

Sarah Demmrich und Michael Blume¹

Nichtreligiosität und „religiöse Unentschlossenheit“ bei türkeistämmigen Migrantinnen und Migranten in Deutschland: Eine erste Beschreibung²

Abstract: The topic of non-religiosity among migrants of Turkish origin is often overshadowed by debates of Islam and integration, although Turkey has a long history of non-religious, secular positions. The present study found in a representative survey among migrants of Turkish origin in Germany ($N = 1201$, 51.5 % male) that 12.4 % consider themselves as 'little religious' or 'non-religious' and additional 10.3 % as 'neither religious nor non-religious', whereby the latter group takes a religious middle position. In contrast to highly religious migrants of Turkish origin, it could be shown that patriarchal-authoritarian and endogame family structures take important key functions in the religious, esp. Muslim socialization. Furthermore, non-religiosity and acculturation strategies are related to each other; however, belonging to the first versus second/third generation of migrants has a much stronger impact on acculturation. Finally, acculturation of less or non-religious individuals is emphasized as an important future topic of migration research.

Kurzfassung: Das Thema Nichtreligiosität wird bei türkeistämmigen Migrantinnen und Migranten häufig von Debatten zu Islam und Integration überschattet, obwohl die Türkei eine lange Geschichte nichtreligiöser, säkularer Positionen hat. Die vorliegende Studie fand in einer repräsentativen Befragung für Türkeistämmige in Deutschland ($N = 1201$, 51,5 % männlich), dass sich 12,4 % als „wenig“ oder „nichtreligiös“ und weitere 10,3 % als „weder religiös noch nicht-religiös“ bezeichnen, wobei letztere häufig eine mittlere religiöse Position darstellen. In Gegenüberstellung zu Hochreligiösen konnte gezeigt werden, dass patriarchal-autoritäre und endogame Familienstrukturen wichtige Schlüsselfunktionen in der religiösen, v. a. muslimischen Sozialisation einnehmen. Es zeigten sich außerdem Beziehungen zwischen Nichtreligiosität und Akkulturationsstrategien, allerdings hat die Generationszugehörigkeit hier einen deutlich stärkeren Einfluss. Abschließend wird Akkulturation von wenig- oder nichtreligiösen Menschen als ein wichtiges Zukunftsthema der Migrationsforschung betont.

1. Einleitung

Studien zu Emigration, Migration und Akkulturation von Türkeistämmigen in Deutschland und anderen westlichen Ländern fokussieren sich mit großer Mehrheit auf deren Religiosität oder spezifischer, auf den Islam als einen wichtigen Faktor im Akkulturationsprozess (z. B. Alba & Foner, 2015; Connor, 2010; Fleischman & Phalet, 2012). Dieser Forschungsansatz stammt zunächst aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft, in welcher der Islam häufig als ein potentielles Hindernis für die Integration in eine hochsäkulare Mehrheitsgesellschaft (z. B. Deutschland) wahrgenommen wird (vgl. Mueller, 2006; Phalet, Maliepaard, Fleischmann & Güngör, 2013; Pollack, 2014). So wird z. B. untersucht, ob hohe muslimische Religiosität bis hin zum Fundamentalismus mit mangelnder sozialer und kognitiver Integration einhergeht oder von dieser ausgelöst wird (z. B. Brettfeld & Wetzels, 2007; Diehl & Koenig, 2009; Koopmans, 2015).

Der Fokus auf hohe Religiosität bei Menschen aus mehrheitlich-muslimischen Ländern findet sich auch häufig im wissenschaftlichen Kontext in einer Form, in der nicht immer eindeutig ist, wann von der ethnischen Herkunft (Türke, Araber) auf Muslime geschlossen wird (kritisch hierzu Blume, 2017; Peach & Glebe, 1995). Hierbei wird häufig übersehen, dass Migrantinnen und Migranten türkischen Ursprunges in ihrer Religionszugehörigkeit (z. B. Muslime, Christen, Atheisten, Jeziden) und ihrer Religiosität (von nichtreligiös über religiös unentschlossen bis zu tief religiös) sehr divers sind (vgl. Rohe, 2016). Um dieser religiösen Vielfalt wissenschaftlich gerecht zu werden, sollte zwischen Religionszugehörigkeit, die für viele Gläubige als angeboren und somit als unveränderbar gilt, und Religiosität unterschieden werden. Letztere stellt eine hochindividuelle Einschätzung dar, die unter Menschen der gleichen Religionszugehörigkeit stark variieren kann (Voas & Fleischmann, 2012). Welche Rolle gar (verschiedene) Formen von Religiosität oder Nichtreligiosität im Akkulturationsprozess von Menschen aus mehrheitlich-muslimischen Ländern spielen, ist eine unbeantwortete und meist ungestellte Frage.

Zunächst ist festzuhalten, dass es generell an empirischen Studien an Türcinnen und Türcen oder türkeistämmigen Migrantinnen und Migranten, welche sich als nichtreligiös bezeichnen oder weder eine religiöse noch eine nichtreligiöse Position beziehen, mangelt (Ağılkaya-Şahin, 2015; Sevinç, 2015). Obwohl Nichtreligiosität, häufig kombiniert mit oder synonym verwendet als Säkularität oder Laizismus, eine sehr lange

¹ *Dank:* Unser größter Dank gilt Sümeyya Atmaca, B.A., Dr. Cüneyt Dinç und Eyyüp Kaboğan, AOS., für wertvolle Literaturhinweise und Übersetzungen aus dem Türkischen.

² *Hinweis auf Fördermittel:* Wir bedanken uns für die Finanzierung durch den Open-Access-Publikationsfond der WWU Münster.

Tradition in der Türkei bis hinein in das Osmanische Reich hat (Dorroll, 2017; Sevinç, Hood, & Coleman, 2017), bleibt dieses Thema für die empirische Religionsforschung fast unangerührt (Sevinç, 2013). Ein Grund hierfür ist die zunehmende, politisch verordnete (Re-)Islamisierung der Türkei (Özkeçeci-Taner, 2017; Vertigans, 2003), in deren Zusammenhang im Rückgriff auf ein ahistorisch idealisiertes Osmanisches Reich wiederholt beansprucht wird, dass über 99 % der Türkinnen und Türken Muslime seien (Daten publiziert von staatlichen Institutionen wie dem Ministerium für Religiöse Angelegenheiten Diyanet, 2014³). Solche Zahlen finden häufig Eingang in wissenschaftliche Beiträge (z. B. Ağılkaya-Şahin, 2015⁴; Sevinç et al., 2015) in welchen die Türkei als ein „islamisches Land“ (Ağılkaya-Şahin, 2015, S. 71; Sevinç et al., 2015, S. 68) und ein orthodoxer Glaube an Gott als ein „normaler Glaube“ kategorisiert wird (Sevinç et al., 2015, S. 69). Wenn sich in empirischen Studien „nur“ 68 % als religiös oder sehr religiös bezeichnen, dann spricht das nicht etwa für eine allgemein nicht zu hohe Religiosität von Türkinnen und Türken, sondern für ein tief religiöses Merkmal der Bescheidenheit, da Tiefgläubige demütig niedrige Religiositätswerte angeben würden (Sevinç et al., 2015). Die traditionelle Verachtung und früher gar Verfolgung von aus dem Islam Austretenden, die als sozialer Druck durch Familien und auch extreme Gruppen fortwirken, tragen dazu bei, dass sich trotz der Säkularisierung der modernen Türkischen Republik die Mehrheit der Türkinnen und Türken öffentlich als religiöse Muslime bezeichnen und dass offen bekannte Nichtreligiosität bei weitem geringer ausgeprägt ist als in westlichen Ländern (Europäische Kommission, 2010; Sevinç et al., 2015). Stattdessen wird auch in der Türkei sehr viel häufiger ein „stiller Rückzug“ von der religiösen Alltagspraxis, den Frommen und Moscheen praktiziert, zumal letztere samt ihrem Personal aus allgemeinen Steuermitteln bezahlt werden und nicht auf freiwilligen Mitgliedschaften gründen. Auch der Versuch einer atheistischen Vereinigung, den Eintrag der Religionszugehörigkeit „Islam“ in den Ausweispapieren der eigenen Kinder zu verhindern, wurde staatlich-politisch unterdrückt (Blume, 2017; Duke, 2015). Nichtmuslimische oder nichtreligiöse Minderheiten jedoch aufgrund der politischen Diskriminierung auch wissenschaftlich zu ignorieren, scheint für eine differenzierte Betrachtung u. E. nach inadäquat (vgl. Güveli, 2015).

Die vorliegende Studie möchte an dieser Stelle einen Beitrag leisten, indem sie sich auf diejenige Minorität unter den türkeistämmigen Migrantinnen und Migranten in Deutschland fokussiert, welche sich als nichtreligiös oder religiös unentschlossen bezeichnet, um diese mit hochreligiösen Individuen derselben Gruppe hinsichtlich religiösen und familiären Einstellungen sowie Akkulturation zu vergleichen.

1.1 Nichtreligiosität bei Türkinnen und Türken

Ein weiterer Grund für das Fehlen von Studien zu Nichtreligiosität bei Türkinnen und Türken ist, dass die Mehrheit der Forschenden in mehrheitlich-muslimischen Ländern, die sich mit religionspsychologischen oder -soziologischen Themen beschäftigen, selber gläubige Muslime sind und somit nur selten negativ konnotierte Themen wie Nichtreligiosität oder Apostasie behandeln (Abu-Raiya & Pargament, 2011; Sevinç, 2013). Aus diesem Grund sind die ersten religionspsychologischen Studien von Sevinç aus der Türkei zum Thema Nichtreligiosität und religiöse Unentschlossenheit erste Anhaltspunkte. In kleinen, nichtrepräsentativen Stichproben mit einem geringen Anteil an Nichtreligiösen (3.4 % bis 6.7 %), jedoch einem recht hohen Anteil an religiös Unentschlossenen (15.3 %), zeigten Sevinç et al. (2015), dass sich vermehrt Männer, die jüngere Generation und Ledige diesen Kategorien zuordnen, was sich mit Ergebnissen der internationalen Atheismusforschung deckt (Beit-Hallahmi, 2007). In einer weiteren Studie fanden Sevinç und Mehmedoğlu (2016), dass Nichtreligiosität v. a. von der städtischen Bevölkerung, von politisch Linkserichteten, aber auch von weniger Gebildeten angegeben wird. Der stärkste Einfluss auf Nichtreligiosität ist die familial religiöse Sozialisation: Wenn bereits ein Elternteil geringe Religiositätswerte aufweist, so ist nicht nur die Wahrscheinlichkeit höher, dass die nächste Generation nichtreligiös sozialisiert wird, sondern auch, dass sie vom Islam dekonvertieren. Des Weiteren wird eine schlechte Beziehung zu den (religiösen) Eltern als ein weiterer familialer Einfluss auf individuelle Nichtreligiosität gesehen.

Große, unabhängige und repräsentative Studien zu Nichtreligiosität in der Türkei sind selten. Während sich theoretische Schätzungen auf weniger als 1 % Nichtreligiöse in der Türkei belaufen (Yazicioğlu & Erdoğan, 2007), so fanden Çarkoğlu und Toprak (1999) in einer nationalen Stichprobe an $N = 3053$ Türkinnen und Türken, dass sich 12.3 % als „nicht religiös“ oder „eher nicht religiös“ bezeichnen. Die gleichen Autoren verglichen diese Ergebnisse mit einer neuen Erhebung von 2006, in der von insgesamt $N = 1492$ Probanden nur noch 4.5 % angaben, nicht oder wenig religiös zu sein (Çarkoğlu & Toprak, 2009). Darüber hinaus befragte man die Probanden nach der wahrgenommenen Religiosität ihrer Eltern. Hier ergeben sich sehr geringe Nichtreligiositätswerte, 1.6 % für Mütter bzw. 3.1 % für Väter. Dies untermauert empirisch, was viele Forschende in diesem Bereich berichten: Öffentliche Bekenntnisse zu Nichtreligiosität oder gar zu offenem Atheismus

³ Dass diese Studie Nicht-Muslime und Nichtreligiöse (insgesamt 0.4 %) als *eine* Kategorie darstellt, könnte auch das theologische Verständnis ihrer Autoren enthüllen.

⁴ Diese Autorin bezieht sich jedoch auch auf andere nationale und internationale Umfragen.

innerhalb der Türkei geraten immer stärker unter Druck (Blume, 2017; Sevinç et al., 2015). Somit wird es auch immer schwieriger, diese Haltungen in der Türkei sozialwissenschaftlich zu erfassen (vgl. auch politisches Verbot des ersten Atheismusvereins in der Türkei als terroristische Organisation; Duke, 2015).

Ein möglicher Ansatz ist die Untersuchung nichtreligiöser Tendenzen bei Türkeistämmigen außerhalb der Türkei. Hierzu muss man sich jedoch den unterschiedlichen Dynamiken von Religiosität im Migrationskontext bewusst sein (Voas & Fleischmann, 2012). Interessant ist jedoch, dass in bisherigen Studien, welche Migrantinnen und Migranten aus mehrheitlich-muslimischen Ländern betrachten, ähnliche Werte für Nichtreligiosität wie in den türkischen Studien berichtet werden. Zum Beispiel zeigt das Pew Research Center (2017), dass unter $N = 1001$ Muslimen in den USA 13 % angeben, dass Religion eine geringe oder keine Rolle in ihrem Leben spielt. In dieser Studie geben 21 % derselben Muslime an, dass sie „weder religiös noch spirituell“ sind und damit doppelt so häufig wie Christen in den USA. Diese Selbstbeschreibung tritt häufiger unter den über 40-Jährigen, unter Männern und unter der ersten Generation von Migrantinnen und Migranten auf. Spezifisch für Deutschland berichtet die Befragung der Deutschen Islamkonferenz (DIK), dass 14.7 % der Türkeistämmigen in Deutschland als Religionszugehörigkeit „keine“ angaben und 3.9 % eine „sonstige“. Weitere 11.5 % der türkeistämmigen Muslime bekannten, „gar nicht“ oder „eher nicht“ religiös zu sein (Haug, Müssig & Stichs, 2009). Auch der jüngste Religionsmonitor gibt 11 % wenig-religiöse Muslime an, wobei Personen ohne Religionszugehörigkeit nicht erfasst wurden (Halm & Sauer, 2017).

Neben Nichtreligiosität soll noch eine weitere Kategorie in Betracht gezogen werden: die religiöse Unentschlossenheit („Ich bin weder religiös noch nicht-religiös“). Diese kann verschiedene religiöse Einstellungen ausdrücken, wie Agnostizismus als klare Bekennung zur Unwissenheit über die Existenz Gottes bis zur religiösen Indifferenz, welche ein Desinteresse gegenüber religiösen Sachverhalten darstellt und häufig dann auftritt, wenn Heranwachsende familial nichtreligiös sozialisiert werden (Domsgen, 2014; vgl. Pickel, 2014). Sevinç und Mitarbeiter (2015) fanden in zwei empirischen Studien Korrelationen zwischen „Ich bin weder religiös noch nicht religiös“ und Agnostizismus. Aufgrund der starken familialen und außerfamilialen religiösen Sozialisation von TürkInnen (Yapıcı, 2015) und Türkeistämmigen im Migrationskontext (Güngör, Bornstein, & Phalet, 2012; Güngör, Fleischmann, Phalet & Maliepaard, 2013) ist eher nicht von einer religiösen Indifferenz auszugehen, d.h. dass türkeistämmige Migrantinnen und Migranten auch bei religiöser Unentschlossenheit höchstwahrscheinlich sehr wohl mit religiösen Interpretationen ihres Lebens vertraut sind. Eine dritte Möglichkeit ist, dass diese mittlere Kategorie auch tatsächlich als mittlere Form von Religiosität verstanden wird. Welche dieser drei Möglichkeiten der Oberkategorie *Unbelief* – Agnostizismus, religiöse Indifferenz oder mittlere Religiosität – religiöse Unentschlossenheit widerspiegelt, ist eine empirische Frage, die hier am Beispiel türkeistämmiger Migrantinnen und Migranten in Deutschland im Vergleich zu Nichtreligiösen und Hochreligiösen beantwortet werden soll.

1.2 Religiosität und Migration: Selektionseffekte und Veränderungen von Religiosität

Die meisten türkeistämmigen Migrantinnen und Migranten der ersten Generation in Deutschland waren Arbeitsmigrantinnen und -migranten aus sozioökonomisch geringen und gleichzeitig hochreligiösen Schichten der ländlichen Türkei (Peach & Glebe, 1995; Phalet, Fleischmann & Stojčić, 2012). Neben diesem Selektionseffekt der Migration von Hochreligiösen ist jedoch auch eine intellektuelle, linksgerichtete, stärker nichtreligiös geprägte Elite aus der Türkei nach Deutschland und Europa in Zeiten politischer Umbrüche und politischer Verfolgungen seit dem Militärputsch der 1970er Jahre bis heute migriert (Erkayhan, 2011; Sevinç et al., 2017).

Im Vergleich zu anderen kulturellen Dimensionen (z. B. Sprache, soziale Kontakte) wird Religion bzw. Religiosität als sinn- und gemeinschaftsstiftendes System als allgemein robuster gegenüber migrationsbedingten Veränderungen angesehen (Diehl & Koenig, 2007; Jacob & Kalter, 2013). Dennoch fassen Voas und Fleischmann (2012) eine ganze Reihe empirischer Befunde zu migrationsbedingten Veränderungen von muslimischer Religiosität im säkularen Kontext zusammen. So kann Religiosität nach der Migration ansteigen, da Migrantinnen und Migranten mit anderen Lebensstilen konfrontiert sind und dadurch ein stärkeres Bewusstsein für ihre eigene religiöse Identität ausprägen. Auch trägt das Wohnen in Gebieten, in denen viele türkeistämmige Muslime wohnen, nicht nur zu mehr Ingroup und zu weniger Outgroup-Kontakt bei (Koopmans, 2015), sondern auch zu einer erhöhten Wahrscheinlichkeit, dass eine Moschee vorhanden ist und religiöses Verhalten von anderen sozial kontrolliert wird, sodass öffentliche Religiosität ansteigt (Maliepaard, Gijsbert & Lubbers, 2012). Im Kontrast dazu kann Religiosität jedoch auch abnehmen, da es viel Mühe erfordert, religiöse Gebote im säkularen Kontext aufrecht zu erhalten (z. B. Essensvorschriften, Gebetszeiten), sodass weltliche Lebensaspekte Priorität über die religiösen Aspekte erlangen (vgl. Voas & Fleischmann, 2012).

Eine der größten Herausforderungen muslimischer Migrantinnen und Migranten ist die Weitergabe ihrer Religion an die nächste Generation in einer hochsäkularen Umgebung. Auch hier spielen, wie in der Türkei, familiale Strukturen, elterliche Religiosität und familial religiöse Sozialisation eine Schlüsselrolle (vgl. Sevinç & Mehmedoğlu, 2016). Transgenerationale Weitergabe von religiösen Einstellungen, Verhalten und Werten ist auch im Kontext von Migration deutlich erfolgreicher, wenn beide Eltern muslimische Türkinnen und Türken sind (Endogamie; vgl. Pew Research Center, 2017; Voas, 2003). Hier gehen Religion (Muslim) und Herkunft (Türkei)

meist Hand in Hand, häufig werden hierzu Ehepartnerinnen und -partner aus der Türkei von den Familien ausgewählt. Eine Funktion dieser Heiratsstrategie ist die transgenerationale Aufrechterhaltung muslimischer Religiosität (Phalet et al., 2012), zudem erfolgt eine weitergehende Kettenmigration religiöser bis hochreligiöser Türkeistämmiger. Auch sind patriarchale und autoritäre Familienstrukturen ein weiterer Hebel, um muslimische Religiosität an die nächste Generation weiter zu geben. Ob hierfür Religiosität im Allgemeinen (Inglehart & Norris, 2003) oder muslimische Identität unabhängig von der Stärke individueller Religiosität ausschlaggebend ist, ist umstritten (Alexander & Welzel, 2011; Voas & Fleischmann, 2012). Da religiöse Sozialisation ein wechselseitiger transgenerationaler Prozess ist, wird durch die religiöse Erziehung der Kinder auch die öffentliche Religiosität (z. B. Moscheebesuch) der Eltern verstärkt (Pew Research Center, 2011).

Familial religiöse Sozialisation trägt zu einer höheren Religiosität in der zweiten und dritten Generation der Muslime in westlichen Ländern bei (Güngör et al., 2012). Jedoch weisen diese Generationen die Traditionen der Elterngeneration häufig zurück und tendieren zu einem kulturfreien, dem „richtigen“ Islam (häufig mit Scharia-Bezug), auch um eigene Integrationsschwierigkeiten nicht dem Islam, sondern der Tradition zuzuschreiben (Voas & Fleischmann, 2012). Dies wurzelt häufig in einer Abgrenzung zur Elterngeneration und deren Status als Arbeitsmigrantinnen und -migranten, aber auch soziale Exklusion und Diskriminierung der zweiten Generation der Türkeistämmigen von Seiten der Mehrheitsgesellschaft werden als Auslöser für eine verstärkte Zuwendung zu Religiosität bis hin zum Fundamentalismus genannt (z. B. Schiffauer, 1999). Auf der anderen Seite gibt es überwiegend ethnographische Studien, die mittels des *consumer approach* auch fanden, dass es eine religiöse Vielfalt in der zweiten Generation gibt. So können neben einer stärkeren Religiosität auch eine muslimische Identität ohne aktives Praktizieren oder selektive Religiositätsformen auftreten (Phalet et al., 2012). Die Hypothese, dass die zweite und dritte Generation türkeistämmiger Migrantinnen und Migranten eine größere religiöse Vielfalt aufweisen, wurde bisher in großen, repräsentativen Stichproben so gut wie nie getestet (vgl. Voas & Fleischmann, 2012).

1.3 Akkulturationsstrategien und (Nicht-)Religiosität

Die klassischen religionssoziologischen Studien gehen überwiegend von einer religiösen Assimilation von Migrantinnen und Migranten aus, d. h. die Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft (Hans, 2016). Da es auch bis in die dritte Generation von muslimischen Migrantinnen und Migranten in westlichen Ländern Dekonversionen vom Islam oder Konversionen zum Christentum so gut wie gar nicht gab und sich endogame Heiraten auf sehr hohem Niveau halten (vgl. Voas & Fleischmann, 2012), ist hier höchstens von einem allgemeinen Trend hinsichtlich geringerer Religiosität bei Türkeistämmigen im säkularen Deutschland über Zeit und/oder Generationen hinweg zu sprechen (Diehl & Schnell, 2006). Generell wird in der heutigen Integrationsforschung von komplexen Prozessen kultureller Assimilation gesprochen, häufig liegen keine einheitlichen empirischen Befunde vor. Auf der einen Seite gibt es Ergebnisse, welche belegen, dass muslimische Religiosität säkularer oder symbolischer wird, d. h. weniger traditionell-religiöse Praktiken vollzogen werden bei gleichbleibend hohem Bekenntnis zum Islam (Güveli, 2015). Häufig finden sich diesbezüglich Ausnahmen für Muslime in Deutschland, die ein umgekehrtes Bild aufweisen (Crul & Mollenkopf, 2012; Diehl & Koenig, 2009). Generell lassen sich aber kaum Befunde aufzeigen, dass muslimische Religiosität einen negativen Einfluss auf Assimilation an die Mehrheitsgesellschaft hat (Güngör, Fleischmann & Phalet, 2011).

Über die soziologische Assimilationsdebatte hinaus gibt es kulturpsychologische Ansätze, welche von verschiedenen Akkulturationsstrategien ausgehen (Berry, 1974). Anstatt nur von einer Dimension der Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft auszugehen, wird eine zweite Dimension der Aufrechterhaltung der Herkunftskultur und -identität einbezogen. In der Überschneidung dieser zwei Dimensionen resultieren vier Akkulturationsstrategien:

- Assimilation: Individuen halten ihre Herkunftskultur nicht aufrecht und passen sich gleichzeitig an kulturelle Normen und Werte der Mehrheitsgesellschaft an;
- Separation: Individuen halten ihre Herkunftskultur aufrecht und vermeiden gleichzeitig Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft;
- Integration: Individuen halten ihre Herkunftskultur aufrecht und passen sich gleichzeitig an die Mehrheitsgesellschaft an;
- Marginalisierung: Individuen halten weder ihre Herkunftskultur aufrecht noch orientieren sie sich an der Mehrheitsgesellschaft.

Dieser Forschungsansatz hat sich als sehr fruchtbar erwiesen (vgl. Berry et al., 2013): Neben Studien zu Outcomes (z. B. subjektives Wohlbefinden in Abhängigkeit von Akkulturationsstrategien) werden auch allgemeine Präferenzen für bestimmte Akkulturationsstrategien bei MigrantInnen untersucht. So zeigte sich in einer großen internationalen Studie, dass Integration unter allen Migrantinnen und Migranten die am meisten bevorzugte Strategie im Umgang mit der Mehrheitsgesellschaft und der eigenen Identität ist. Ausnahmen stellen hier die türkeistämmigen Migrantinnen und Migranten dar, welche v. a. in der jüngeren Generation Separation präferieren (Berry et al., 2006). Religionssoziologische Studien zu Migrantinnen und Migranten aus mehrheitlich-muslimischen

Ländern im westlichen Kontext könnten gerade in Bezug auf das Thema (Nicht-)Religiosität stark von diesem Ansatz profitieren (Maliepard & Schacht, 2017; Voas & Fleischmann, 2012). Dies soll in der vorliegenden Studie aufgegriffen werden, wobei die Akkulturationsstrategien mit verschiedenen Formen von Religiosität bzw. Nichtreligiosität in Beziehung gesetzt werden.

2. Fragestellungen der Studie

Die vorliegende Studie versteht sich als explorativ, da es an fundierten Theorien und einschlägigen Befunden zu Nichtreligiosität von Türkinnen und Türken sowie Türkeistämmigen mangelt (vgl. Sevinç, 2013). Aus diesem Grund geht sie von vier offenen Fragestellungen zu nichtreligiösen und religiös unentschlossenen Türkeistämmigen aus und versucht diese durch Vergleiche mit hochreligiösen Türkeistämmigen zu beantworten.

Unbelief kann viele verschiedene Formen annehmen: Neben selbsteingeschätzter Nichtreligiosität sind Agnostizismus, Atheismus oder religiöse Indifferenz zu nennen (Pickel, 2014; Sevinç et al., 2015). In der vorliegenden Studie soll der Frage nachgegangen werden,

1. welches religiöse Profil Menschen aufweisen, die angeben, „nichtreligiös“ oder „weder religiös noch nichtreligiös“ zu sein.
Hohe muslimische Religiosität geht oft einher mit einer positiven Haltung gegenüber patriarchalen und autoritären Familienstrukturen – auch im Kontext von Migration –, um hohe Religiosität transgenerational aufrecht zu halten (Alexander & Welzel, 2011). Ob hohe Religiosität oder muslimische Identität ausschlaggebend für solche Haltungen ist, ist widersprüchlich (Voas & Fleischmann, 2012). Zudem wird in der Literatur argumentiert, dass Endogamie ein wichtiger Schlüsselfaktor der familial-religiösen Sozialisation darstellt (Sevinç & Mehmedoğlu, 2016) und hochreligiöse Muslime auch und gerade im Kontext von Migration aus diesem Grund fast ausschließlich endogam heiraten (Phalet et al., 2012; Voas, 2003). Daher wird gefragt,
2. ob nichtreligiöse Türkeistämmige weniger patriarchale und autoritäre Haltungen zur Familie einnehmen und eher exogame Partnerschaften und Ehen eingehen als Hochreligiöse. Ist Religiosität oder muslimische Identität ausschlaggebend für positive Haltungen gegenüber patriarchalen, autoritären Familienstrukturen und Endogamie?
Migrationsbedingte Veränderungen von Religiosität Türkeistämmiger im Sinne der Assimilationshypothese gelten v. a. für Deutschland als umstritten (Crul & Mollenkopf, 2012; Diehl & Koenig, 2009). Unter Einbezug drei weiterer Akkulturationsstrategien nach Berry (1974) wird gefragt,
3. ob sich nichtreligiöse von hochreligiösen Türkeistämmigen in ihren Akkulturationsstrategien unterscheiden und wie Akkulturationsstrategien und Nichtreligiosität in der ersten und zweiten Generation verteilt sind.

3. Methode

3.1 Datenerhebung

Grundlage der hier ausgewerteten Daten ist die Befragung „Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland“ des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Universität Münster. In dieser wurden Personen ab 16 Jahren in Deutschland, die aus der Türkei stammen, mittels computergestützter telefonischer Befragung von TNS Emnid von November 2015 bis Februar 2016 befragt. Die Stichprobe wurde onomastisch gezogen (typische Silbenkombinationen türkischer Vor- und Nachnamen). Mittels Screeningfragen zu Beginn wurde sichergestellt, dass die befragte Person selbst oder ihre Eltern aus der Türkei stammen. Der Fragebogen lag in beiden Sprachen vor, wurden von bilingualen Interviewern durchgeführt und kam je nach Sprachkenntnissen und Präferenz der befragten Person auf Deutsch oder Türkisch zur Anwendung.

Mit einer faktoriellen Gewichtung entsprechend des Mikrozensus 2014 für die Bevölkerung mit türkischem Migrationshintergrund unter Berücksichtigung von Alter, Geschlecht, Bildung, Berufstätigkeit und Staatsbürgerschaft wurden strukturelle Abweichungen zwischen Zufallsstichprobe und Grundgesamtheit (Über- oder Unterrepräsentierung bestimmter soziodemografischer Gruppen) ausgeglichen. Es kann somit von einer repräsentativen Stichprobe für Türkeistämmige in Deutschland ausgegangen werden.

3.2 Messinstrumente

Religionszugehörigkeit und Religiosität: Religionszugehörigkeit wurde mittels der Antwortkategorien „Muslim“, „Alewit“, „Christ“, „andere“ und „keine“ erfasst. Bezeichnet sich ein Proband als Alewit, so wird auch gefragt, ob er/sie sich gleichzeitig als Muslim fühlt (Ja-Nein-Antwortskala). Religiosität wurde mittels der Frage „Als wie religiös würden Sie sich selbst beschreiben?“ auf einer Skala von 1 = überhaupt nicht, 2 = nicht, 3 = eher nicht

über 4 = weder religiös noch nicht religiös zu 5 = eher, 6 = sehr, 7 = tief religiös und 8 = kann ich nicht sagen erhoben.

Weitere religiöse Variablen: Traditionell-religiöse Praktiken (nur für Muslime und Alewiten: Häufigkeit des Besuchs der Moschee bzw. des Cem-Hauses auf einer sechsstufigen Skala von 1 = nie bis 6 = jede Woche oder öfter; Pflichtgebet und persönliches Gebet, beide auf einer achtstufigen Skala von 1 = nie bis 8 = mehrmals am Tag; nur für muslimische Frauen: Tragen des Kopftuchs auf dichotomer Ja-Nein-Antwortskala), Verhältnis zwischen Islam und Westen (z.B. „Der Islam passt durchaus in die westliche Welt“, „Wenn nach einem Terroranschlag als Erstes die Muslime verdächtigt werden, macht mich das wütend“ auf einer vierstufigen Skala von 1 = stimme überhaupt nicht zu bis 4 = stimme stark zu) und konservativ-religiöse Einstellungen (z. B. „Muslimische Frauen sollten Kopftuch tragen“, „Bücher und Filme, die Religionen angreifen und die Gefühle tief religiöser Menschen verletzen, sollten gesetzlich verboten werden“ auf einer vierstufigen Skala von 1 = stimme überhaupt nicht zu bis 4 = stimme stark zu).

Einstellungen zu Familie und Exogamie: Patriarchale Einstellungen wurden mittels zwei Items gemessen: „Es ist für alle Beteiligten viel besser, wenn der Mann voll im Berufsleben steht und die Frau zu Hause bleibt und sich um den Haushalt und Kinder kümmert“ und „Ein Kleinkind wird sicherlich darunter leiden, wenn seine Mutter berufstätig ist“. Autoritäre Einstellungen wurden gemessen mit der Aussage „Zu den wichtigsten Eigenschaften, die jemand haben sollte, gehört disziplinierter Gehorsam der Autorität gegenüber“. Alle Items sollten auf einer vierstufigen Skala von 1 = stimme überhaupt nicht zu bis 4 = stimmt stark zu beantwortet werden. Exogamie wurde mit der Frage gemessen, ob der (Ehe-)Partner 1 = türkeistämmig (endogam) oder 0 = nicht türkeistämmig ist (exogam).

Akkulturationsstrategien: In Anlehnung an Berry (1974) wurden die vier Akkulturationsstrategien mit der Frage „Was sollte man Ihrer Meinung nach tun, um gut in Deutschland integriert zu sein?“ durch die Überschneidung der Haltung zur eigenen Kultur („Selbstbewusst zu seiner eigenen Kultur, eigenen Herkunft stehen“) und der Haltung zur deutschen Kultur erhoben („Mehr von der deutschen Kultur übernehmen“, beide dichotome Ja-Nein-Skalen). Integration wurde definiert durch die Zustimmung zu beiden Items, Marginalisierung durch die Ablehnung beider Items. Mehr von der deutschen Kultur übernehmen bei gleichzeitiger Ablehnung der Wichtigkeit der eigenen Kultur gilt als Assimilation, während das umgekehrte Muster Separation darstellt.

Demografische Variablen: Der Survey fragt nach Alter, Geburtsland, Aufenthaltsdauer, Geschlecht, höchstem Bildungsabschluss⁵ und beruflichem Status. Das Alter der Einreise nach Deutschland wird durch die Subtraktion von Alter und Aufenthaltsdauer berechnet. Ist der Proband in Deutschland geboren oder unter einem Alter von acht Jahren nach Deutschland eingereist, so wird er der zweiten bzw. dritten Generation zugerechnet, ansonsten der ersten Generation. Dementsprechend korrelieren Alter und Generationen sehr hoch ($r = -.64^{***}$). Der Fokus dieser Studie liegt auf Generationsunterschieden, um Migrationsaspekte zu unterstreichen.

3.3 Stichprobe

Insgesamt nahmen $N = 1201$ Türkeistämmige (51.5 % männlich; $M_{Alter} = 39.69$, $SD_{Alter} = 15.82$) teil, wobei $n = 600$ der ersten und $n = 601$ der zweiten bzw. dritten Generation türkeistämmiger Migrantinnen und Migranten in Deutschland angehören. Tabelle 1 stellt die absoluten Häufigkeiten der angegebenen Religionszugehörigkeiten und der selbsteingeschätzten Religiosität dar. Die große Mehrheit bezeichnet sich selbst als Muslime (hier: ohne Alewiten), mit großem Abstand dahinter die Alewiten (wobei sich unter den $n = 92$ Alewiten auch $n = 15$ gleichzeitig als Muslime bezeichnen). Die größte Gruppe nach den Muslimen und Alewiten stellen jedoch diejenigen dar, die sich keiner Religion zugehörig fühlen ($n = 73$); die Zugehörigkeit zur christlichen oder einer anderen Religion wurde kaum genannt. Eine Gruppe von $n = 22$ machte keine Angaben zu ihrer Religionszugehörigkeit.

Im Fokus dieses Beitrages liegt jedoch die selbsteingeschätzte Religiosität unabhängig von der Religionszugehörigkeit. Während 6 % nicht sagen können, wie sehr sie religiös sind, machen 7 % keine Angaben zu dieser Frage. Diese Aussagen sind nur schwer zu interpretieren und werden in diese Analyse nicht einbezogen. Unter den verbleibenden $n = 1041$ Probanden geben 7,5 % an, überhaupt nicht oder nicht religiös zu sein („nichtreligiös“), 10,3 % weder religiös noch nicht religiös („religiös unentschlossen“) und 26,1 % sehr oder tief religiös zu sein („hochreligiös“). Diese drei Religiositätsgruppen sollen in den folgenden Analysen vergleichend nebeneinandergestellt werden. Somit beziehen sich folgende Analysen auf eine Grundgesamtheit von $N = 460$. Es zeigen sich keine signifikanten Unterschiede hinsichtlich Geschlecht, Berufstätigkeit und Bildungsniveau zwischen diesen Religiositätsgruppen.

⁵ Basierend auf der Internationalen Standardklassifikation im Bildungswesen (ISCED) der UNESCO (1997) mit geringfügigen Veränderungen hinsichtlich des Deutschen Bildungssystems: 0 = kein Schulabschluss, 2 = Hauptschule („lower secondary“), 3 = Realschulabschluss („upper secondary“), 4 = Abitur („A-level“) und 5 = Universitäts- oder Fachhochschulabschluss.

Religionszugehörigkeit	Selbsteingeschätzte Religiosität								kann ich nicht sagen	weiß nicht, k. A.	Gesamt
	überhaupt nicht religiös	Nicht religiös	eher nicht religiös	weder religiös noch nicht religiös	Eher religiös	sehr religiös	tief religiös				
Muslimisch	7	12	30	89	488	211	40	48	72	997	
Alewitisch	13	8	7	12	27	8	4	8	5	92	
Christlich	0	0	0	1	7	1	1	1	0	11	
Sonstige	0	0	0	0	2	2	0	0	0	4	
Keine	32	3	11	4	7	1	0	13	3	74	
weiß nicht	3	0	3	1	2	4	0	2	8	23	
Gesamt	55	23	51	107	533	227	45	72	88	1201	

Tabelle 1: Kreuztabelle mit absoluten Häufigkeiten der selbsteingeschätzten Religiosität und der Religionszugehörigkeit.

Anmerkung: Die grau unterlegten Spalten markieren die drei Religiositätsgruppen (von links: nichtreligiös, religiös unentschlossen, hochreligiös), die in den folgenden Analysen verglichen werden

4. Ergebnisse

4.1 Einordnung verschiedener Formen von Nichtreligiosität

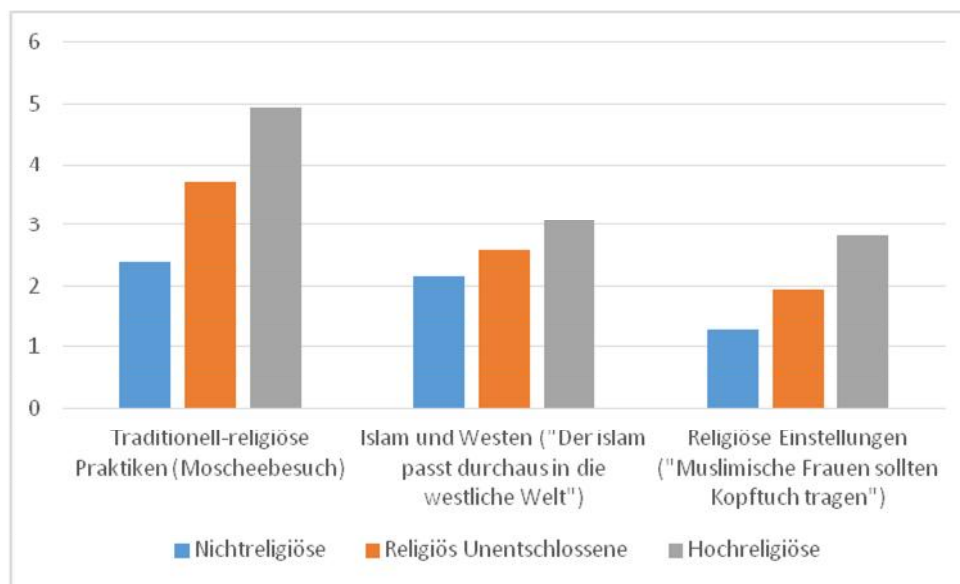


Abbildung 1: Mittelwerte der drei religiösen Gruppen auf Beispieltitems zu traditionell-religiösen Praktiken, zum Verhältnis zwischen Islam und Westen sowie zu religiösen Einstellungen

Nichtreligiosität kann viele verschiedene Formen annehmen. In dieser Untersuchung wird gefragt, wie Nichtreligiosität und religiöse Unentschlossenheit in Beziehung zu anderen religiösen Variablen der traditionell-religiösen Praktiken, des Verhältnisses zwischen Islam und Westen und der konservativ-religiösen Einstellungen steht. Abbildung 1 veranschaulicht die Antwortverteilung dieser drei religiösen Variablenkategorien exemplarisch an jeweils einem Item. Religiös Unentschlossene unterscheiden sich signifikant von den beiden anderen Gruppen, indem sie eine mittlere Häufigkeit traditionell-religiöser Praktiken angeben (hier: Moscheebesuch $F[2,394] = 63.67^{***}$) und den Islam zu einem mittleren Ausmaß mit der westlichen Welt kompatibel sehen ($F[2,405] = 22.97^{***}$). Hinsichtlich der religiösen Einstellung, dass muslimische Frauen Kopftuch tragen sollen, unterscheiden sich religiös Unentschlossene nur von den Hochreligiösen, aber nicht von den Nichtreligiösen ($F[2,404] =$

71.77***). In einigen anderen Fällen, z. B. die Einstellung „In religiösen Auseinandersetzungen darf man keine Kompromisse mit Andersdenkenden eingehen“ bilden die religiös Unentschlossenen ($M = 2.66$, $SD = 1.32$) eine gemeinsame Gruppe mit den Hochreligiösen ($M = 2.64$, $SD = 1.17$) und unterscheiden sich signifikant nur von den Nichtreligiösen ($M = 2.19$, $SD = 1.31$; $F[2,413] = 4.10^*$). Jedoch weisen die religiös Unentschlossenen hinsichtlich keiner Religiositätsvariable einen signifikant höheren oder geringeren Mittelwert auf als die beiden anderen Religiositätsgruppen. Nichtreligiöse weisen durchgehend die geringsten Mittelwerte auf. Alle Unterschiede bleiben robust bei Konstanthaltung von Generationsunterschieden.

4.2 Einstellungen zu Familie und Exogamie

Tabelle 2 stellt die Mittelwertsunterschiede der Religiositätsgruppen hinsichtlich Einstellung zu Familie und Autoritarismus dar. Während Nichtreligiöse einen deutlich geringeren Mittelwert bezüglich des Items „Frau sollte zu Hause bleiben“ und bezüglich Autoritarismus als die beiden anderen Gruppen aufweisen, so zeigt sich bei dem Item „Kind leidet, wenn Mutter berufstätig“ kein Unterschied zwischen den Religiositätsgruppen. Beide Items der patriarchalen Werthaltung korrelieren auch nur mäßig miteinander ($r = .41^{***}$). Diese Unterschiede zeigen sich robust beim Konstanthalten von Generations- und Geschlechtsunterschieden. Splittet man die Stichprobe jedoch in Muslime ($n = 362$) und Nicht-Muslime ($n = 91$), so unterscheiden sich die Religiositätsgruppen innerhalb der muslimischen Substichprobe nicht mehr bezüglich patriarchaler Werte ($M_{total} = 2.41$, $SD_{total} = 1.17$ für „Frau sollte zu Hause bleiben“) und Autoritarismus ($M_{total} = 3.28$, $SD_{total} = .85$). Bei Nicht-Muslimen bleibt ausschließlich der Unterschied zwischen den Religiositätsgruppen bezüglich des Items „Frau sollte zu Hause bleiben“ bestehen ($F[2, 87] = 3.82^*$).

Exogame Partnerschaften und Ehen werden deutlich häufiger von Nichtreligiösen eingegangen im Vergleich zu den beiden anderen Religiositätsgruppen, wobei sich auch dieser Gruppenunterschied bei Konstanthaltung von Geschlecht und Generation als robust erweist. Exogamie geht dabei negativ mit Autoritarismus einher ($r = -.14^*$). Bei erneutem Splitting der Gruppe zeigt sich, dass dieser Unterschied in der muslimischen Substichprobe gänzlich verschwindet ($M_{total} = .02$, $SD_{total} = .15$), in der nicht-muslimischen Substichprobe jedoch vorhanden bleibt ($F[2, 57] = 3.74^*$), wobei die Nichtreligiösen sich signifikant von den anderen beiden Religiositätsgruppen unterscheiden.

	Religiöse Gruppen			F
	Nicht-religiöse ($n = 79$) $M(SD)$	Unentschlossene ($n = 107$) $M(SD)$	Hoch-religiöse ($n = 274$) $M(SD)$	
Patriarchale Einstellungen				
Frau sollte zu Hause bleiben	<u>1.88 (1.00)</u>	2.33 (1.16)	2.42 (1.16)	6.98***‡
Kind leidet, wenn Mutter berufstätig	2.69 (1.13)	3.02 (1.05)	2.90 (1.11)	ns.
Autoritarismus	<u>2.61 (1.15)</u>	3.29 (.93)	3.27 (.82)	16.28***‡
Exogamie	<u>30 (.46)</u>	01 (.12)	.03 (.18)	28.14***‡

Tabelle 2: Mittelwertsunterschiede zwischen den Religiositätsgruppen hinsichtlich patriarchaler Einstellungen, Autoritarismus und Exogamie.

Anmerkung: *** = $p < .001$; ns. = nicht signifikant. Unterstrichene Werte repräsentieren diejenige Gruppe, die sich signifikant von den anderen beiden Gruppen im Post-hoc-Test unterscheidet. Frau sollte zu Hause bleiben = „Es ist für alle Beteiligten viel besser, wenn der Mann voll im Berufsleben steht und die Frau zu Hause bleibt und sich um den Haushalt und Kinder kümmert“; Kind leidet, wenn Mutter berufstätig = „Ein Kleinkind wird sicherlich darunter leiden, wenn seine Mutter berufstätig ist“. ‡ Unterschied zeigt sich nicht für Substichprobe der Muslime.

4.3 Nichtreligiosität, Akkulturationsstrategien und Generationen

Die letzte Fragestellung dieser Studie ist, ob sich nichtreligiöse von hochreligiösen Türkeistämmigen in ihren Akkulturationsstrategien unterscheiden und wie Akkulturationsstrategien sowie Nichtreligiosität in der ersten und zweiten bzw. dritten Generation verteilt sind. Tabelle 3 stellt die Verteilung verschiedenen Akkulturationsstrategien der Religiositätsgruppen dar. Während sich keine signifikanten Unterschiede zwischen den Religiositätsgruppen bezüglich Integration und Marginalisierung finden, geben religiös Unentschlossene und

Hochreligiöse im Gegensatz zu Nichtreligiösen Separation am häufigsten an ($F[2,457] = 3.79^*$). In Kontrast dazu wird Assimilation am häufigsten von Nichtreligiösen im Vergleich zu den beiden anderen Gruppen genannt ($F[2,457] = 6.58^{**}$).

Mehr von deutscher Kultur übernehmen			
	Ja	Nein	
Selbstbewusst zur eigenen Kultur stehen	Ja	Integration (32.2 % gesamt) 37.2 % Nichtreligiöse 31.5 % Unentschlossene 31.4 % Hochreligiöse <hr style="border-top: 1px dashed black;"/> 37.9 % der 1. Generation 26.2 % der 2./3. Generation	Separation (43.3 % gesamt) 29.5 % Nichtreligiöse 47.2 % Unentschlossene 45.6 % Hochreligiöse <hr style="border-top: 1px dashed black;"/> 30.6 % der 1. Generation 57.6 % der 2./3. Generation
	Nein	Assimilation (5.2 % gesamt) 12.8 % Nichtreligiöse 4.6 % Unentschlossene 3.3 % Hochreligiöse <hr style="border-top: 1px dashed black;"/> 7.9 % der 1. Generation 1.9 % der 2./3. Generation	Marginalisierung (19.3 % gesamt) 20.5 % Nichtreligiöse 16.7 % Unentschlossene 19.7 % Hochreligiöse <hr style="border-top: 1px dashed black;"/> 23.6 % der 1. Generation 14.3 % der 2./3. Generation

Tabelle 3: Verteilung der Akkulturationsstrategien innerhalb der nichtreligiösen, religiös unentschlossenen und hochreligiösen Substichprobe sowie innerhalb der ersten und zweiten/dritten Generation.

Anmerkung: Die signifikanten Einflüsse auf die jeweilige Akkulturationsstrategie sind fett gedruckt: Während Integration, Separation und Marginalisierung nur von den Generationsunterschieden signifikant beeinflusst wird, bleibt der Einfluss der Religiositätsgruppe auf Assimilation bei Konstanthaltung der Generationen signifikant (ANCOVA).

Betrachtet man in einem weiteren Schritt die Verteilung der Religiositätskategorien in beiden untersuchten Generationen, so fällt auf, dass sich im Mittel die erste Generation ($M_1 = 4.55$, $SD_1 = 1.95$) hochsignifikant weniger religiöser einschätzt und hinsichtlich ihrer Religiosität stärker streut als die zweite bzw. dritte Generation ($M_2 = 5.13$, $SD_2 = 1.72$; $F[1,458] = 11.29^{***}$). Abbildung 2 zeigt die Verteilung der drei Religiositätsgruppen für die Gesamtstichprobe und für die jeweiligen Generationen. Auch hier zeigt sich eine etwas größere Variabilität der Religiositätsgruppen in der ersten Generation.

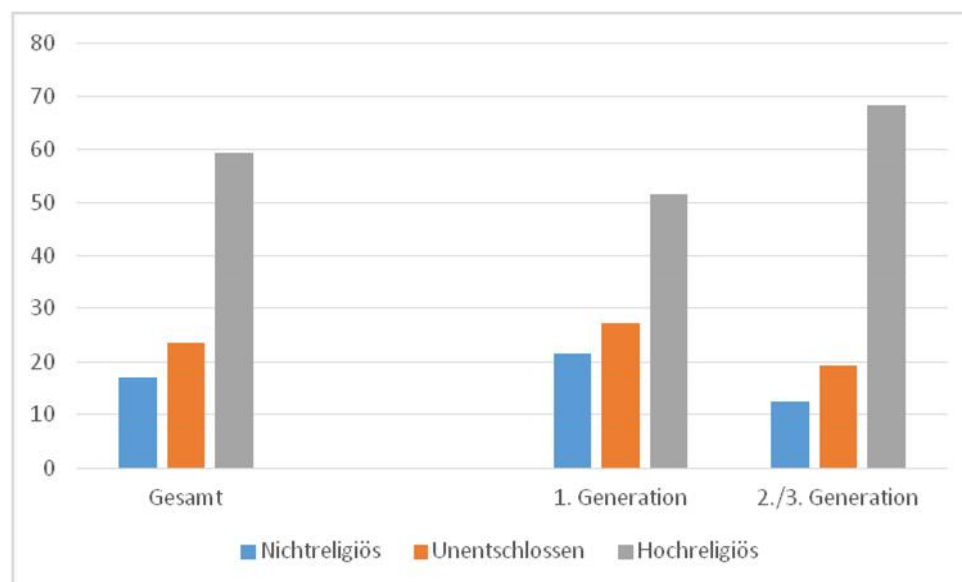


Abbildung 2: Relative Verteilung von Nichtreligiosität, religiöse Unentschlossenheit und hohe Religiosität in der Gesamtstichprobe sowie in der ersten bzw. zweiten/dritten Generation

Zusätzlich unterscheiden sich auch die Generationen hinsichtlich ihrer Akkulturationsstrategien. Die erste Generation – im Vergleich zur zweiten bzw. dritten Generation – gibt häufiger Integration ($F[1, 458] = 7.45^{**}$), Assimilation ($F[1, 458] = 8.66^{**}$) und Marginalisierung ($F[1,458] = 6.41^*$) sowie geringer Separation ($F[1, 458] = 37.07^{***}$) an. Somit kovariieren Religiosität und Generation bezüglich Akkulturationsstrategien (siehe Tabelle 3). In Kovarianzanalysen für die einzelnen Akkulturationsstrategien zeigte sich, dass nur der Unterschied zwischen

den Religiositätsgruppen bezüglich Assimilation bei Konstanthaltung der Generationen robust ist ($F[2,428] = 6.47^{**}$). Die Unterschiede zwischen den Religiositätsgruppen bezüglich Separation sind durch die Generationszugehörigkeit und nicht durch die Unterschiede der religiösen Selbstbeschreibung zu erklären.

5. Diskussion

Die vorliegende Studie mit ihrem Fokus auf Nichtreligiosität Türkeistämmiger in Deutschland versuchte mittels eines Vergleichs zu hoher Religiosität eine erste Beschreibung dieser Minderheit bezüglich deren Einordnung im religiösen Feld, deren familiären Werten und Strukturen sowie ihrer Akkulturationsstrategien zu geben. In der repräsentativen Stichprobe Türkeistämmiger in Deutschland gaben 7,5 % an, nichtreligiös zu sein. Nimmt man nun zusätzlich die Gruppe derjenigen hinzu, die sich als „eher nicht religiös“ bezeichnen, so sind dies insgesamt 12,4 %. Dieser Anteil ist mehr als doppelt so hoch als in aktuellen Studien in der Türkei (vgl. Çarkoğlu & Toprak, 2009; Sevinç et al. 2015 mit 6,7 % oder weniger), jedoch fast deckungsgleich mit Werten aus früheren Studien in der Türkei (12,3 % bei Çarkoğlu & Toprak, 1999). Die zwei Untersuchungen von Çarkoğlu und Toprak von 1999 und 2006 (publiziert 2009) geben Hinweise auf eine Zurückhaltung nichtreligiöser Positionen aufgrund des Wandels in der Türkei zu einem hochreligiös-politischen Klima (vgl. Blume, 2017; Sevinç et al., 2015). Auf der anderen Seite liegen Anteile der nicht- oder wenig-religiösen Muslime im Kontext von Migration vor, die unseren 12,4 % an Türkeistämmigen sehr ähneln: 13 % der Muslime in den USA (Pew Research Center, 2017) und 11 % bis 15 % der Muslime in Deutschland (Halm & Sauer, 2017; Haug et al., 2009). Ein offenes oder gar säkulares Klima, wie es in westlichen Ländern vorherrscht, trägt wahrscheinlich zu einer erhöhten Offenheit bei, nichtreligiöse Positionen zu beziehen. Darüber hinaus muss natürlich auch auf religiöse Wandlungsprozesse im Kontext von Migration als möglichen Grund für einen höheren Anteil an Nichtreligiösen als in der Türkei hingewiesen werden (Voas & Fleischmann, 2012), worauf weiter unten eingegangen wird. Dass überwiegend Männer (Pew Research Center, 2017 für die USA) und Menschen geringerer Bildung (Sevinç et al., 2015 für die Türkei) nichtreligiöse Positionen beziehen, konnte sich im deutschen Kontext nicht wiederfinden: Die nichtreligiösen unterschieden sich nicht bzgl. Geschlecht, Bildung oder Berufstätigkeit von den hochreligiösen Türkeistämmigen in Deutschland.

Neben Nichtreligiosität lag ein weiterer Fokus dieser Studie auf denjenigen Türkeistämmigen, die sich als „weder religiös noch nichtreligiös“ bezeichnen. Der Anteil dieser liegt bei Türkeistämmigen in Deutschland bei 10,3 %, was geringer als in den USA (21 %, Pew Research Center, 2017) und in der Türkei ist (15,3 % bei Sevinç et al., 2015; wobei jedoch die Stichprobe klein und nicht repräsentativ war). Da es unsicher ist, wie diese Kategorie in das Feld von Religiosität und Nichtreligiosität einzuordnen ist (vgl. Pickel, 2014), wurden religiöse Profile der „weder-noch“-Gruppe – vorläufig bezeichnet als „religiös Unentschlossene“ – im Vergleich zur Gruppe der Nicht- und Hochreligiösen erstellt. Während Nichtreligiöse auch durchgehend geringste Werte in traditionell-religiösen Praktiken und religiösen Einstellungen angeben, so nimmt die „weder-noch“-Gruppe stets die mittlere Kategorie zwischen Nicht- und Hochreligiösen ein. Es ist daher davon auszugehen, dass die „religiös Unentschlossenen“ eigentlich eine mittlere Kategorie der Religiosität darstellen im Sinne von „Ich bin weder sehr religiös noch sehr nichtreligiös“. Dennoch steht die „weder-noch“-Gruppe häufig nicht unabhängig da, sondern schließt sich je nach erfragter Einstellung der nichtreligiösen (z. B. stimmen sie weniger der Aussage zu, dass Frauen Kopftuch tragen sollen) oder der hochreligiösen Gruppe an (z. B. stimmen sie stark der Aussage zu, dass man keine Kompromisse in religiösen Auseinandersetzungen eingehen darf). Hier stellt sich die Frage, ob die mittlere Religiositätskategorie immer eine gewisse Unentschlossenheit widerspiegelt. Jedoch gibt es in der vorliegenden Studie keinen Hinweis darauf, dass dieses Profil Agnostizismus als eine klare Bekennung zur Unwissenheit über die Existenz Gottes widerspiegelt (im Kontrast zu Sevinç et al., 2015). Um verschiedene Aussagen zu Nichtreligiosität im großen Feld von *Unbelief* explizit einzuordnen, wird vorgeschlagen, dass zukünftige Studien diese Aussagen im Zusammenhang mit etablierten Skalen zu Agnostizismus, Atheismus und religiöser Indifferenz korrelieren (vgl. Ok, 2016).

Hohe Religiosität unter Türkeistämmigen wird transgenerational über religiöse Sozialisation weitergegeben, wobei endogame Ehen (Phalet et al., 2012; Sevinç & Mehmedoğlu, 2016) und patriarchale, autoritäre Familienstrukturen wichtige Schlüsselfaktoren darstellen, auch und vor allem im Kontext von Migration (Alexander & Welzel, 2011). In der vorliegenden Studie zeigte sich, dass es wesentliche Unterschiede zwischen türkeistämmigen Muslimen und Nichtmuslimen in Deutschland gibt. So zeigen Muslime stark patriarchale, autoritäre Einstellungen zur Familie und leben fast ausschließlich endogam, auch wenn sie sich selbst als nichtreligiös einschätzen. Im Kontrast dazu leben Nichtmuslime dann in exogamen Beziehungen – welche auch weniger autoritär sind –, wenn sie nichtreligiös sind und eher in endogamen Beziehungen, wenn sie religiös unentschlossen oder hochreligiös sind. Auch unterscheiden sich Nichtmuslime hinsichtlich ihrer Religiosität bezüglich patriarchalen Einstellungen, wobei Nichtreligiöse am wenigsten patriarchal eingestellt sind. Zum einen können wir hier die Ergebnisse von Alexander und Welzel (2011) bestätigen, dass nicht die Religiosität, sondern allein die muslimische Identität ausschlaggebend für hohe patriarchal-autoritäre Einstellungen zu Familie ist. Auf der anderen Seite erweitert die vorliegende Studie den aktuellen Forschungsstand um den Aspekt der

Nichtmuslime, da unter ihnen Religiosität sehr wohl hinsichtlich patriarchalen Einstellungen und Endogamie differenziert.

Wie bereits oben diskutiert, kann der Anteil türkeistämmiger Migrantinnen und Migranten, der sich als nichtreligiös bezeichnet, in Deutschland bedeutend höher sein als in der Türkei. Neben dem erstgenannten Grund des offeneren und säkularen Klimas in Deutschland, gibt auch die Analyse der Akkulturationsstrategien Aufschluss (Berry, 1974). Die einzige Akkulturationsstrategie, auf die Religiosität einen Einfluss hatte, war die Assimilation: Hier gaben vor allem die Nichtreligiösen an, sich an Deutschland mit seinen säkularen Werten und Weltbild zu assimilieren. An dieser Stelle sollte jedoch das Gesamtbild betrachtet werden: Die Mehrheit der Nichtreligiösen wählen nämlich die Strategie der Integration, d. h. eine Wahrung der eigenen Kultur bei gleichzeitiger Anpassung an die deutsche Kultur und unterscheiden sich hier nicht von den „religiös Unentschlossenen“ und Hochreligiösen. Hier muss auch beachtet werden, dass es migrationsbedingte Selektionseffekte in die Richtung gab, dass nicht- oder wenig religiöse Minderheiten aufgrund politischer Verfolgung nach Deutschland migrierten (Erkayhan, 2011; Sevinç et al., 2017) und sich dann eher integrierten und assimilierten. Weitere Prozesse in Deutschland, wie z. B. stark linksgerichtete Arbeiterbewegungen der 1970er Jahre unter den Türkeistämmigen, mögen dann eine bereits vorhandene Tendenz zu Nichtreligiosität weiter verstärkt haben (Hess, 2013). Konform zu dieser Erklärung ist, dass die erste Generation (und somit gleichzeitig die Älteren) der türkeistämmigen Migrantinnen und Migranten in Deutschland deutlich weniger religiös ist und breiter bezüglich verschiedener Formen von (Nicht-)Religiosität streut als die zweite Generation. Dies bestätigt aktuelle Befunde aus den USA auch für Deutschland (Pew Research Center, 2017) und widerspricht Befunden aus der Türkei und anderen westeuropäischen Migrationskontexten (Phalet et al., 2012; Sevinç & Mehmedoğlu, 2016; wobei es sich hier erneut um eine kleine, nichtrepräsentative Stichprobe handelt). Diese Tendenz der zweiten Generation zu einer stärker bekannten Religiosität entspricht der Erklärung eines religiösen Generationenbruchs zwischen der eher traditionell-religiösen Elterngeneration und der kulturfrei-islamischen zweiten Generation (Schiffauer, 1999; Voas & Fleischmann, 2012) sowie einer weltweit relativ erhöhten Kinderzahl in stärker religiösen Familien (Blume, 2017). Religionssoziologische Studien könnten an dieser Stelle Aufschluss darüber geben, ob auch die Islamdebatten nach den Attentaten des 11. September 2001 und die (Re-)Islamisierungstendenzen in der Türkei die jüngere Generation Türkeistämmiger in Deutschland beeinflussen (vgl. Özkeçeci-Taner, 2017). Eine Assimilation der zweiten bzw. dritten Generation im Sinne einer generell stärkeren Säkularisierung oder Symbolisierung von Religiosität, wie sie in anderen westeuropäischen Migrationskontexten gefunden wurde (Güveli, 2015), kann mit unseren Daten der Türkeistämmigen in Deutschland nicht bestätigt werden (vgl. Crul & Mollenkopf, 2012; Diehl & Koenig, 2009).

Einen wesentlich stärkeren Einfluss auf verschiedene Akkulturationsstrategien als die (Nicht-)Religiosität (vgl. Güngör et al., 2011) hat die Generationszugehörigkeit: Während in der Gesamtstichprobe mit 43,3 % Separation als Akkulturationsstrategie überwiegt, so zeigt sich dies ganz besonders für die zweite Generation (vgl. Berry et al., 2006). Im Gegensatz dazu gibt die erste Generation bedeutend häufiger Integration, Marginalisierung und Assimilation an. Dass die erste Generation wahrscheinlich nicht viele Möglichkeiten zur Separation zum Zeitpunkt ihrer Migration hatten (da z. B. türkische Nachbarschaften, Moscheevereine, *Hala*-Lebensmittel noch nicht verbreitet und etabliert waren), ist in der heutigen Literatur kaum reflektiert. Dies konnte auch dazu führen, dass der deutsche Kontext der 1960er und 1970er Jahre wenig sensitiv auf Türkeistämmige eingestellt und es für diese Migrantinnen und Migranten zu mühevoll war, die eigene Tradition und Religiosität aufrecht zu erhalten (Voas & Fleischmann, 2012).

5.1 Grenzen der Studie

Die große Frage „Wie viele Muslime gibt es eigentlich noch?“ (Blume, 2017: 13) im Sinne von gelebter muslimischer Religiosität anstatt eines reinen Lippenbekenntnisses ist mit unserer Studie leider auch nicht zu beantworten. Dennoch wollten wir einen empirisch fundierten Beitrag zur Beantwortung dieser Frage liefern. Die Grenzen einer solchen Studie müssen natürlich beim Lesen und Diskutieren der Ergebnisse mitgedacht werden. Neben der sozialen Erwünschtheit, welche ein generelles Problem in den meisten sozialwissenschaftlichen Methoden darstellt, ist besonders die theologische Erwünschtheit bei Menschen aus mehrheitlich-muslimischen Ländern von zentralem Stellenwert (Abu-Raiya, Pargament, Stein, & Mahoney, 2007). Dies bedeutet, dass Menschen aus solchen Ländern und Kulturen in sozialwissenschaftlichen Untersuchungen nicht ihre wahren religiösen Einstellungen, Verhaltensweisen, Gedanken, und Gefühle preisgeben, um ihre Religion nicht in ein ungutes Licht zu stellen (Abu-Raiya, 2017). Die Antwort „kann ich nicht sagen“ und „ich weiß nicht“ auf die Frage nach der eigenen Religiosität, die in dieser Befragung 13 % der Probanden und 12 % der Muslime angeben, könnten in die Richtung theologischer Erwünschtheit interpretiert werden. Zu weniger erwünschten Antworten bzgl. Religiosität bedarf es jedoch neuerer Methoden, die es noch zu erproben gilt. Ein vielversprechender Ansatz ist die Bogus-Pipeline (Jones & Elliott, 2016), ein vorgetäuschter Lügendetektor, der in einem experimentellen Design diese Verzerrungen bei der Religiositätsmessung vermindert. Des Weiteren sollte in weiterführenden Studien, welche verschiedene Formen von Nichtreligiosität bei Türkinnen und Türken oder türkeistämmigen Migrantinnen und Migranten untersuchen möchten (z. B. religiöse Unentschlossenheit, Agnostizismus, religiöse

Indifferenz), auch entsprechende Items und Skalen, die reliabel und valide diese Formen erfassen, verwendet werden. Hierzu sollten die ersten Entwicklungen der DISOL-Skala, welche Nichtreligiosität bei Türkinnen und Türken erfassen möchte, Beachtung finden (Sevinç et al., 2015). Ebenso ist eine differenzierte Erfassung von Religiosität in zukünftigen Untersuchungen wünschenswert, sodass die bisher in Integrationsstudien beliebte Ein-Item-Messung durch eine multifaktorielle Skala für ein tieferes Verständnis von Religiosität ergänzt werden sollte. So eignet sich u. a. die Intrinsische-Extrinsische-Religiositätsskala von Gorsuch und McPherson (1989), welche verschiedene psychologische Motive individueller Religiosität misst und auch im türkischen Kontext als valide gilt (Ağilkaya-Şahin, 2015). Während intrinsisch-religiöse Individuen eine innerliche religiöse Überzeugung leben, können Menschen andererseits eher aus sozialen (z. B. Freundschaften in der Gemeinde knüpfen wollen) und/oder psychologischen Motiven (z. B. tröstende Funktion des Glaubens) heraus religiös sein. Durch eine differenziertere Erfassung religiöser Motive wären auch präzisere Aussagen zu den Motiven der Nichtreligiösen möglich, da diese z.B. dennoch eine gewisse extrinsische Religiosität pflegen könnten.

Migrationsstudien sind häufig – wie die vorliegende Studie – querschnittlich angelegt. Um jedoch Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge und v. a. Perioden- von Generationseffekten unterscheiden zu können, sollten zukünftige Studien längsschnittlich sein. Zum einen ist dies wichtig, um die individuelle und kollektive Dynamik von Akkulturationsstrategien, die sich nach persönlichen oder politischen Einflüssen (z.B. 9/11) ändern können, zu erfassen (Berry et al., 2013). Auch wird durch eine längsschnittliche Untersuchung sichtbar, inwieweit sich religiös-politische Entwicklungen in der Türkei auf Türkeistämmige in Deutschland auswirken (z.B. weniger öffentliche Bekundungen zu Nichtreligiosität). Ein weiterer erfolgsversprechender Ansatz, der hierzu einen guten Vergleichsmaßstab liefern kann, ist der empirische Vergleich von Probanden, die in der Türkei leben (Güveli, 2015).

5.2 Schlussfolgerung

Bei der DIK-Studie von 2009 gaben 14,7 % der Türkeistämmigen als Religionszugehörigkeit „keine“ an, ohne dass dieser Befund bislang näher beleuchtet wurde. Türkeistämmige in der vorliegenden Studie bezeichneten sich zu 7,5 % als „nichtreligiös“, wobei sich dieser Anteil auf 12,4 % erhöht, wenn man diejenigen einschließt, die „eher nicht religiös“ sind. Dies reflektiert eine einschlägige Minderheitenposition unter Türkeistämmigen, welche in wissenschaftlichen Studien bisher weitgehend vernachlässigt wurde. Zudem bezeichnen sich 10,3 % als „weder religiös noch nichtreligiös“, wobei diese Gruppe der „religiös Unentschlossenen“ häufig eine mittlere Form von Religiosität zwischen Nicht- und Hochreligiösen einnimmt. Wir sehen empirische Belege dafür, dass patriarchal-autoritäre und endogame Familienstrukturen auch im Kontext von Migration wichtige Schlüsselfunktionen bei der religiösen, v. a. muslimischen Sozialisation einnehmen. Nichtreligiöse assimilieren sich stärker an den deutschen Kontext als religiös Unentschlossene und Hochreligiöse, relativ betrachtet präferieren sie jedoch Integration als Akkulturationsstrategie. Dabei hat allerdings die Generationszugehörigkeit (Separation erheblich stärker in der zweiten Generation) einen deutlich stärkeren Einfluss auf Akkulturation als (Nicht-)Religiosität.

Die Migration und Akkulturation von wenig- oder nichtreligiösen Menschen sollte durch die politisch forcierte (Re-)Islamisierung einiger mehrheitlich-muslimischer Länder (Özkeçeci-Taner, 2017; Vertigans, 2003) und der damit verbundenen politischen Verfolgung von Menschen, die solche Minderheitenpositionen vertreten, ein Zukunftsthema der Migrationsforschung sein. Zu problematisieren ist aber auch die unreflektierte Zuschreibung der islamischen Religionszugehörigkeit bei Menschen in Deutschland alleine aufgrund ihrer – zum Beispiel türkeistämmigen – Herkunft. Dadurch werden Betroffene einerseits auch gegen ihre Selbsteinschätzung „islamisiert“ und andererseits Diskurse etabliert, in denen sie die ihnen zugeschriebene Religion auch noch vertreten und verteidigen sollen. Zukünftige wissenschaftliche Erhebungen sind in besonderer Weise gefordert, solche Stereotypisierungen schon in Studiendesigns zu erkennen, zu vermeiden und stattdessen eine Wahrnehmung religiöser und weltanschaulicher Vielfalt auch unter Migrantinnen und Migranten und deren Nachkommen zu ermöglichen.

Literatur

- Abu-Raiya, H. (2017). A critique from within: some important research issues that psychologists of religion and spirituality should further work on. *Mental Health, Religion & Culture*, 20, 544-551. doi: 10.1080/13674676.2017.1377945 .
- Abu-Raiya, H. & Pargament, K.I. (2011). Empirically based psychology of Islam: Summary and critique of the literature. *Mental Health, Religion & Culture*, 14, 93-115. doi: 10.1080/13674670903426482.
- Abu-Raiya, H., Pargament, K.I., Stein, C. & Mahoney, A. (2007). Lessons learned and challenges faced in developing the psychological measure of Islamic religiousness. *Journal of Muslim Mental Health*, 2, 133-154. doi: 10.1080/15564900701613058.
- Alba, R. & Foner, N. (2015). *Strangers no more: Immigration and the challenges of integration in North America and Western Europe*. Princeton: University Press.
- Alexander, A.C. & Welzel, C. (2011). How robust is Muslim support for patriarchal values? Across-national multi-level study. Center for the Study of Democracy. URL (Zugriff November 2017): <http://escholarship.org/content/qt3db6b4ws/qt3db6b4ws.pdf>

- Ağılkaya-Şahin, Z. (2015). The problem of appropriate psychology of religion measures for non-Western Christian samples with respect to the Turkish-Islamic religious landscape. In: Ağılkaya-Şahin, Z., Streib, H., Ayten, A. & Hood, R. (eds.), *Psychology of Religion in Turkey*. Leiden: Brill, 65-105.
- Beit-Hallahmi, B. (2007). Atheism: A psychological profile. In: Martin, M. (ed.), *The Cambridge companion to atheism*. Cambridge: University Press, 300-317.
- Berry, J. W. (1974). Psychological aspects of cultural pluralism. *Topics in Culture Learning*, 2, 17-22.
- Berry, J.W., Phinney, J.S., Sam, D.L. & Vedder, P. (eds.) (2006). *Immigrant youth in cultural transition*. Mahwah: Erlbaum.
- Berry, J.W., Poortinga, Y.H., Breugelsman, S.M., Chasiotis, A. & Sam, D.L. (2013). *Cross-cultural psychology*. Cambridge: University Press.
- Blume, M. (2017). *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*. Ostfildern: Patmos Verlag.
- Brettfeld, K., & Wetzels, P. (2007). *Muslimen in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt: Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*. Berlin: Bundesministerium des Innern.
- Connor, P. (2010). Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: the case of Muslims in Western Europe. *Ethnic and Racial Studies*, 33, 376-403. doi: 10.1080/01419870902935963.
- Crul, M. & Mollenkopf, J. (2012). Challenges and opportunities. In: Crul, M. & Mollenkopf, J. (eds.), *The changing face of world cities*. New York: Russell Sage, 235-260.
- Çarkoğlu, A. & Toprak, B. (1999). *Türkiye’de din, toplum ve siyaset [Religion, Gesellschaft und Politik in der Türkei]*. Istanbul: Tesev.
- Çarkoğlu, A. & Toprak, B. (2009). *Türkiye’de dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma [Religiosität in der Türkei: Ein internationaler Vergleich]*. Istanbul: Sabancı Universität.
- Diehl, C. & Koenig, M. (2009). Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche. *Zeitschrift für Soziologie*, 38, 300-319. doi: 10.1515/zfsoz-2009-0403.
- Diehl, C., & Schnell, R. (2006). "Reactive ethnicity" or "assimilation"? Statements, arguments, and first empirical evidence for labor migrants in Germany. *International Migration Review*, 40, 786-816. doi: 10.1111/j.1747-7379.2006.00044.x.
- Diyanet (2014). *Türkiye’de dini hayat araştırması [Eine Studie zum religiösen Leben in der Türkei]*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Domsgen, M. (2014). Konfessionslosigkeit. In: Domsgen, M. & Evers, D. (eds.), *Herausforderung Konfessionslosigkeit*. Leipzig: EVA, 9-25.
- Dorroll, P. (2017). Shari’a and the Secular in Modern Turkey. *Contemporary Islam*, 123-135. doi: 10.1007/s11562-017-0377-7.
- Duke, B. (2015). Atheists 'terrorists' face death threats. *The Freethinker* 16.4.2015, URL (Zugriff März 2018): <http://freethinker.co.uk/2015/04/16/atheists-terrorists-face-death-threats/>
- Europäische Kommission (2010). *Europeans and Biotechnology in 2010: Winds of change?* Unpublished manuscript. URL (Zugriff November 2017): <http://ec.europa.eu/research/research-eu>
- Erkayhan, Ş. (2011). *1960 sonrası Almanya’da Türk sanatçılar: Göç ve kültürel kimlik [Türkische Künstler in Deutschland nach 1960: Migration und kulturelle Identität]*. Morrisville: Lulu.
- Gorsuch, R.L. & McPherson, S.E. (1989). Intrinsic/extrinsic measurement: I/E-revised and single-item scales. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 348-354.
- Güngör, D., Bornstein, M.H. & Phalet, K. (2012). Religiosity, values, and acculturation: A study of Turkish, Turkish-Belgian, and Belgian adolescents. *International Journal of Behavioral Development*, 36, 367-373. doi: 10.1177/0165025412448357.
- Güngör, D., Fleischmann, F. & Phalet, K. (2011). Religious identification, beliefs, and practices among Turkish Belgian and Moroccan Belgian Muslims: Intergenerational continuity and acculturative change. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42, 1356-1374. doi: 10.1177/0022022111412342.
- Güngör, D., Fleischmann, F., Phalet, K. & Maliepaard, M. (2013). Contextualizing religious acculturation. *European Psychologist*, 18, 203-214. doi: 10.1027/1016-9040/a000162.
- Güveli, A. (2015). Are movers more religious than stayers? Religiosity of European majority, Turks in Europe and Turkey. *Review of Religious Research*, 57, 43-62. doi: 10.1007/s13644-014-0174-1.
- Hans, S. (2016). *Theorien der Integration von Migranten – Stand und Entwicklung*. In: Brinkmann, H.U. & Sauer, M. (eds.), *Einwanderungsgesellschaft Deutschland: Entwicklung und Stand der Integration*. Wiesbaden: Springer, 23-50.
- Halm, D. & Sauer, M. (2017). *Muslimen in Europa*. Bertelsmann Stiftung. URL (Zugriff März 2018): <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/muslimen-in-europa/>
- Haug, S., Müssig, S., & Sticks, A. (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. URL (Abruf November 2017): goo.gl/ubUWuu.
- Hess, S. (2013). Die beharrliche Kraft der Migration. In: Brinkmann, H.U. & Uslucan, H.-H. (eds.), *Dabeisein und Dazugehören*. Wiesbaden: Springer, 67-84.
- Jacob, K. & Kalter, F. (2013). Intergenerational change in religious salience among immigrant families in four European countries. *International Migration*, 51, 38-56. doi: 10.1111/imig.12108.
- Inglehart, R. & Norris, P. (2003). *Rising tide: Gender equality and cultural change around the world*. Cambridge: University Press.
- Jones, A.E. & Elliott, M. (2016). Examining social desirability in measures of religion and spirituality using the Bogus Pipeline. *Review of Religious Research*, 58, 1-18. doi: 10.1007/s13644-016-0261-6.
- Koopmans, R. (2015). Religious fundamentalism and hostility against out-groups: A comparison of Muslims and Christians in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41, 33-57. doi: 10.1080/1369183X.2014.935307.
- Maliepaard, M., & Schacht, D.D. (2017). The relation between religiosity and Muslims' social integration: a two-wave study of recent immigrants in three European countries. *Ethnic and Racial Studies*, 1-22. doi: 10.1080/01419870.2017.1397280.
- Mueller, C. (2006). Integrating Turkish communities: a German dilemma. *Population research and Policy Review*, 25, 419-441. doi: 10.1007/s11113-007-9024-y.
- Ok, Ü. (2016). The Ok-Religious Attitude Scale (Islam). *Journal of Beliefs & Values*, 37, 55-67. doi: 10.1080/13617672.2016.1141529.

- Özkeçeci-Taner, B. (2017). Disintegration of the "strategic depth" doctrine and Turkey's troubles in the Middle East. *Contemporary Islam*, 11, 201-214. doi: 10.1007/s11562-017-0387-5.
- Pew Research Center (2011). The future of the global Muslim population: Projections for 2010-2040. Pew Research Center. URL (Zugriff November 2017): goo.gl/wnJpUr
- Pew Research Center (2017). U.S. Muslims concerned about their place in society, but continue to believe in the American dream. Pew Research Center. URL (Zugriff März 2018): goo.gl/VQ3Pz1
- Pickel, G. (2014). Atheismus und Agnostizismus. In: Roth, U., Seip, J. & Spielberg, B. (eds), *Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus*. München: Don Bosco, 41-62.
- Phalet, K., Fleischmann, F. & Stojčić, S. (2012). Ways of 'being Muslim': Religious identities of second-generation Turks. Turkish second generation in seven European cities. In: Crul, M., Schneider, J. & Lelie, F. (eds.), *The European second generation compared: Does the integration context matter?*. Amsterdam: University Press, 341-374.
- Phalet, K., Maliepaard, M., Fleischmann, F. & Güngör, D. (2013). The making and unmaking of religious boundaries. *Comparative Migration Studies*, 1, 123-145. doi: 10.5117/CMS2013.1.PHAL.
- Pollack, D. (2014). Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in ausgewählten Ländern Europas: Erste Beobachtungen. In: Pollack, D., Müller, O., Rosta, G., Friedrich, N. & Yendell, A. (eds.), *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer, 13-34.
- Rohe, M. (2016). *Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*. München: Beck.
- Schiffauer, W. (1999). *Islamism in the diaspora: The fascination of political Islam among second generation German Turks*. Unpubliziertes Manuskript.
URL (Zugriff November 2017): http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Schiffauer_Islamism.PDF
- Sevinç, K. (2013). Türkiye'de din psikolojisi alanında yapılan lisansüstü tezler üzerine bir inceleme [Eine Untersuchung von Promotionsarbeiten im Feld der Religionspsychologie in der Türkei]. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 243-269. doi: 10.17335/sakaifd.219833.
- Sevinç, K., Güven, M. & Metinyurt, T. (2015). Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması [Türkische Adaptation der Nichtreligiositäts-Nichtspiritualitäts-Skala]. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 59-86.
- Sevinç, K. & Mehmedoğlu, A.U. (2016). İnançsızlık yönelmede çevresel ve entelektüel faktörlerin etkisi [Die Effekte der sozialen und intellektuellen Faktoren auf Nichtgläubige]. *İnsan ve Toplum*, 6, 87-116. doi: 10.12658/human.society.6.12.M018.
- Sevinç, K., Hood, R.W. & Coleman, T.J. (2017). Secularism in Turkey. In: Zuckerman, P. & Shook, J. (eds.), *The Oxford Handbook of Secularism*. Oxford: Oxford University Press, 155-171.
- UNESCO (1997). *International Standard Classification of Education ISCED 1997*.
URL (Zugriff November 2017): http://www.unesco.org/education/information/nfsunesco/doc/isced_1997.htm
- Voas, D. (2003). Inter-marriage and the demography of secularization. *British Journal of Sociology*, 54, 83-108. doi: 10.1080/0007131032000045914.
- Voas, D. & Fleischmann, F. (2012). Islam moves west: Religious change in the first and second generation. *Annual review of Sociology*, 38, 525-524. doi: 10.1146/annurev-soc-071811-145455.
- Vertigans, S. (2003). *Islamic roots and resurgence in Turkey*. London: Greenwood.
- Yapıcı, A. (2015). Religious life of Turkish youth in the process of modernisation and secularization. In: Ağılkaya-Şahin, Z., Streib, H., Ayten, A. & Hood, R. (eds.), *Psychology of Religion in Turkey*. Leiden: Brill, 107-136.

Die Autorin und der Autor: Sarah Demmrich (verh. Kaboğan), Dr. phil., Dipl.-Psych., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religionssoziologie der Universität Münster. Ihre Interessenschwerpunkte beinhalten Religionspsychologie in der Türkei und türkeistämmige Migrantinnen und Migranten in Deutschland.
eMail: demmrich.sarah@gmail.com

Michael Blume, Dr. phil., ist Religionswissenschaftler und lehrt Berufs- und Medienethik am Karlsruher Institut für Technologie (KIT). Er ist Referatsleiter im Staatsministerium Baden-Württemberg und hat zuletzt mit „Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug“ (Patmos 2017) auf Säkularisierungsprozesse auch unter Musliminnen und Muslimen hingewiesen.