg. Heinz U. Brinkmann und Martina Sauer, 23-50. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Haug, Sonja, und Sonja Pointner. 2007. Soziale Netzwerke, Migration und Integration. In *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen*, Hrsg. Axel Franzen und Markus Freitag, 367-396. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Haug, Sonja. 2003. Interethnische Freundschaftsbeziehungen und soziale Integration. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55: 716-736.
- Haug, Sonja. 2005. Interethnische Kontakte, Homogenität und Multikulturalität der Freundesnetzwerke. In *Aspekte der Integration*, Hrsg. Sonja Haug und Claudia Diehl, 251-276. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Heath, Anthony, und Jean Martin. 2013. Can Religious Affiliation Explain ‚Ethnic‘ Inequalities in the Labour Market? *Ethnic and Racial Studies* 36: 1005-27.
- Heath, Anthony F., Catherine Rethon, und Elina Kilpi. 2008. The second generation in Western Europe: Education, unemployment and occupational attainment. *Annual Review of Sociology* 34: 211-236.
- Heckmann, Friedrich. 1981. *Die Bundesrepublik, ein Einwanderungsland? Zur Soziologie der Gastarbeiterbevölkerung als Einwandererminorität*. Stuttgart: Klett/Cotta.
- Heckmann, Friedrich. 1992. *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Enke.
- Hedström, Peter. 2005. *Dissecting the social. On the principles of analytical sociology*. Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press.
- Helbig, Marcel, und Thorsten Schneider. 2014. *Auf der Suche nach dem katholischen Arbeitermädchen vom Lande. Religion und Bildungserfolg im regionalen, historischen und internationalen Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Helbling, Marc, und Richard Traunmüller. 2018. What is Islamophobia? Disentangling Citizens' Feelings Toward Ethnicity, Religion and Religiosity Using a Survey Experiment. *British Journal of Political Science* 52: 1-18.
- Heller, Kurt A., und Christoph Perleth. 2000. *Kognitiver Fähigkeitstest für 4. Bis 12. Klassen. Revision. KFT 4-12+R*. Göttingen: Hogrefe.
- Herberg, Will. 1960. *Protestant, Catholic, Jew. An essay in American religious sociology*. New ed., compl. rev. Garden City: Anchor Bks.
- Hidalgo, Oliver, und Gert Pickel. 2019. Einleitung. In *Flucht und Migration in Europa. Politik und Religion*, Hrsg. Oliver Hidalgo und Gert Pickel, 1-17. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

- Hirschman, Charles. 2004. The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *International Migration Review* 38: 1206–1233.
- Hoffmann-Nowotny, Hans Joachim, und Peter Heintz. 1973. *Soziologie des Fremdarbeiterproblems. Eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz*. Stuttgart: Enke.
- Huber, Stefan. 2003. Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität, Bd. 9. Opladen: Leske + Budrich.
- Inglehart, Ronald, und Pippa Norris. 2003a. *Rising tide. Gender equality and cultural change around the world*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Inglehart, Ronald, und Pippa Norris. 2003b. The True Clash of Civilizations. *Foreign Policy* 135: 62-70.
- Jacob, Konstanze, und Frank Kalter. 2013. Intergenerational Change in Religious Salience Among Immigrant Families in Four European Countries. *International Migration* 51: 38-56.
- Jacobsen, Jannes, Julius Klikar, und Jürgen Schupp. 2017. *Scales Manual IAB-BAMF-SOEP Survey of Refugees in Germany – revised version*. SOEP Survey Papers 475: Series C. Berlin.
- Janßen, Andrea, und Ayça Polat. 2006. Soziale Netzwerke türkischer Migrantinnen und Migranten. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1-2/2006: 11-17.
- Jeynes, William H. 2003. The effects of religious commitment on the academic achievement of urban and other children. *Education and Urban Society* 36: 44-62.
- Johnson, Matthew C., und Robert G. Morris. 2008. The moderating effects of religiosity on the relationship between stressful life events and delinquent behavior. *Journal of Criminal Justice* 36: 486-494.
- Jungbauer-Gans, Monika. 2004. Einfluss des sozialen und kulturellen Kapitals auf die Lesekompetenz: Ein Vergleich der PISA 2000-Daten aus Deutschland, Frankreich und der Schweiz. *Zeitschrift für Soziologie* 33: 375-397.
- Kalmijn, Matthijs, 1998: Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns and Trends. *Annual Review of Sociology* 24: 395-421.
- Kalter, Frank, Anthony F. Heath, Miles Hewstone, Jan O. Jonsson, Matthijs Kalmijn, Irena Kogan und Frank van Tubergen. 2016. *Children of Immigrants Longitudinal Survey in Four European Countries (CILS4EU)*. Full version. Data file for on-site use. Köln.
- Kalter, Frank, Nadia Granato und Cornelia Kristen. 2011. Die strukturelle Assimilation der zweiten Migrantengeneration in Deutschland. Eine Zerlegung gegenwärtiger Trends. In *Integration durch Bildung. Bildungserwerb von jungen Migranten in Deutschland*, Hrsg. Rolf Becker, 275-288. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kalter, Frank. 2008. Stand, Herausforderungen und Perspektiven der empirischen Migrationsforschung. In *Migration und Integration, Sonderheft 48/2008 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Hrsg. Frank Kalter, 11-36. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin, und Halit Öztürk. 2007. Erziehung und Aufwachsen junger Muslime in Deutschland. Islamisches Erziehungsideal und empirische Wirklichkeit in der Migrationsgesellschaft. In *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*, Hrsg. Hans- Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, 157–172. Opladen: Budrich.
- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin. 2000. *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Frankfurt a. M.: IKO.
- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin. 2007. Zur Interdependenz von Religion und Bildung am Beispiel muslimischer Jugendlicher in Deutschland. In *Perspektiven der Bildung. Kinder und Jugendliche in formellen, nicht-formellen und informellen Bildungsprozessen*, Hrsg. Marius Haring, Carsten Rohlf und Christian Palentien, 81-97. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Keckes, Robert, und Christof Wolf. 1993. Christliche Religiosität: Konzepte, Indikatoren, Meßinstrumente. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 45: 270-287.
- Keckes, Robert, und Christof Wolf. 1996. *Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen*. Opladen: Leske + Budrich.
- Khattab, Nabil. 2009. Ethno-religious Background as a Determinant of Educational and Occupational Attainment in Britain. *Sociology* 43: 304-322.
- Khoudja, Yassine, und Fenella Fleischmann. 2015. Ethnic Differences in Female Labour Force Participation in the Netherlands: Adding Gender Role Attitudes and Religiosity to the Explanation. *European Sociological Review* 31: 91-102.
- Kivisto, Peter. 2014. *Religion and immigration: Migrant faiths in North America and Western Europe*. Hoboken: Wiley.
- Klieme, Eckhard. 2010. *PISA 2009: Bilanz nach einem Jahrzehnt*. Münster: Waxmann.
- Knöbl, Wolfgang. 2007. *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Knoblauch, Hubert. 1989. Das unsichtbare neue Zeitalter: "New Age", privatisierte Religion und kulturelles Milieu. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 504-525.
- Koenig, Matthias. 2009: Religiosität in laizistischen Staaten Europas: Frankreich und die Türkei. In *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Hrsg. Bertelsmann Stiftung, 387-409. Gütersloh: Bertelsmann.
- Koenig, Matthias, Mieke Maliepaard, und Ayse Güveli. 2016. Religion and new immigrants' labor market entry in Western Europe. *Ethnicities* 16: 213-235.
- Koenig, Matthias, und Christof Wolf. 2013. Religion und Gesellschaft – Aktuelle Perspektiven. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65: 1-23.
- Koenig, Matthias. 2005. Incorporating Muslim migrants in western nation states – a comparison of the United Kingdom, France, and Germany. *Journal of International Migration and Integration* 6: 219-234.
- Koenig, Matthias. 2011. Jenseits der Säkularisierungstheorie? Zur Auseinandersetzung mit Charles Taylor. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63: 649-673.
- Kogan, Irena, Eric Fong, und Jeffrey Reitz. 2019. Religion and integration among immigrant and minority youth. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 107 :1-16.
- Kokkonen, Andrej, Peter Esaiasson, und Mikael Gilljam, 2015: Diverse Workplaces and Interethnic Friendship Formation – A Multilevel Comparison across 21 OECD Countries. *Journal of Ethnic & Migration Studies* 41: 284-305.
- Koopmans, Ruud, Susanne Veit, und Ruta Yemane. 2019. Taste or statistics? A correspondence study of ethnic, racial and religious labour market discrimination in Germany. *Ethnic and Racial Studies* 42: 233-252.
- Korteweg, Anna, und Gökçe Yurdakul. 2009. Islam, gender, and immigrant integration: boundary drawing in discourses on honour killing in the Netherlands and Germany. *Ethnic and Racial Studies* 32: 218-238.
- Krampen, Cornelia. 2005. *Zuwanderung aus Polen und die katholische Kirche in Bremen. Migration und Religion in der modernen Gesellschaft*. Hamburg: Kovac.
- Kretschmer, David. 2018. Explaining differences in gender role attitudes among migrant and native adolescents in Germany: intergenerational transmission, religiosity, and integration. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44: 2197-2218.

- Kristen, Cornelia, und Jörg Dollmann. 2010. Sekundäre Effekte der ethnischen Herkunft Kinder aus türkischen Familien am ersten Bildungsübergang. In *Vom Kindergarten bis zur Hochschule. Die Generierung von ethnischen und sozialen Disparitäten in der Bildungsbiographie*, Hrsg. Birgit Becker und David Reimer, 117-144. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kristen, Cornelia, und Nadia Granato. 2007. The educational attainment of the second generation in Germany: Social origins and ethnic inequality. *Ethnicities* 7: 343-366.
- Kristen, Cornelia. 2002. Hauptschule, Realschule oder Gymnasium? Ethnische Unterschiede am ersten Bildungsübergang. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 54: 534-552.
- Kroh, Martin, Herbert Brücker, Simon Kühne, Elisabeth Liebau, Jürgen Schupp, Manuel Siegert, und Parvati Trübswetter. 2016. Das Studiendesign der IAB-BAMF-SOEP-Befragung von Geflüchteten. *SOEP Survey Papers 365: Series C*. Berlin: DIW/SOEP.
- Kroneberg, Clemens. 2008. Ethnic communities and school performance among the new second generation in the United States: Testing the theory of segmented assimilation. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 620: 138-160.
- Kühne, Simon, Jannes Jacobsen und Martin Kroh. 2019. Sampling in Times of High Immigration: The Survey Process of the IAB-BAMF-SOEP Survey of Refugees. *Survey Methods: Insights from the Field*. Online verfügbar unter: <https://surveyinsights.org/?p=11416>.
- Lamont, Michèle, und Virág Molnár. 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology* 28: 167-195.
- Lazarsfeld, Paul, und Robert Merton. 1954. Friendship as a Social Process: a Substantive and Methodological Analysis. In *Freedom and Control in Modern Society*, Hrsg. Morroe Berger, 18-66. New York: Van Nostrand.
- Leibold, Jürgen, Steffen Kühnel, und Wilhelm Heitmeyer. 2006: Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik? *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1-2/2006: 3-10.
- Leibold, Jürgen. 2010. Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile. In *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Hrsg. Gerald Schneiders, 149-158. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Leidinger, Friedrich. 2005: Integration von polnischen Migranten in Deutschland. In *Migration und seelische Gesundheit*, Hrsg. Hans-Jörg Assion, 83-90. Heidelberg: Springer.
- Lenski, Gerhard. 1961. *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. Garden City: Doubleday.
- Leszczensky, Lars. 2018. (K)eine Frage der Religion? *Zeitschrift für Soziologie* 47: 119-133.
- Liebig, Stefan, Jürgen Schupp, Herbert Brücker, Martin Kroh, Renate Leistner-Rocca, Jan Goebel, Nina Rother, Charlotte Bartels, Alexandra Fedorets, Andreas Franken, Marco Giesselmann, Markus Grabka, Jannes Jacobsen, Selin Kara, Peter Krause, Hannes Kröger, Elisabeth Liebau, Maria Metzinger, Janine Napieraj, Jana Nebelin, Lisa Pagel, David Richter, Diana Schacht, Paul Schmelzer, Christian Schmitt, Daniel Schnitzlein, Carsten Schröder, Rainer Siegers, Manuel Siegert, Parvati Trübswetter, Ehsan Vallizadeh, Knut Wenzig, Stefan Zimmermann, Institut Für Arbeitsmarkt-Und Berufsforschung (IAB), Bundesamt Für Migration Und Flüchtlinge (BAMF) und Deutsches Institut Für Wirtschaftsforschung (DIW Berlin). 2019. *IAB-BAMF-SOEP-Befragung Geflüchteter 2017*.
- Liedhegener, Antonius. 2019. Keine Integration ohne Religion. In *Flucht und Migration in Europa. Politik und Religion*, Hrsg. Oliver Hidalgo und Gert Pickel, 69-99. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Lindemann, Anaïd, und Jörg Stolz. 2018. The Muslim Employment Gap, Human Capital, and Ethno-Religious Penalties: Evidence from Switzerland. *Social Inclusion* 6: 151-161.
- Lindsey, Linda L. 2015. *Gender Roles. A Sociological Perspective*. Abingdon, Oxon: Taylor and Francis.

- Lorenz, Georg, Sarah Gentrup, Cornelia Kristen, Petra Stanat, und Irena Kogan. 2016. Stereotype bei Lehrkräften? Eine Untersuchung systematisch verzerrter Lehrererwartungen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 68: 89-111.
- Luhmann, Niklas. 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maliepaard, Mieke, und Diana Schacht. 2018. The relation between religiosity and Muslims' social integration: a two-wave study of recent immigrants in three European countries. *Ethnic and Racial Studies* 41: 860-881.
- Martinovic, Borja, Frank Van Tubergen und Ineke Maas. 2011. Acquisition of Cross-Ethnic Friends by Recent Immigrants in Canada: A Longitudinal Approach. *International Migration Review* 45: 460-488.
- Massengill, Rebekah Peeples. 2008. Educational attainment and cohort change among conservative protestants. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47: 545-562.
- Mayrl, Damon, und Freeden Oeur. 2009. Religion and higher education: Current knowledge and directions for future research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48: 260-275.
- McAndrew, Siobhan, und David Voas. 2014. Immigrant generation, religiosity and civic engagement in Britain. *Ethnic and Racial Studies* 37: 99-119.
- McGoldrick, Dominic. 2006. *Human rights and religion. The Islamic headscarf debate in Europe*. Oxford: Hart.
- McPherson, Miller, Lynn Smith-Lovin, und James Cook. 2001. Birds of a Feather: Homophily in Social Networks. *Annual Review of Sociology* 27: 415-44.
- Müller, Andrea, und Petra Stanat. 2006. Schulischer Erfolg von Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund. Analysen zur Situation von Zuwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion und aus der Türkei. In *Herkunftsbedingte Disparitäten im Bildungswesen: Differenzielle Bildungsprozesse und Probleme der Verteilungsgerechtigkeit. Vertiefende Analysen im Rahmen von PISA 2000*, Hrsg. Jürgen Baumert, Petra Stanat und Rainer Watermann, 221-255. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mullins, Mark. 1987. The life-cycle of ethnic churches in sociological perspective. *Japanese Journal of Religious Studies* 14: 321-334.
- Müssig, Stephanie, und Anja Stichs. 2012: Der Einfluss des Besuchs religiöser Veranstaltungen auf die soziale Integration von christlichen und muslimischen Migranten der ersten Generation. In *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*, Hrsg. Detlef Pollack, Ingrid Tucci und Hans-Georg Ziebertz. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nagel, Alexander-Kenneth. 2012. *Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*. Bielefeld: transcript.
- Nagel, Alexander-Kenneth. 2015. *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*. Bielefeld: transcript.
- Nagel, Alexander-Kenneth. 2016. Religiöse Migrantenorganisationen als soziale Dienstleister. *Soziale Passagen* 8: 81-97.
- Nauck, Bernhard. 1985. *Arbeitsmigration und Familienstruktur. Eine Analyse der mikrosozialen Folgen von Migrationsprozessen*. Frankfurt am Main: Campus.
- Nauck, Bernhard. 2011. Kulturelles und soziales Kapital als Determinanten des Bildungserfolgs bei Migranten? In *Integration durch Bildung. Bildungserwerb von jungen Migranten in Deutschland*, Hrsg. Rolf Becker, 71-93. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften..
- Norris, Pippa, und Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- Nussbaum, Martha C. 2012. *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- OECD – Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, 2014: *International Migration Outlook 2014*. OECD Publishing.
- Ohlendorf, David, und Maria Sinnemann. 2017. Religiöse Motive als Antrieb zu freiwilligem Engagement? In *Impulse der Reformation*, Hrsg. Ansgar Klein und Olaf Zimmermann, 153-163. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Ohlendorf, David. 2015. Die Entstehung interethnischer Kontakte von Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland – eine Frage der Religion? *Zeitschrift für Soziologie* 44:348-365.
- Ohlendorf, David, Matthias Koenig und Claudia Diehl. 2017. Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext – Theoretische Argumente, empirische Befunde und offene Fragen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69: 561-591.
- Park, Robert Ezra, und Ernest W. Burgess. 1922. *Introduction to the science of sociology*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Park, Robert Ezra. 1950. *Race and culture, Bd. 1*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Petermann, Soeren. 2014. Neighbourhoods and Municipalities as Contextual Opportunities for Interethnic Contact. *Urban Studies* 51: 1214-1235.
- Pettigrew, Thomas. 1998. Intergroup contact theory. *Annual review of psychology* 49: 65-85.
- Pickel, Gert, und Susanne Pickel. 2019. Der „Flüchtling“ als Muslim – und unerwünschter Mitbürger? In *Flucht und Migration in Europa. Politik und Religion*, Hrsg. Oliver Hidalgo und Gert Pickel, 279-323. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Pickel, Gert. 2010. Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im Europäischen Vergleich. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62: 219-246.
- Pollack, Detlef, und Gergely Rosta. 2015. *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Pollack, Detlef, und Olaf Müller. 2013. *Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Pollack, Detlef. 1995. Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3: 163-190.
- Pollack, Detlef. 2014. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in ausgewählten Ländern Europas: Erste Beobachtungen. In *Grenzen der Toleranz*, Hrsg. Detlef Pollack, Olaf Müller, Gergely Rosta, Nils Friedrichs und Alexander Yendell, 13-34. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Pollack, Detlef. 2018. Probleme der Definition von Religion. In *Handbuch Religionssoziologie*, Hrsg. Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero, 17-50. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Portes, Alejandro, und Rubén Rumbaut. 2001. *Legacies. The story of the immigrant second generation*. New York, Berkeley, Calif.: Russell Sage Foundation; University of California Press.
- Portes, Alejandro, und Rubén Rumbaut. 2006. *Immigrant America. A portrait*. 3rd ed., rev., expanded, and updated. Berkeley: Univ. of California Press.
- Price, Anne. 2015. How national structures shape attitudes toward women's right to employment in the Middle East. *International Journal of Comparative Sociology* 56: 408-432.
- Read, Jen'nan. 2003. The Sources of Gender Role Attitudes among Christian and Muslim Arab-American Women. *Sociology of Religion* 64: 207-222.

- Regnerus, Mark 2000. Shaping school success: Religious socialization and educational outcomes in urban public schools. *Journal for the Scientific Study of Religion* 39: 363-370.
- Regnerus, Mark, und Glen Elder. 2003. Staying on track in school: Religious influences in high- and low-risk settings. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42: 633-649.
- Reitz, Jeffrey, Rupa Banerjee, Mai Phan und Jordan Thompson. 2009. Race, Religion, and the Social Integration of New Immigrant Minorities in Canada. *International Migration Review* 43: 695-726.
- Riesebrodt, Martin. 2001. *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*. München: Beck.
- Rippl, Susanne. 2008. Zu Gast bei Freunden? Fremdenfeindliche Einstellungen und interethnische Freundschaften im Zeitverlauf. In *Migration und Integration*, Hrsg. Frank Kalter, 488-512. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften..
- Rivera, Mark, Sara Soderstrom, und Brian Uzzi. 2010. Dynamics of Dyads in Social Networks: Assortative, Relational & Proximity Mechanisms. *Annual Review of Sociology* 36: 91-115.
- Röder, Antje, und Peter Mühlau. 2014. Are They Acculturating? Europe's Immigrants and Gender Egalitarianism. *Sociology* 92: 899-928.
- Röder, Antje. 2014. Explaining religious differences in immigrants' gender role attitudes: the changing impact of origin country and individual religiosity. *Ethnic and Racial Studies* 37: 2615-2635.
- Roth, Tobias. 2019. The role of religion, religiousness and religious participation in the school-to-work transition in Germany. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 45: 1-23.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration. 2016. Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Berlin: Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) GmbH.
- Salentin Kurt. 2004 Ziehen sich Migrantinnen in "ethnische Kolonien" zurück? In *Migrationsreport 2004. Fakten - Analysen – Perspektiven*, Hrsg. Klaus Bade, Michael Bommes, und Rainer Münz, 97-116. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Salikutluk, Zerrin, und Stefanie Heyne. 2014. Wer ist tatsächlich benachteiligt? Die Wirkung traditioneller Geschlechterrollen auf schulische Leistungen und elterliche Aspirationen in deutschen und türkischen Familien. *Zeitschrift für Soziologie* 43: 421-440.
- Sammet, Kornelia. 2017. Religion, Geschlechterordnungen und Generativität. In *Religion und Geschlechterordnungen*, Hrsg. Kornelia Sammet, Friederike Benthaus-Apel und Christel Gärtner, 49-78. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Sander, William. 2010. Religious background and educational attainment: The effects of Buddhism, Islam, and Judaism. *Economics of Education Review* 29: 489-494.
- Schacht, Diana, Cornelia Kristen, und Ingrid Tucci. 2014. Interethnische Freundschaften in Deutschland. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 66: 445-458.
- Scheible, Jana, und Fenella Fleischmann. 2013. Gendering Islamic Religiosity in the Second Generation. *Gender & Society* 27: 372-395.
- Schiffauer, Werner. 2004. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs - ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration. In *Migrationsreport 2004. Fakten - Analysen – Perspektiven*, Hrsg. Klaus Bade, Michael Bommes, und Rainer Münz, 67-96. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Schnabel, Landon. 2016. Religion and Gender Equality Worldwide: A Country-Level Analysis. *Social Indicators Research* 129: 893-907.
- Schneider, Thorsten, und Julia Dohrmann. 2015. Religion und Bildungserfolg in Westdeutschland unter besonderer Berücksichtigung von Diasporaeffekten. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 67: 293-320.

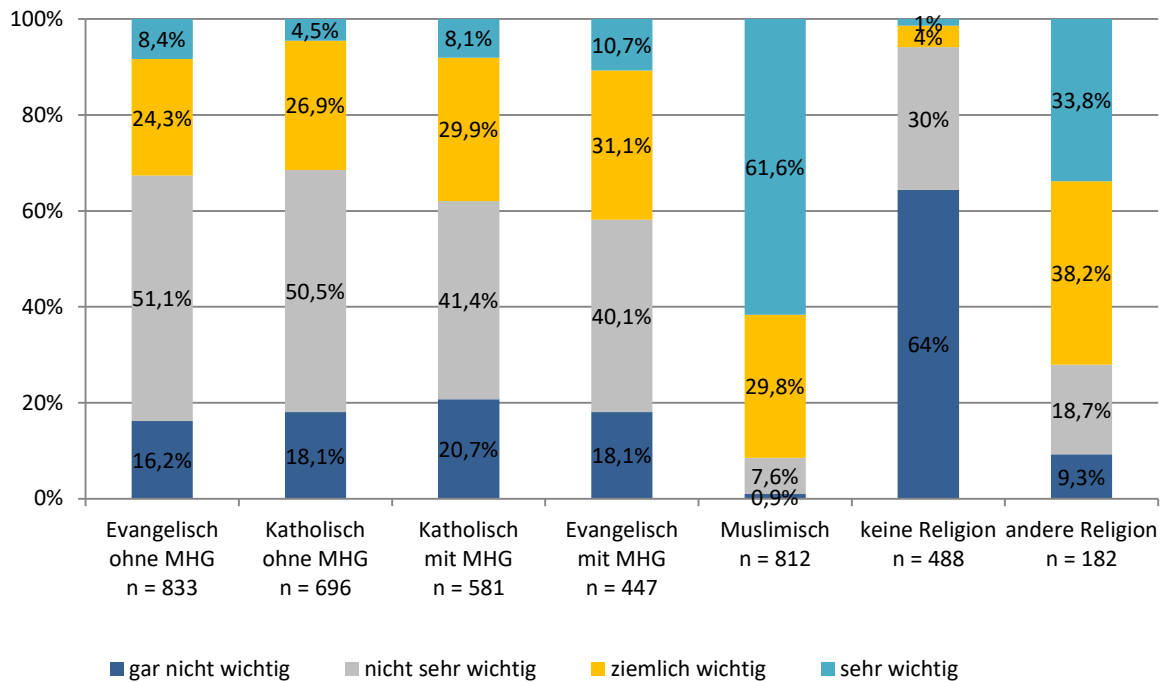
- Schwippert, Knut, Heike Wendt, und Irmela Tarelli. 2012. Lesekompetenzen von Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund. In *IGLU 2011: Lesekompetenzen von Grundschulkindern in Deutschland im internationalen Vergleich*, Hrsg. Wilfried Bos, Irmela Tarelli, Albert Bremerich-Vos, und Knut Schwippert, 191-207. Münster: Waxmann.
- Siegert, Manuel. 2020. Die Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis und soziale Einbindung von Geflüchteten. *Kurzanalysen des Forschungszentrums Migration, Integration und Asyl Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 02/2020*. Nürnberg: BAMF.
- Simmel, Georg. 1898. Zur Soziologie der Religion. *Neue Deutsche Rundschau* 9: 111-123.
- Smith, Christian. 2003. Theorizing religious effects among American adolescents. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42: 17-30.
- Smith, Timothy. 1978. Religion and Ethnicity in America. *The American Historical Review* 85: 1155-1185.
- Spierings, Niels. 2015. Gender Equality Attitudes among Turks in Western Europe and Turkey: The Interrelated Impact of Migration and Parents' Attitudes. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41: 749-771.
- Sprietsma, Maresa. 2009. Discrimination in grading? Experimental evidence from primary school. *ZEW Discussion Paper* 09-074.
- Stanat, Petra, Dominique Rauch, und Michael Segeritz. 2010. Schülerinnen und Schüler mit Migrationshintergrund. In *PISA 2009. Bilanz nach einem Jahrzehnt*, Hrsg. Eckhard Klieme, Cordula Artelt, Johannes Hartig, Nina Jude, Olaf Köller, Manfred Prenzel, Wolfgang Schneider und Petra Stanat, 200-230. Münster: Waxmann.
- Stanat, Petra. 2009. Kultureller Hintergrund und Schulleistungen – Ein nicht zu bestimmender Zusammenhang? In *Kulturen der Bildung: Beiträge zum 21. Kongress des Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*, Hrsg. Wolfgang Melzer und Rudolf Tippelt, 53-70. Dresden: Deutsche Gesellschaft für Erziehungswissenschaft.
- Steele, Claude, und Joshua Aronson. 1995. Stereotype threat and intellectual test performance of African Americans. *Journal of Personality and Social Psychology* 69: 797-811.
- Steinbach, Anja. 2009. Die häusliche Aufgabenteilung bei Paaren mit türkischem Migrationshintergrund und einheimischen deutschen Paaren im Vergleich. *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft* 34: 79-104.
- Stichs, Anja, und Stephanie Müssig. 2013. Muslime in Deutschland und die Rolle der Religion für die Arbeitsmarktintegration. In *Islam und die deutsche Gesellschaft*, Hrsg. Dirk Halm und Hendrik Meyer, 49-85. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Stolz, Jörg. 2013. Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65: 25-49.
- Storm, Ingrid. 2012. Säkulares Christentum als nationale Identität. Religion und Anti-Immigrationseinstellungen in vier europäischen Ländern. In *Religiöser Pluralismus im Fokus: quantitativer Religionsforschung*, Hrsg. Detlef Pollack, Ingrid Tucci und Hans-Georg Ziebertz, 331-369. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Tarelli, Irmela, Knut Schwippert und Tobias Stubbe. 2012. Mathematische und naturwissenschaftliche Kompetenzen von Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund. In *TIMSS 2011: Mathematische und naturwissenschaftliche Kompetenzen von Grundschulkindern in Deutschland im internationalen Vergleich*, Hrsg. Wilfried Bos, Heike Wendt, Olaf Köller und Christoph Selter, 247-267. Münster: Waxmann.
- Thornton, Arland, Duane Alwin, und Donald Camburn. 1983. Causes and Consequences of Sex-Role Attitudes and Attitude Change. *American Sociological Review* 48:211.
- Traummüller, Richard. 2009: Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals. *Berliner Journal für Soziologie* 19: 435-468.

- Trautmüller, Richard. 2012. *Religion und Sozialkapital*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Treibel, Annette. 2011. Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht. Weinheim, München: Juventa.
- Trittler, Sabine. 2017. Explaining Differences in the Saliency of Religion as a Symbolic Boundary of National Belonging in Europe. *European Sociological Review* 33: 708-720.
- Trittler, Sabine. 2019. Consequences of religious and secular boundaries among the majority population for perceived discrimination among Muslim minorities in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 45: 1127-1147.
- Van Klingeren, Marijn, und Niels Spierings. 2020. Acculturation, decoupling, or both? Migration's impact on the linkage between religiosity and gender equality attitudes. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38: 1-22.
- Voas, David, und Fenella Fleischmann. 2012. Islam moves west: Religious change in the first and second generations. *Annual Review of Sociology* 38: 525-546.
- Warner, Stephen. 2000. Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field Research. *American Studies* 41: 267-286.
- Warner, Stephen R. 2007. The role of religion in the process of segmented assimilation. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 612: 102-115.
- Weber, Max, 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. rev. Auflage (Studienausgabe). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max. 1919. *Wissenschaft als Beruf*, Bd. 1. München: Duncker & Humblot.
- Weiß, Rudolf. 2006. CFT-20R: *Grundintelligenzskala 2 – Revision*. Göttingen: Hogrefe.
- Wiley, Norbert. 1967. The Ethnic Mobility Trap and Stratification Theory. *Social Problems* 15: 147-159.
- Worbs, Susanne, Friedrich Heckmann und Sybille Fritsch-Oppermann. 2003. Islam in Deutschland. Aufarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes und Auswertung eines Datensatzes zur zweiten Migrantengeneration. In *Texte zur Inneren Sicherheit. Islamismus*, Hrsg. Bundesministerium des Inneren, 133-220. Berlin: BMI.
- Wimmer, Andreas. 2008. The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. *American Journal of Sociology* 113: 970-1022.
- Windzio, Michael und Matthias Wingens. 2014: Religion, Friendship Networks and Home Visits of Immigrant and Native Children. *Acta Sociologica* 57: 59-75.
- Winkel, Heidemarie. 2018. Religion und Geschlecht. In *Handbuch Religionssoziologie*, Hrsg. Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero, 885-909. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Wittner, Judith, und Stephen Warner. 1998. *Gatherings in diaspora. Religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Woodhead, Linda. 2012. Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, genre et sociétés* 27: 33-54.
- Wuthnow, Robert. 2003: Overcoming Status Distinctions? Religious Involvement, Social Class, Race, and Ethnicity in Friendship Patterns. *Sociology of Religion* 64: 423- 442.
- Yang, Fenggang, und Helen Ebaugh. 2001. Religion and Ethnicity among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries. *Journal for the Scientific Study of Religion* 40: 367-378.
- Zarzycka, Beata. 2009. Tradition oder Charisma? Religiosität in Polen. In *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor*, Hrsg. Bertelsmann Stiftung, 205-227. Gütersloh: Bertelsmann.

- Zhou, Min, and Carl Bankston. 1998. *Growing up American. How Vietnamese children adapt to life in the United States*. New York: Russell Sage Foundation.
- Zhou, Min. 1997. Segmented assimilation: Issues, controversies and recent research on the new second generation. *International Migration Review* 31: 975-1008.
- Zhou, Min. 2014. Segmented assimilation and socio-economic integration of Chinese immigrant children in the USA. *Ethnic and Racial Studies* 37: 1172-1183.
- Zolberg, Aristide, und Long Woon. 1999. Why Islam is like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States. *Politics & Society* 27: 5-38.

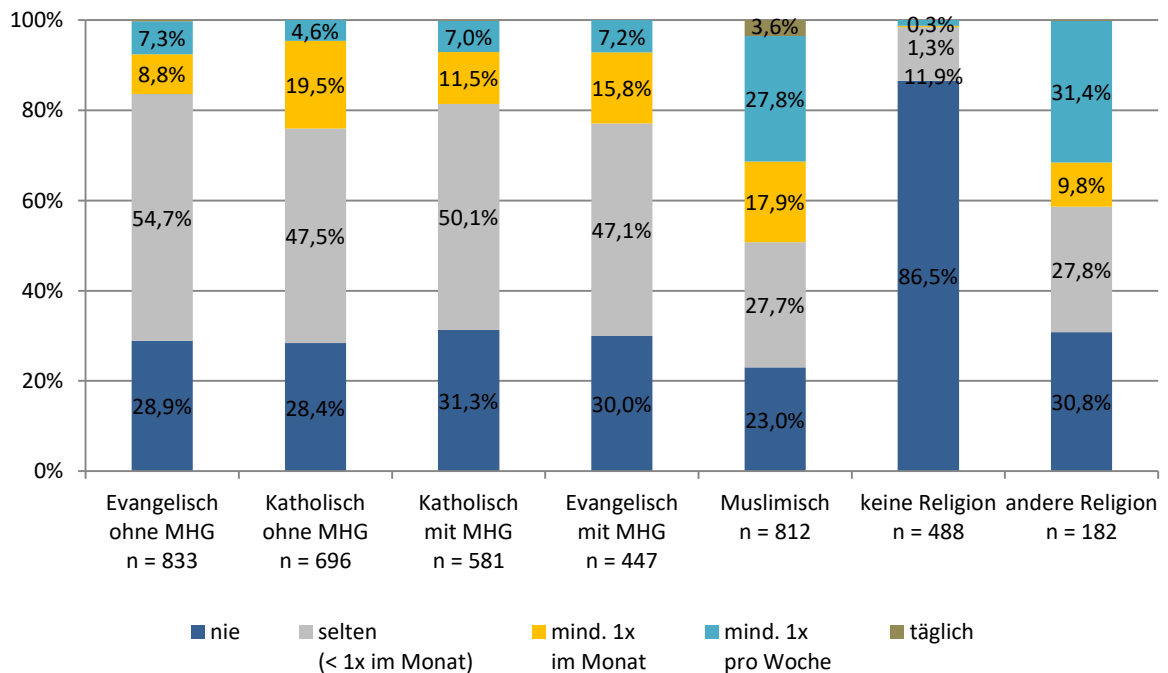
Anhang: Tabellen und Grafiken

Abbildung A1: Religiosität nach Religionszugehörigkeit



Quelle: CILS4EU; eigene Berechnungen unter Verwendung von Samplegewichten.

Abbildung A2: Religiöse Partizipation nach Religionszugehörigkeit



Quelle: CILS4EU; eigene Berechnungen unter Verwendung von Samplegewichten.

Tabelle A1: Religionszugehörigkeit und Mathenote

| | N | Mean | SD | 95% CI | |
|----------------------|----------|-------------|-----------|---------------|------|
| Evangelisch ohne MGH | 833 | 3,03 | 0,0853 | 2,86 | 3,20 |
| Katholisch ohne MGH | 696 | 2,93 | 0,0658 | 2,80 | 3,06 |
| Katholisch mit MGH | 581 | 3,13 | 0,0636 | 3,01 | 3,26 |
| Evangelisch mit MGH | 447 | 3,14 | 0,0746 | 3,00 | 3,29 |
| Muslimisch | 812 | 3,29 | 0,0636 | 3,17 | 3,41 |
| Keine Religion | 488 | 3,07 | 0,0703 | 2,93 | 3,21 |
| Andere Religion | 182 | 2,98 | 0,0887 | 2,80 | 3,16 |

Quelle: CILS4EU; eigene Berechnung unter Verwendung von Samplegewichten und clusterrobusten Standardfehlern.

Tabelle A2: Religionszugehörigkeit und Deutschnote

| | N | Mean | SD | 95% CI | |
|----------------------|----------|-------------|-----------|---------------|------|
| Evangelisch ohne MGH | 833 | 2,80 | 0,0637 | 2,67 | 2,92 |
| Katholisch ohne MGH | 696 | 2,91 | 0,0541 | 2,80 | 3,02 |
| Katholisch mit MGH | 581 | 2,94 | 0,0792 | 2,79 | 3,10 |
| Evangelisch mit MGH | 447 | 2,90 | 0,0746 | 2,75 | 3,05 |
| Muslimisch | 812 | 3,11 | 0,0677 | 2,97 | 3,24 |
| Keine Religion | 488 | 2,79 | 0,0674 | 2,66 | 2,93 |
| Andere Religion | 182 | 3,00 | 0,0705 | 2,86 | 3,14 |

Quelle: CILS4EU; eigene Berechnung unter Verwendung von Samplegewichten und clusterrobusten Standardfehlern.

Tab. A3: Randverteilungen (Mittelwerte bzw. Anteile)

| | Alle Befragten | | | Muslime | | Christen | |
|--|----------------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|
| | Gesamt | männlich | weiblich | männlich | weiblich | männlich | weiblich |
| Abhängige Variable | | | | | | | |
| Geschlechterrollenindex (MW) [1=traditionell; 7=egalitär] | 5,6 | 5,5 | 5,8 | 5,8 | 6,1 | 5,4 | 5,7 |
| Unabhängige Variablen | | | | | | | |
| Religiosität (MW) [1=gar nicht religiös; 4=sehr religiös] | 3,1 | 2,9 | 3,2 | 3,3 | 3,5 | 3,0 | 3,1 |
| Anteil Hochreligiöse [%] | 39,2 | 37,2 | 44,5 | 50,2 | 64,5 | 37,6 | 41,8 |
| <u>Religionszugehörigkeit [%]</u> | | | | | | | |
| katholisch | 3,1 | 2,5 | 4,6 | 15,2 | 22,8 | | |
| evangelisch | 5,7 | 5,3 | 6,6 | 32,7 | 32,4 | | |
| chr.-orthodox | 7,5 | 7,4 | 7,8 | 45,8 | 38,4 | | |
| andere chr. | 1,1 | 1 | 1,3 | 6,3 | 6,4 | | |
| schiitisch | 7,1 | 6,7 | 8,1 | | | 9,3 | 12,1 |
| sunnitisch | 55,9 | 57,4 | 52,1 | | | 80,0 | 77,6 |
| andere musl. | 7,4 | 7,6 | 6,9 | | | 10,7 | 10,3 |
| Sonstige | 5,5 | 4,9 | 7,2 | | | | |
| Konfessionlos | 6,6 | 7,2 | 5,3 | | | | |
| Weitere Kontrollvariablen | | | | | | | |
| <u>Herkunftsland [%]</u> | | | | | | | |
| Syrien | 42,16 | 42,28 | 41,88 | 11,96 | 2,09 | 50,86 | 54,11 |
| Afghanistan | 12,84 | 13,11 | 12,15 | 5,56 | 4,42 | 15,12 | 14,64 |
| Irak | 9,91 | 9,40 | 11,20 | 3,83 | 3,92 | 6,72 | 7,67 |
| Iran | 5,02 | 4,68 | 5,89 | 18,94 | 17,51 | 1,25 | 2,03 |
| Eritrea | 4,67 | 4,87 | 4,18 | 25,99 | 19,48 | 0,74 | 0,31 |
| Pakistan | 3,80 | 4,87 | 1,05 | 0,00 | 0,00 | 6,31 | 1,57 |
| Somalia | 2,35 | 2,62 | 1,65 | 0,20 | 0,00 | 3,27 | 2,46 |
| Nigeria | 1,94 | 1,45 | 3,17 | 7,36 | 13,45 | 0,36 | 0,29 |
| Süd-/Osteuropa | 4,96 | 3,41 | 8,91 | 5,42 | 9,45 | 2,97 | 9,60 |
| Übriges Asien | 1,37 | 1,42 | 1,24 | 0,60 | 1,68 | 1,16 | 0,83 |
| Übriger Naher Osten | 2,81 | 2,31 | 4,10 | 6,14 | 7,85 | 1,66 | 3,40 |
| Übriges Afrika | 8,10 | 9,50 | 4,54 | 13,82 | 11,43 | 9,52 | 3,06 |
| Sonstige | 0,06 | 0,08 | 0,02 | 0,18 | 0,00 | 0,07 | 0,03 |
| <u>Geschlecht (weiblich) [%]</u> | | | | | | | |
| Geschlecht (weiblich) [%] | 28,1 | | | | | | |
| Alter (MW) | 30,9 | 30,0 | 33,2 | 30,5 | 32,9 | 29,8 | 33,1 |
| Anteil <=30 Jahre [%] | 58,7 | 61,9 | 50,5 | 58,9 | 50,5 | 62,6 | 51,2 |
| <u>Familienstand [%]</u> | | | | | | | |
| Verheiratet | 43,3 | 34,4 | 66,1 | 29,5 | 43,8 | 35,4 | 73,9 |
| Geschieden, Verwitwet | 6,5 | 3,8 | 13,5 | 5,7 | 16,4 | 3,2 | 11,7 |
| Ledig | 50,2 | 61,8 | 20,4 | 64,8 | 39,8 | 61,4 | 14,4 |
| <u>Kinder [%]</u> | | | | | | | |
| Kinder [%] | 43,7 | 32,5 | 72,5 | 32,7 | 68,8 | 32,3 | 73,9 |
| <u>Bildung [%]</u> | | | | | | | |
| keine/sehr niedrig | 37,9 | 35,9 | 43,0 | 27,2 | 37,7 | 37,7 | 42,4 |
| niedrig | 21,1 | 22,3 | 18,3 | 17,1 | 19 | 23,6 | 18,6 |
| mittel | 22,0 | 21,9 | 22,1 | 34,7 | 24,6 | 19,8 | 22,2 |
| hoch | 19,0 | 19,9 | 16,6 | 21 | 18,7 | 18,9 | 16,8 |
| <u>Kontakt mit Deutschen (MW)</u> [1=nie; 6=täglich] | | | | | | | |
| Kontakt mit Deutschen (MW) | 3,2 | 3,0 | 3,7 | 3,0 | 3,5 | 3,0 | 3,7 |
| <u>Einwanderungsjahr [%]</u> | | | | | | | |
| 2013 | 3,8 | 4,1 | 3,1 | 2,3 | 4,9 | 4,3 | 2,4 |
| 2014 | 13,9 | 14,0 | 13,6 | 20,7 | 21,6 | 12,3 | 11,1 |
| 2015 | 61,0 | 63,8 | 53,9 | 55,3 | 44,8 | 66,3 | 58,9 |
| 2016 | 21,3 | 18,2 | 29,4 | 21,7 | 28,5 | 17,0 | 27,5 |
| N | 4.758 | 2.879 | 1.879 | 2.143 | 1.384 | 343 | 245 |

Quelle: IAB-BAMF-SOEP-Befragung Geflüchteter; eigene Berechnungen unter Verwendung Samplegewichten.

Curriculum Vitae

David Ohlendorf

geboren am 26.März 1987 in Hildesheim

Wissenschaftlicher und beruflicher Werdegang

| | |
|---------------|--|
| seit 2018 | Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Zentrum für Hochschul und Wissenschaftsforschung (DZHW) Hannover |
| 2015 bis 2018 | Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD, Hannover |
| 2013 bis 2015 | Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Georg-August-Universität Göttingen |
| 2011 bis 2015 | Wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Soziologie der Georg-August-Universität Göttingen |

Akademische und schulische Ausbildung

| | |
|---------------|---|
| 2020 bis 2021 | Promotionsstudent im Fach Soziologie an der Leibniz-Universität Hannover |
| 2011 bis 2013 | MA-Studium der Soziologie an der der Georg-August-Universität Göttingen, Abschluss: Master of Arts (mit Auszeichnung) |
| 2007 bis 2011 | BA-Studium der Soziologie an der der Georg-August-Universität Göttingen, Abschluss: Bachelor of Arts (mit Auszeichnung) |
| 2006 | Abitur am Roswitha-Gymnasium Bad Gandersheim |