



Muslimen in Europa

Integriert, aber nicht akzeptiert?

Dirk Halm und Martina Sauer

Muslimen in Europa

Integriert, aber nicht akzeptiert?

Dirk Halm und Martina Sauer

Inhalt

Einleitung	7
1. Religiosität und Integration – Ziele der Studie	10
2. Rahmenbedingungen der Integration	15
3. Das Konzept der Sozialintegration	24
4. Sozialintegration von Muslimen im Ländervergleich	28
5. Muslimische Religiosität und weitere Einflussfaktoren	34
6. Zusammenhang der Integrationsdimensionen in den Nachfolgegenerationen	41
7. Was entscheidet über den Integrationserfolg?	44
8. Fazit	50
Quellen	53
Literatur	54
Die Autoren	57
Schlussfolgerungen	58
Conclusions	63
Impressum	70

Einleitung

Muslime¹ sind die größte religiöse Minderheit in Deutschland und anderen westeuropäischen Ländern. Sie sind in ihrer großen Mehrheit in ihren Aufnahmeländern angekommen, haben sich Existenzen aufgebaut, Familien gegründet, Arbeitsplätze geschaffen. Inzwischen sind in zahlreichen Städten repräsentativere Moscheen entstanden und auf vielen Friedhöfen können muslimische Familien ihre Angehörigen nach islamischem Ritus bestatten. Einige Länder, etwa Deutschland und Österreich, erproben in unterschiedlichen Modellen die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an Schulen.

Auch der Islam gehört insofern längst zu Europa und er spiegelt die traditionelle Vielfalt des Kontinents. Denn auch die muslimische Bevölkerung in Europa ist ausgesprochen divers, mit unterschiedlichen Herkunftsbezügen, kulturellen Traditionen und religiösen Einstellungen. Da sind etwa die „Kulturmuslime“, die ihren Glauben kaum praktizieren, und auf der anderen Seite fromme Muslime, für die religiöse Regeln wie das Pflichtgebet wesentlich sind. Es gibt Frauen, für die es selbstbewusster Ausdruck ihres islamischen Glaubens ist, ein Kopftuch zu tragen, und andere, die ihren Glauben ohne Kopftuch leben.

Nicht immer werden diese unterschiedlichen Formen praktizierter Religiosität von der Aufnahmegesellschaft verstanden. Der Islam ist

vielen fremd geblieben und wird misstrauisch beäugt. Insbesondere das Kopftuch ist im öffentlichen Diskurs zum Symbol dieser Fremdheit geworden und wird mit der Unterdrückung von Frauen und einem Religionsverständnis assoziiert, das nicht ausreichend zwischen säkularer Staat und privatem Glauben unterscheidet (in der Regel unabhängig davon, was die Trägerin selbst mit diesem Kleidungsstück verbindet). Ein Austausch zwischen solchen divergierenden Sichtweisen gelingt selbst in medialen Debatten selten – auch deswegen, weil allein schon eine mit festen Lebensregeln verbundene Religiosität in einer zunehmend areligiösen Gesellschaft Misstrauen weckt.

Brutale, islamistisch motivierte Terroranschläge in verschiedenen europäischen Metropolen tun ein Übriges, um in der Bevölkerung die Frage aufzuwerfen: Kann die Integration von Muslimen in ein säkulares Europa dauerhaft gelingen? Rechtspopulisten setzen bei solchen Fragen an und instrumentalisieren die Ängste der Bevölkerung. Damit verwischen sie die Grenze zwischen legitimen Ausdrucksformen muslimischer Frömmigkeit und fundamentalistischen Handlungsweisen.

In dieser Gemengelage braucht es nachprüfbare Fakten. Diese kann der Religionsmonitor 2017 liefern, der mit einer repräsentativen Datenbasis zu Fragen der Religiosität und zur Rolle von Religion in der Gesellschaft aufwartet. Dazu haben wir Muslime ebenso wie Christen und Menschen ohne religiösen Glauben in Deutschland, Österreich, der Schweiz, dem Vereinigten Königreich sowie Frankreich nach ihren (Glaub-

¹ Aus Gründen der Einfachheit und besseren Lesbarkeit verwendet diese Publikation vorwiegend die männliche Sprachform. Es sind jedoch jeweils beide Geschlechter gemeint.

bens-)Überzeugungen und den unterschiedlichen Facetten ihres Lebens in Europa befragt.

Was ist eigentlich mit Integration gemeint?

Die Daten des Religionsmonitors erlauben es, die Debatte um die Integration von Muslimen in Europa auf eine evidenzbasierte Grundlage zu stellen. Um daraus Schlussfolgerungen zu ziehen, ist es nötig zu definieren, was mit Integration genau gemeint ist. In der Wissenschaft sind unterschiedliche Konzepte in Gebrauch. Einigkeit besteht jedoch darin, dass gesellschaftliche Teilhabe für eine gelingende Integration zentral ist. Deswegen ist der Erwerb der Landessprache – je früher, desto besser – von grundlegender Bedeutung. Sprachkenntnisse sind der Türöffner für eine Kommunikation auf Augenhöhe, ohne sie ist es schwierig, sich in einer Gesellschaft zurechtzufinden. Partizipation wird aber auch beeinflusst von Bildungsqualifikationen sowie von bürgerlichen Rechten, die politische Teilhabe und damit Gestaltungsmöglichkeiten in einem Gemeinwesen eröffnen.

Schließlich kommt der Beteiligung am Erwerbsleben eine Schlüsselstellung für eine gelingende Integration zu. Wenn Männer und Frauen mit Migrationshintergrund auf den niedrigen beruflichen Positionen verharren, auf die sich ihre eingewanderten Väter und Mütter einst beworben haben, so lässt sich daran eine stockende Integration ablesen. Ausdruck einer schrittweisen Angleichung von Chancen und Möglichkeiten über die Generationen hinweg ist es indes, wenn Muslime genauso wie Nichtmuslime und Einheimische auf allen Berufspositionen zu finden sind – als Handwerker, Hotelangestellte und Reinigungskraft, aber auch als Unternehmerin oder Lehrer, als Ärztin, Politiker oder Wissenschaftlerin.

Unsere Studie macht deutlich, dass in allen untersuchten Ländern, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, eine solche Angleichung in den Bereichen Sprachkompetenz, Bildungsniveau und Erwerbsbeteiligung zwischen Muslimen aus Einwandererfamilien und Einheimischen zu beobachten ist. Wie schnell dieser Prozess voran-

schreitet, hängt weniger an dem Willen und den Fähigkeiten des Einzelnen, sondern, das legt unsere Studie ebenfalls dar, an den Rahmenbedingungen des Landes, in dem sie leben. Dazu zählen zum Beispiel Zugangsvoraussetzungen zum Arbeitsmarkt und bildungspolitische Entscheidungen, die mehr oder minder geeignet sein können, Chancengleichheit unabhängig vom Elternhaus und damit von sozialer Herkunft zu fördern.

Teilhabeerechtigkeit und Anerkennung von Vielfalt gehören zusammen

Die zunehmende Angleichung bei den zentralen Integrationsdimensionen Sprache und Bildung steht für eine gelingende Sozialintegration der Muslime. In ihrer großen Mehrheit verkehren sie in ihrer Freizeit häufig mit Nichtmuslimen und sehen ihre Aufnahmeländer als ihre Heimat an, was sich in einer engen Verbundenheit und Identifikation äußert.

Diese positive Integrationsbilanz wird in der Öffentlichkeit jedoch kaum wahrgenommen und erfährt wenig Anerkennung. Möglicherweise hängt das damit zusammen, dass sie von einer anderen Wahrnehmung überlagert wird, die unsere Studie bestätigt: dass Muslime in Europa im Durchschnitt religiöser sind als andere Glaubensgemeinschaften. Die starke religiöse Bindung bleibt auch in den jüngeren Generationen erhalten, die bereits in Westeuropa aufgewachsen sind. Zudem pflegen die Muslime enge Beziehungen in ihre Herkunftsländer. Diese religiöse und kulturelle Differenz löst in der einheimischen Bevölkerung Unbehagen aus. So möchte rund jeder fünfte nichtmuslimische Deutsche keine muslimischen Nachbarn in seinem Wohnumfeld haben. In Österreich lehnt mehr als ein Viertel der Befragten Muslime in der eigenen Nachbarschaft ab. Selbst im multikulturellen Vereinigten Königreich sind die Vorbehalte gegenüber Muslimen relativ stark ausgeprägt.

Solche ablehnenden Haltungen und symbolischen Grenzziehungen im öffentlichen Diskurs beeinflussen Integrationsprozesse ebenfalls: Sie unterlaufen das Selbstwertgefühl der Muslime und können handfeste Diskriminierungen etwa

auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt zur Folge haben. So verdienen fromme Muslime weniger und sind häufiger erwerbslos bei gleicher Qualifikation.

Das macht deutlich: Ein gelingender gesellschaftlicher Zusammenhalt in einem Einwanderungsland hängt auch davon ab, wie viel Diversität die Mehrheitsgesellschaft bereit ist zu akzeptieren. Religiöse und kulturelle Differenz ist nicht zwangsläufig ein Zeichen von Desintegration, solange sich alle an die Regeln des Zusammenlebens halten. Zunächst stellt sie eine weitere Facette gesellschaftlicher Vielfalt und als solche eine Bereicherung dar. Muslime sind bereit, sich in die Gesellschaft einzubringen, sie verstehen sich als deutsche, englische, französische Bürger. Aber sie möchten mit ihrer Religion als vollwertige Mitglieder des Gemeinwesens anerkannt werden. Integration ist deswegen ein gesamtgesellschaftlicher Prozess und erfordert Austausch und Dialog.

Drei Hebel der Integration

Die Ergebnisse unserer Studie liefern in diesem Sinne Argumente dafür, dass Integration stärker gesamtgesellschaftlich gedacht werden muss und an drei Hebeln ansetzen sollte: 1. Teilhabegerechtigkeit muss auf allen Ebenen ausgebaut werden, 2. religiöse und kulturelle Vielfalt gilt es stärker anzuerkennen und 3. interreligiöses und interkulturelles Zusammenleben muss bewusst gestaltet werden, damit nicht ein bloßes Nebeneinander den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdet.

Muslime gehören zu Europa und deswegen misst sich der soziale Zusammenhalt auf diesem Kontinent auch daran, inwieweit das Zusammenleben in multireligiösen Gesellschaften gelingt. Die vorliegende Studie möchte dazu einen Beitrag leisten. Sie ist die zweite in einer Publikationsreihe zum Religionsmonitor 2017. Weitere Themenbroschüren folgen bis 2018. Während in der ersten Studie der Zusammenhang zwischen Religiosität, Ehrenamt und Flüchtlingshilfe im Fokus stand, werden wir uns in den folgenden der Rolle der Religion auf dem Feld der politischen Kultur, dem Verhältnis von Reli-

gion und Staat, aber auch den gesellschaftlichen Spannungen, die durch Religion, religiöse Vielfalt und die damit einhergehende Wertepluralität erzeugt werden können, widmen. Wir möchten sowohl die Chancen als auch die Herausforderungen der zunehmenden religiösen Vielfalt angemessen in den Blick nehmen und daraus lernen. Ziel ist es, besser zu verstehen, unter welchen Bedingungen ein Zusammenleben von Menschen verschiedener Glaubenszugehörigkeit, aber auch von Menschen ohne religiösen Glauben dauerhaft gelingen kann – was sie verbindet und was sie trennt.

Danken möchten wir Dirk Halm und Martina Sauer für die Analyse der Daten und die wertvollen Erkenntnisse, die sie mit dieser Studie zutage gefördert haben.

Stephan Vopel

Director

Programm Lebendige Werte

Yasemin El-Menouar

Projektleiterin

Religionsmonitor

1. Religiosität und Integration – Ziele der Studie

Große muslimische Bevölkerungsgruppen sind für die meisten europäischen Gesellschaften ein relativ neues Phänomen, auch wenn dessen Ursprünge – die Arbeitsmigration und die Auflösung der Kolonialreiche in der Nachkriegszeit – schon länger zurückliegen. Allerdings wurden daraus erst verzögert gesellschaftspolitische Gestaltungsnotwendigkeiten abgeleitet. Dies hat damit zu tun, dass sowohl die Einwanderer selbst als auch die Mehrheitsgesellschaft Ansprüche an die gesellschaftliche Gleichstellung des Islams und an die soziale Integration der Muslime erst in dem Maße formulierten, wie das Bewusstsein wuchs, dass die Muslime bleiben würden und Westeuropa zu ihrer Heimat geworden ist. Dazu kommt, dass die muslimische Bevölkerung in Europa aufgrund der Migration im Rahmen von Familiennachzug und Flucht beständig gewachsen ist und aller Voraussicht nach weiter wachsen wird.

Zugleich hat im neuen Jahrtausend der islamistisch motivierte Terrorismus eine intensiverte gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islam und den Muslimen in den europäischen Ländern (und darüber hinaus) in Gang gesetzt. Sie bekam durch jüngst verstärkte Fluchtmigration aus islamisch geprägten Herkunftsstaaten zusätzliche Bedeutung. Speziell diese jüngere Entwicklung ist es, die den Islam und die Muslime in Europa zur Zielscheibe erstarkender populistischer Bewegungen und Parteien macht, für die Fremdenfeindlichkeit im Allgemeinen und Islamablehnung im Besonderen ein dominierendes Mobilisierungsthema ist (vgl. Ivarsflaten 2008). In diesem Kontext wird die Religionszugehörigkeit auch für vermeintliche und tatsäch-

liche Integrationsdefizite verantwortlich gemacht.

Es ist inzwischen ein Allgemeinplatz, dass die „Integration von Einwanderern“ ein unbestimmtes Konzept ist, mit dem sich sehr unterschiedliche Vorstellungen verbinden. Mindestens geht es hier aber einerseits um einen Teilhabeaspekt (in welchem Umfang haben Einwanderer Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen?) und um den gesellschaftlichen Zusammenhalt (inwiefern ist dieser durch ethnische, kulturelle oder auch religiöse Differenz gefährdet?). Beide Aspekte hängen zusammen, sind aber nicht deckungsgleich. Sehr wohl ist denkbar, dass trotz Chancengerechtigkeit gesellschaftliche Kohäsion gefährdet ist, ebenso wie – und dies ist in heutigen europäischen Gesellschaften bislang eher der Fall – Kohäsion trotz Benachteiligung von Einwanderern gewährleistet sein kann. Zweifellos ist die Debatte über die „Integration der Muslime“ in den vergangenen Jahren eher vom Kohäsions- als vom Teilhabeaspekt bestimmt gewesen, und sofern letzterer eine Rolle spielte, dann nicht selten verbunden mit der Erwägung, dass soziale Ungleichheit und Perspektivlosigkeit Sicherheitsrisiken verstärken (vgl. Halm 2013). Mit einer „Desintegration“ von Muslimen werden heute in Europa insbesondere Wertekonflikte verbunden, wobei die Annahme einer auch ökonomischen Randständigkeit, die aufgrund der Migrationsgeschichte mit Industriearbeit und Flucht unübersehbar ist, eher nur mitschwingt. Eine auch wissenschaftliche Beschäftigung mit den tatsächlichen Zusammenhängen von muslimischer Glaubenszugehörigkeit, Religiosität und Sozialintegration – im Sinne etwa von Bildung,

Erwerbsbeteiligung und anderen Merkmalen des „Ankommens“ in Europa – ist demgegenüber bisher nicht so ausgeprägt, wie man vermuten könnte (vgl. Halm und Meyer 2013). Dies ist zunächst dadurch erklärbar, dass die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft in säkularen Gesellschaften für die Sozialintegration nachrangig sein sollte gegenüber anderen Merkmalen, wie etwa Staatsangehörigkeit, Aufenthaltsstatus, Aufenthaltsdauer oder Bildungshintergrund der Familie. Hier mögen die Muslime in Europa tendenziell schlechtere Integrationsvoraussetzungen teilen, die jedoch ursächlich nichts mit dem religiösen Bekenntnis, sondern mit der Migrationssituation und den mitgebrachten und verwertbaren Ressourcen zu tun haben. Auf den zweiten Blick erscheint die Frage nach spezifisch muslimischen Mustern der Sozialintegration in Europa doch sinnvoll, geht man davon aus, dass mit dem muslimischen Bekenntnis etwa spezifische Geschlechterrollen, Diskriminierungserfahrungen oder eigenreligiöse soziale Netzwerke verbunden sein können, die Einfluss auf den Integrationsprozess nehmen. Zugleich ist davon auszugehen, dass sich muslimische Religiosität in der Migration nicht, wie eine fortschreitende Modernisierung erwarten lassen würde, im intergenerationalen Wandel abschwächt (Halm und Sauer 2015: 46). Vielmehr könnte die Religiosität langfristig Bedeutung für den Sozialintegrationsprozess behalten, wobei die Entwicklung sowohl von institutionellen und religionspolitischen Gegebenheiten (vgl. Diehl und Koenig 2009: 315) wie von Herkunftsgruppen und den damit verbundenen Ausprägungen muslimischer Religiosität abhängt (vgl. Torrekens und Jacobs 2016: 330). Zur Aufklärung dieser Zusammenhänge leistet die vorliegende Auswertung des Religionsmonitors 2017 einen empiriebasierten Beitrag.

„Die Religiosität könnte langfristig Bedeutung für den Sozialintegrationsprozess behalten.“

Bisherige Befunde zum Einfluss der muslimischen Religionszugehörigkeit oder auch zur Rolle der Ausprägung der Religiosität sprechen gegen

eine maßgebliche Bedeutung für die Sozialintegration: So gibt es laut Ohlendorf (2015) zwischen türkischen (muslimischen) und polnischen (katholischen) Neueinwanderern keine Unterschiede hinsichtlich des Vorhandenseins von Kontakten mit der Aufnahmegesellschaft in Deutschland. Auch in Bezug auf die Arbeitsmarktintegration ist von einem höchstens bedingten Einfluss der muslimischen Religiosität auszugehen. Dieser ist am ehesten bei muslimischen Frauen mit ausgeprägterer Religiosität gegeben, wobei hierbei sowohl mit der Religion verbundene Rollenmuster als auch Diskriminierungen, etwa aufgrund des Tragens eines Kopftuchs, eine Rolle spielen können (Stichs und Müssig 2013: 78). Die europaweit vergleichende TIES-Studie² sieht für Deutschland einen negativen Einfluss der muslimischen Religionszugehörigkeit auf die Erwerbsbeteiligung bei türkeistämmigen Angehörigen der zweiten Einwanderergeneration; hier wird aber zugleich deutlich, dass die Wirksamkeit solcher Einflüsse von nationalen Kontexten abhängt und nicht in allen Gesellschaften per se gegeben ist (vgl. Lessard-Phillips, Fibbi und Wanner 2012: 178–179). Auch Koopmans (2016) kommt in einer Auswertung des EURISLAM-Datensatzes³ zum Ergebnis, dass insbesondere muslimische Frauen in Europa in geringerem Maße am Erwerbsleben beteiligt sind. Dies ist in seiner Analyse aber nicht auf die empfundene Diskriminierung, sondern wesentlich auf traditionelle Vorstellungen von Geschlechterrollen zurückzuführen (a. a. O.: 213). Diese Rollenvorstellungen stehen potenziell mit der Ausprägung von Religiosität in Verbindung.

Insgesamt ist festzustellen, dass die Frage des Einflusses muslimischer Religiosität auf die Sozialintegration erschöpfender beantwortet werden kann, wenn nicht nur Informationen über die bloße Zugehörigkeit zum Islam vorliegen, sondern eine qualifizierte Betrachtung von Religiosität möglich ist. Aus dem, was muslimische Religiosität für die Einwanderer in der Lebensgestaltung konkret bedeutet, erwachsen mögliche

² TIES (The Integration of the European Second Generation) vergleicht die Sozialintegration von Angehörigen der zweiten Einwanderergeneration in 15 europäischen Metropolen 2007–2008.

³ EURISLAM hat 2010 Daten zu jeweils vier muslimischen Herkunftsgruppen in sechs europäischen Einwanderungsländern erhoben.

Der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung

Der Religionsmonitor untersucht anhand repräsentativer Bevölkerungsumfragen, welche Rolle Religion und die zunehmende religiöse Vielfalt in europäischen Gesellschaften spielen. Ziel ist es, besser zu verstehen, unter welchen Bedingungen ein Zusammenleben von Menschen verschiedener Glaubenszugehörigkeit, aber auch von Menschen ohne religiösen Glauben, dauerhaft gelingen kann – was sie verbindet, was sie auseinandertreibt.

Im Rahmen des aktuellen Religionsmonitors 2017 haben Menschen zum dritten Mal nach 2007 und 2013 Auskunft unter anderem über ihren Glauben, das Zusammenleben mit anderen Religionen, aber auch etwa zu Bildungsstand und Erwerbsbeteiligung gegeben. Insgesamt haben sich über 10.000 Menschen aus Deutschland, Österreich, der Schweiz, Frankreich, dem Vereinigten Königreich sowie der Türkei an der Befragung beteiligt, die das Sozialforschungsinstitut infas von Juli 2016 bis März 2017 durchgeführt hat. Eine Besonderheit des neuen Religionsmonitors ist, dass er Angehörige religiöser Minderheiten viel stärker zu Wort kommen lässt als bisher, um auch ihre Perspektive auf religiöse Vielfalt angemessen abzubilden. Deswegen finden insbesondere Muslime als größte religiöse Minderheit in Deutschland und ganz Europa Berücksichtigung. So haben aus Deutschland über 1.000 Muslime mit Wurzeln in der Türkei, Südosteuropa, dem Iran, Südostasien, Nordafrika sowie dem Nahen Osten teilgenommen. In den übrigen Ländern haben sich jeweils rund 500 Muslime aus den wichtigsten Herkunftsländern beteiligt. Der Religionsmonitor 2017 bietet auf diese Weise eine einzigartige Datengrundlage, die die Vielfalt der muslimischen Stimmen in Deutschland und Europa spiegelt.

www.religionsmonitor.de

Folgen für die gesellschaftliche Integration. Zugleich sind der (national geprägte) gesellschaftliche Kontext und die spezifische Einwanderungsgeschichte einerseits bestimmend für die Ausprägung von Religiosität, andererseits aber auch für das Funktionieren von Integrationsprozessen. So treffen in den europäischen Gesellschaften Muslime mit herkunftsspezifisch variierender religiöser Prägung auf unterschiedliche Bedingungen, unter denen Religiosität gelebt werden kann und unter denen die gesellschaftliche Einbindung stattfindet.

„Der Religionsmonitor 2017 eröffnet die Möglichkeit, dem Zusammenhang von Sozialintegration und muslimischer Religiosität nachzugehen.“

Der Religionsmonitor 2017 – die Datenbasis

Die breite Datenbasis des Religionsmonitors 2017 (vgl. Info-Box) eröffnet die Möglichkeit, dem Zusammenhang von Sozialintegration und muslimischer Religiosität nachzugehen. So liegen mit der Befragung der Bertelsmann Stiftung nicht nur detaillierte sozioökonomische Daten, sondern auch Informationen zur Ausprägung unterschiedlicher Dimensionen von Religiosität vor. Dabei greift der aktuelle Religionsmonitor – wie seine Vorgängerbefragungen – auf die Kerndimensionen von Religiosität in Anlehnung an das Konzept von Huber (2003) zurück. Entsprechend wird Religiosität konfessionsübergreifend gemessen, anhand von Indikatoren für die Dimensionen Intellekt (Auseinandersetzung mit Glaubensfragen), Ideologie (Glaubensinhalte), die öffentliche sowie private religiöse Praxis (z. B. Gebete allein und in Gemeinschaft) und die religiöse Erfahrung (z. B. Transzendenz- oder Gotteserfahrungen).

Die hier vorliegende Studie konzentriert sich auf die Daten zu Muslimen in fünf europäischen Ländern – Deutschland, Österreich, der Schweiz, Frankreich und dem Vereinigten Königreich. Zunächst sollen in den fünf Ländern die unterschiedlichen Bedingungen für die Integration von Einwanderern im Allgemeinen und von Muslimen im Besonderen skizziert werden. Daran anschließend begründen wir für den Sozialisationsprozess wesentliche individuelle Merkmale von Einwanderern und ihr Zusammenwirken. Zugleich treffen wir Annahmen darüber, welche weiteren Merkmale den Zusammenhang der wesentlichen Integrationsdimensionen beeinflussen. Wir stellen den Integrationsstand der Muslime im Vergleich zur Situation in der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft anhand der Daten des Religionsmonitors 2017 dar und fragen in einem letzten Schritt, was wesentliche Einflussfaktoren auf die Integrationsbilanz der muslimischen Gruppe sind.

Der von uns verwendete Datensatz besteht für jedes der fünf Länder aus einer allgemeinen Bevölkerungsstichprobe und einer Stichprobe der Muslime.⁴ Darin sind jedoch Muslime, die erst im Zuge der jüngsten Fluchtmigration nach Europa gekommen sind, nicht enthalten.

Außer im Vereinigten Königreich wurden alle Bevölkerungsstichproben nach Geschlecht, Altersgruppen und Region bzw. Bundesland sowie weiteren verfügbaren Angaben⁵ gewichtet, um eine möglichst repräsentative Auswahl zu erhalten. Im Vereinigten Königreich erfolgte bereits bei der Datenerhebung eine quotierte Auswahl, sodass hier nicht gewichtet wurde. Die Daten der Bevölkerungsstichprobe sind also repräsentativ für das jeweilige Land.

Die Stichproben der Muslime wurden für Deutschland und Österreich nach Geschlecht, Altersgruppen und Herkunftsland gewichtet,⁶ in den anderen Ländern wurde bei der Datenerhebung eine adäquate Verteilung nach Herkunft angestrebt; aufgrund nicht verfügbarer weiterer Daten zur Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung wurde hier nicht gewichtet. Die Befragten sind aufgrund ihrer Selbstzuschreibung als dem Islam zugehörig definiert.

Für die Berechnungen im vorliegenden Text wurden Muslime, die in den Bevölkerungsstichproben enthalten waren ($n = 189$), nicht berücksichtigt, sodass für jedes Land zwei Gruppen – die nichtmuslimische und die muslimische Bevölkerung – einander gegenübergestellt werden können.

⁴ infas hat die Erhebung in Kooperation mit Gallup International koordiniert und durchgeführt. Die Befragung erfolgte telefonisch, mit Ausnahme Österreichs, wo eine Face-to-face-Befragung in Ballungsräumen und ergänzend eine telefonische Befragung in ländlichen Gebieten durchgeführt wurde. Bei der Auswahl der Bevölkerungsstichproben lag in Deutschland, Frankreich, der Schweiz und Österreich ein Dual-Frame-Ansatz mit Festnetz- und Mobilfunknummern zugrunde. Im Vereinigten Königreich wurde eine quotierte repräsentative Festnetzstichprobe (CATI) verwendet. Die aufstockenden Muslimenstichproben wurden anhand eines onomastischen Verfahrens gebildet, wobei in jedem Erhebungsland eine Berücksichtigung der wichtigsten Herkunftsregionen gewährleistet war. Die Befragung wurde zwischen Juli 2016 und März 2017 in 15 Sprachen durchgeführt.

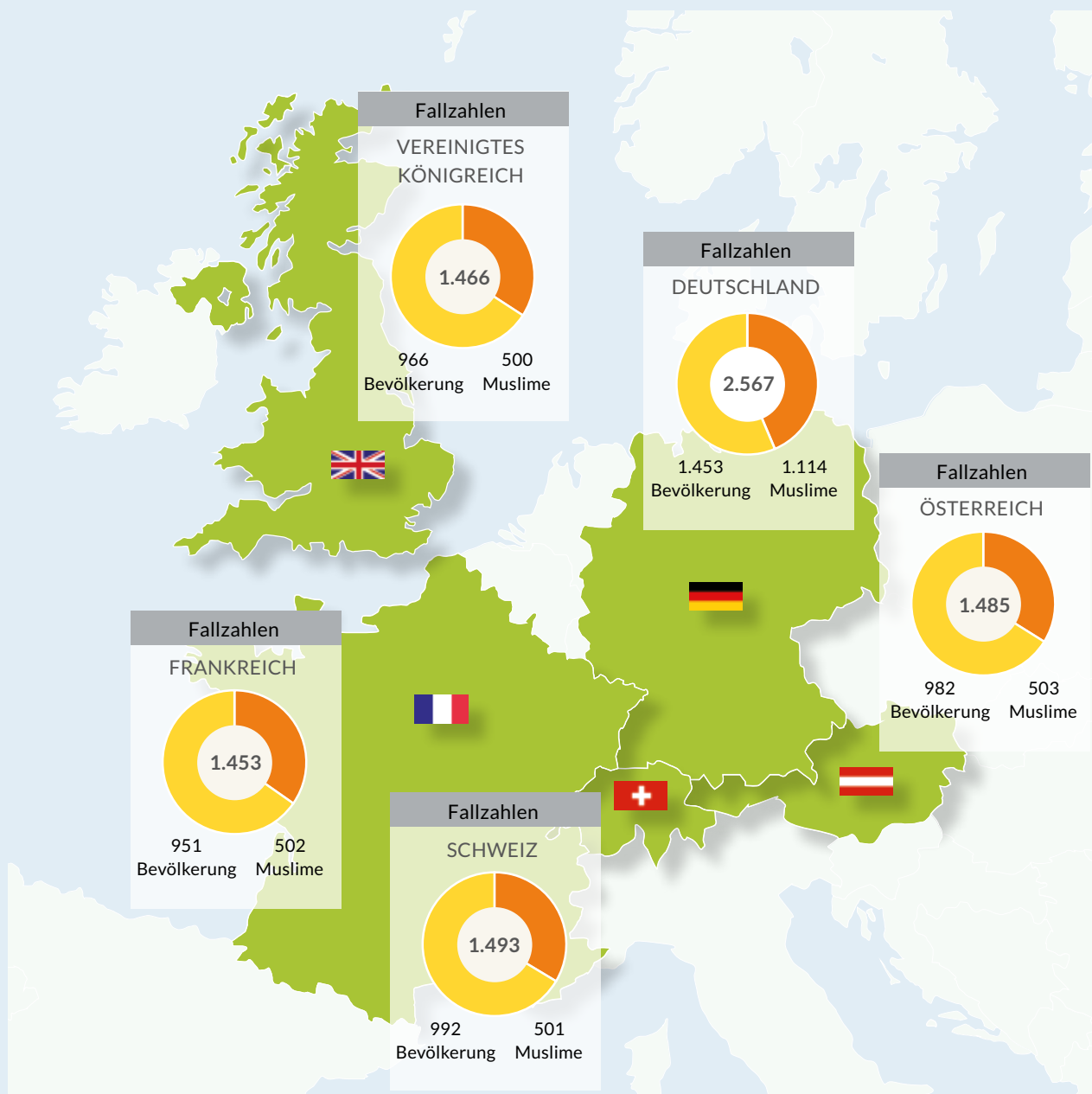
⁵ Deutschland: in Deutschland geboren/außerhalb Deutschlands geboren, Schulabschluss, Haushaltsgröße; Frankreich: Berufsbezeichnung des Haushaltsvorstands, Stadtgröße; Schweiz: Haushaltsgröße, Verstädterungsgrad und Beschäftigung.

⁶ Für Deutschland wurden dabei die von Haug, Müssig und Sticks 2009 ermittelten Verteilungen zugrunde gelegt, die allerdings nicht die durch die Fluchtmigration besonders seit 2015 eingetretenen Veränderungen der Bevölkerungsstruktur berücksichtigen.

Die verwendeten Daten sind in Abbildung 1 wiedergegeben. Sofern die Auswertungen in der vorliegenden Studie Fälle mit fehlenden Angaben unberücksichtigt lassen – was bei den

meisten unserer Auswertungen der Fall ist –, wird auf die abweichenden Fallzahlen (n) jeweils hingewiesen bzw. angemerkt, dass nur gültige Fälle ausgewertet wurden.

ABBILDUNG 1: **Repräsentative Stichproben des Religionsmonitors 2017**, gewichtete Fallzahlen*



*Die Bevölkerungsstichprobe für Nichtmuslime entspricht in ihrer Struktur der Bevölkerung des jeweiligen Landes ohne Muslime – sie ist repräsentativ für die nicht muslimische Bevölkerung; Muslime wurden hier für den Vergleich der Stichproben herausgerechnet.

Quelle: Religionsmonitor 2017

| BertelsmannStiftung

2. Rahmenbedingungen der Integration

Infolge unterschiedlicher Einwanderungsschichten unterscheidet sich in den hier betrachteten Gesellschaften die Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung nach Herkunftsländern, Konfession und generationaler Zusammensetzung. So wanderte ein vergleichsweise großer Teil der Muslime in Deutschland, Österreich und der Schweiz im Zuge der Arbeitsmigration in den 1960er und 1970er Jahren vor allem aus der Türkei ein. In Österreich und der Schweiz kommt eine größere Gruppe vom Balkan infolge des Jugoslawienkrieges in den 1990er Jahren dazu. In Frankreich und dem Vereinigten Königreich hingegen erfolgte die Zuwanderung von Muslimen vor allem aus den ehemaligen Kolonien und zum Teil schon früher. Die Tabelle 1 fasst die wichtigsten Kennzahlen der muslimischen Bevölkerung in den fünf von uns betrachteten Religionsmonitor-Ländern zusammen.

„Ende 2015 lebten zwischen 4,4 und 4,7 Millionen **Muslime** in **Deutschland**.“

Nach Angaben des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge lebten Ende 2015 zwischen 4,4 und 4,7 Millionen Muslime in **Deutschland**. Dies entspricht einem Bevölkerungsanteil von 5,4 bis 5,7 Prozent. Dabei ist davon auszugehen, dass rund ein Viertel von ihnen erst seit 2011 ins Land gekommen ist, zumeist in der Folge von Flucht. Damit stellen Angehörige der „Gastarbeitermigration“ aus der Türkei und ihre Abkömmlinge inzwischen nur noch rund die Hälfte der Muslime in Deutschland, während die Gruppe derer,






die aus dem Nahen Osten stammen, an Bedeutung gewinnt. Sie hat sich mit einem Anteil von 17,1 Prozent inzwischen zur zweitgrößten Herkunftsgruppe der Muslime entwickelt (Stichs 2016: 5).

Für Deutschland, wie auch für die übrigen in der vorliegenden Studie betrachteten Länder, ist darauf hinzuweisen, dass demographische Angaben zu den Muslimen mit Unsicherheiten behaftet sind, weil wegen nicht erfasster Daten zur Religionszugehörigkeit zumeist über die Herkunftsregion auf das muslimische Bekenntnis geschlossen werden muss. Damit stellen sich zugleich definitorische Fragen, wodurch sich die Zugehörigkeit zur Gruppe konstituiert – etwa im Gegensatz zur formalen Mitgliedschaft in einer Kirche, die es so im Islam nicht gibt. Der Religionsmonitor vermeidet diese Schwierigkeit, da hier die Befragten selbst definieren, welcher Religion sie angehören.

Muslimische Glaubensrichtungen

Der sunnitische Islam ist unter den rund 1,6 Milliarden muslimischen Gläubigen weltweit mit Abstand am weitesten verbreitet. Nur im Iran, Irak und in Aserbaidschan dominiert der schiitische Islam. Die beiden Glaubensrichtungen unterscheiden sich in ihren Auffassungen zur Nachfolge des Propheten Mohammed. Das im schiitischen Islam wurzelnde Alevitentum findet sich ursprünglich hauptsächlich in der Türkei und unterscheidet sich hinsichtlich Glaubensinhalten und Glaubenspraxis deutlich von den anderen islamischen Glaubensrichtungen und wird mitunter auch als eigenständige Religion aufgefasst.

TABELLE 1: Demographische Daten zu Muslimen in fünf europäischen Ländern

					
Anzahl Muslime*	4,4–4,7 Mio.	rund 500.000	338.000	rund 3 Mio.	5,3 Mio.
Bevölkerungsanteil*	5%–6%	6%–7%	5%	rund 4%	7%–8%
Wichtigste Herkünfte					
TR = Türkei	59% TR	74% TR	55% SOE	70% SA	81% NA
SOE = Südosteuropa	11% SOE	24% SOE	23% TR		
NA = Nordafrika					
SA = Südasien					
Durchschnittsalter Muslime (Jahre)	38,0	34,8	36,9	38,3	40,0
Durchschnittsalter Nichtmuslime (Jahre)	50,6	49,1	47,5	49,3	48,2
Zuwanderergeneration					
Erste	54%	67%	65%	36%	54%
Zweite	41%	32%	35%	52%	40%
Weitere	4%	1%	1%	11%	6%
Glaubensrichtung					
Sunniten	61%	64%	51%	75%	52%
Schiiten	8%	4%	5%	8%	4%
Aleviten	8%	18%	6%	1%	1%
Andere	6%	6%	7%	5%	9%
Keine Glaubensrichtung	13%	4%	19%	8%	22%

* Zahlen sind entnommen aus: Stichs 2016, Mattes und Rosenberger 2015, Bundesamt für Statistik der Schweizerischen Eidgenossenschaft 2016, Weller und Chervallii-Contractor 2015, Arslan 2015.

Quelle: Religionsmonitor 2017, nur gültige Fälle beim Durchschnittsalter

| BertelsmannStiftung

In der Stichprobe des Religionsmonitors 2017 in Deutschland hat über die Hälfte der Befragten, unter der Berücksichtigung der Herkunft von Eltern und Großeltern, Wurzeln in der Türkei (59 Prozent), gefolgt von Muslimen aus Südosteuropa (11 Prozent). 7 Prozent stammen aus dem Nahen Osten und 6 Prozent aus Nordafrika.

Aktuelle Angaben zu den Konfessionen der Muslime in Deutschland existieren nicht, wobei davon auszugehen ist, dass die Mehrheit weiterhin sunnitisch ist. Angaben für das Jahr 2008 gehen von rund drei Vierteln sunnitischer Muslime aus (Haug, Müssig und Stichs 2009: 97).

Von den muslimischen Befragten des Religionsmonitors 2017 in Deutschland sind 61 Prozent

Sunniten sowie je 8 Prozent Aleviten und Schiiten. 13 Prozent machen keine Angabe zu einer Konfession (Tabelle 1). Die Muslime im deutschen Religionsmonitor sind mit durchschnittlich 38 Jahren (n = 1.113) deutlich jünger als die Nichtmuslime mit im Durchschnitt 51 Jahren (n = 1.448). Der Befund einer überdurchschnittlich jungen muslimischen Gruppe gilt übrigens für alle hier betrachteten Länder. Gut die Hälfte (54 Prozent) der Muslime entstammt der ersten Zuwanderergeneration und ist selbst eingewandert, 41 Prozent sind der zweiten Generation zuzuordnen, also bereits in Deutschland geboren. 4 Prozent zählen zur dritten oder zu weiteren Generationen oder sind zum Islam konvertiert.

„**Deutschland** weist die mit Abstand besten Bedingungen für die **Integration** von Einwanderern in den **Arbeitsmarkt** auf.“

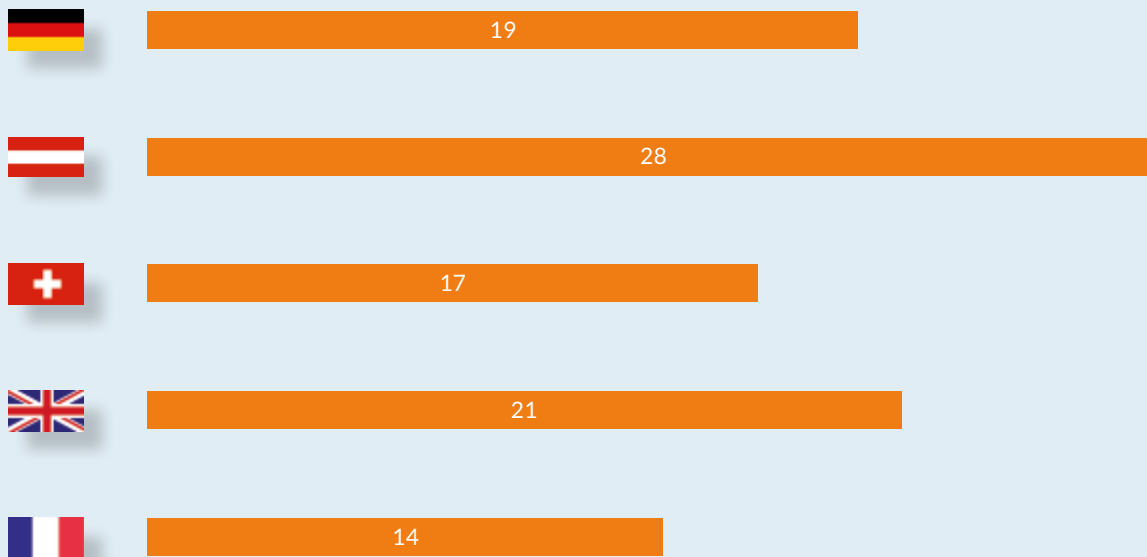
Dadurch, dass seit den 2000er Jahren der Zugang zur deutschen Staatsangehörigkeit erleichtert wurde (vgl. MIPEX 2015)⁷, hatte 2008 knapp die Hälfte der Muslime den deutschen Pass (Haug, Müssig und Stichs 2009: 78). Dieser Anteil fällt geringer aus als in Frankreich und im Vereinigten Königreich, wo verhältnismäßig günstige Staatsangehörigkeitsregeln eine längere Tradition haben. Unter den fünf hier untersuchten Ländern weist Deutschland die mit Abstand besten Bedingungen für die Integration von Einwanderern in den Arbeitsmarkt auf. Dazu trägt der weitgehende Abbau aufenthaltsrechtlicher Zugangshürden ebenso bei wie die aktive Förderung der Eingliederung in Beschäftigung (MIPEX 2015). Zugleich war 2016 die Erwerbslosenquote, gemessen nach Standard der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO), in Deutschland im Vergleich der fünf untersuchten Länder mit 4,2 Prozent am niedrigsten (BfA 2016; statista.com 2017), was für eine relativ gute Aufnahmefähigkeit des Arbeitsmarktes spricht. Andererseits benachteiligt das deutsche Schulsystem Einwandererkinder in höherem Maße als es in anderen Ländern der Fall ist. Dies liegt insbesondere daran, dass die frühzeitige Selektion in besonderem Maße die Elternhäuser in die Verantwortung für Bildungsentscheidungen nimmt und sich ein schlechter Akkulturationsstatus der Familien damit tendenziell fortschreibt; auch setzt verbindlicher (vor-)schulischer Spracherwerb erst relativ spät ein. Entsprechend schätzt die TIES-Studie das deutsche Schulsystem im europäischen Vergleich als wenig integrativ ein (Crul et al. 2012: 151-153).

Ein weiterer Faktor, der Einfluss auf den Integrationserfolg von Muslimen nehmen kann, ist das gesellschaftliche Klima gegenüber Muslimen und ihrer Religion. Aus internationalen Vergleichsstudien ist eine relativ große Islamskepsis in Deutschland abzuleiten. Pollack (2013: 95) ermöglicht einen Vergleich mit Frankreich, wo 56 Prozent eine positive oder sehr positive Haltung gegenüber Muslimen einnehmen. In Westdeutschland sind es nur 34 Prozent. Eine Eurobarometer-Befragung (European Commission 2015: 34)⁸ sieht die Akzeptanz von Muslimen – hier gemessen an der Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit einem muslimischen Arbeitskollegen – in Deutschland auf ähnlichem Niveau wie in Österreich, jedoch deutlich geringer ausgeprägt als in Frankreich und im Vereinigten Königreich, wo die Kolonialgeschichte möglicherweise dazu beiträgt, dass Muslime seltener als nicht zugehörig wahrgenommen werden. Der Befund einer positiveren Wahrnehmung des Islams in Frankreich und im Vereinigten Königreich bestätigt sich tendenziell in der Auswertung des Religionsmonitors 2013 durch Hafez und Schmidt (2015: 17), dort gemessen am Bedrohungsempfinden der Nichtmuslime. Die Auswertung der Frage nach der konkreten Ablehnung von Muslimen im eigenen Wohnumfeld im Religionsmonitor 2017 nimmt eine andere Perspektive ein: 19 Prozent der nichtmuslimischen Befragten in Deutschland geben an, Muslime nicht gerne als Nachbarn haben zu wollen. Dieser Wert liegt im Vereinigten Königreich mit 21 Prozent leicht höher. Lediglich in Frankreich sind Muslime in der eigenen Nachbarschaft akzeptierter, mit einer Ablehnungsrate von 14 Prozent. Nur Österreich (28 Prozent), nicht aber Deutschland (19 Prozent) und die Schweiz (17 Prozent) zeigen im Religionsmonitor also eine höhere Skepsis gegenüber Muslimen als Nachbarn als die Bevölkerung der ehemaligen Kolonialmächte (siehe Abbildung 2).

⁷ Der Migrant Integration Policy Index (MIPEX) aggregiert integrationspolitisch relevante Indikatoren für 38 Industrienationen. Dabei differenziert er acht Politikfelder, darunter die Offenheit des Arbeitsmarktes und des Staatsangehörigkeitsrechts.

⁸ Eurobarometer ist eine regelmäßig im Auftrag der EU-Kommission durchgeführte Meinungsumfrage innerhalb der EU-Staaten zu europapolitisch relevanten Themen.

ABBILDUNG 2: Einstellungen zu Muslimen in fünf europäischen Ländern – Ablehnung muslimischer Nachbarn* (in %)



*Frage: „Ich werde Ihnen eine Reihe verschiedener Personengruppen vorlesen. Bitte sagen Sie mir jeweils, welche Sie nicht gerne als Nachbarn hätten bzw. ob Ihnen dies egal ist: Muslime.“ Dargestellt sind die Anteile, die „nicht gerne als Nachbarn“ geantwortet haben.

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichproben der nichtmuslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

| BertelsmannStiftung

Zu fragen ist, inwieweit diese negativen Haltungen gegenüber Muslimen ihre Chancen auf Sozialintegration schmälern. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass gute Sozialintegrationschancen nicht automatisch gesellschaftliche Kohäsion und den Abbau von Vorurteilen garantieren, ebenso wenig wie eine positive Haltung der Mehrheitsbevölkerung gegenüber Muslimen automatisch zu Teilhabe führt.






Auf institutioneller Ebene gibt es seit den 2000er Jahren in Deutschland eine merkliche Bewegung hin zu einer Gleichstellung des Islams mit den etablierten Religionsgemeinschaften. Das ist zuvorderst an dem Bemühen um eine Einführung islamischen Religionsunterrichts in den Ländern, an Verträgen einzelner Länder mit muslimischen Gemeinschaften, aber auch an der Deutschen Islam Konferenz zu erkennen, die auf unterschiedlichen Feldern einen stärkeren Einbezug des Islams fördern wollte (etwa die Integration in die Wohlfahrtspflege, die Institutionalisierung von Seelsorgeangeboten, siehe z. B. Klinge 2012).

Dessen ungeachtet führt die besondere staatskirchenrechtliche Situation in Deutschland noch immer zu Defiziten bei der Anerkennung muslimischer Gemeinschaften. Im ICRI-Datensatz⁹ schneidet Deutschland hinsichtlich der gleichberechtigten Religionsausübung von Einwanderern im Vergleich der fünf Religionsmonitor-Länder durchschnittlich ab (vgl. Michalowski und Burchardt 2015: 109).

Die Tabelle 2 gibt einen Überblick über die Rangfolge der untersuchten Religionsmonitor-Länder nach Maßgabe der hier zitierten Indikatoren aus MIPEX, ICRI, TIES-Studie und Eurobarometer.

⁹ Die Indices of Citizenship Rights for Immigrants (ICRI) fassen für 29 Länder Indikatoren für die Rechtsstellung von Einwanderern im Zeitraum 1980-2012 zusammen.

TABELLE 2: Integrationsbedingungen – Ranking der untersuchten Länder nach ausgewählten Indikatoren

	Offenheit Arbeitsmarkt (MIPEX)	Zugang Staatsbürger- schaft (MIPEX)	religiöse Gleich- berechtigung (ICRI)	Offenheit gegenüber Muslimen (Eurobarometer)	niedrige Arbeits- losigkeit laut ILO-Definition (BfA; statista.com)	interkulturelle Öffnung Schulsystem (TIES)
	1	1	3	3	1	3
	2	4	2	4	4	3
	3	5	5	k.A.	2	2
	4	3	1	2	3	k.A.
	5	2	4	1	5	1

Quelle: eigene Darstellung

| BertelsmannStiftung

„Die besondere staatskirchen-
rechtliche Situation in Deutschland führt
noch immer zu Defiziten bei der Aner-
kennung muslimischer Gemeinschaften.“

In Österreich betrug der Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung im Jahr 2009 6,2 Prozent (vgl. Mattes und Rosenberger 2015: 131). Das entspricht rund 500.000 Menschen, wobei diese Angabe auf einer Fortschreibung der Volkszählung von 2001 beruht. Andere Schätzungen gehen von einem Anteil von 6,8 Prozent im Jahr 2012 aus (Medien-Service Stelle Neue Österreicher/innen 2016). Im 20. Jahrhundert ist die Einwanderungssituation in Österreich, ähnlich wie in Deutschland, geprägt durch türkische Gastarbeitermigration und Arbeitsmigranten vom Balkan,

zu der in den 1990er Jahren eine größere Gruppe Geflüchteter aus dem Jugoslawienkrieg kommt. Die Fluchtmigration im neuen Jahrtausend unterscheidet sich von der deutschen Situation in Qualität und Umfang. Eine besondere Bedeutung haben Geflüchtete aus Tschetschenien.

Im hier ausgewerteten Religionsmonitor-Datensatz stammen 74 Prozent der Muslime in Österreich aus der Türkei und 24 Prozent aus Südosteuropa. Im Durchschnitt sind die Muslime im österreichischen Religionsmonitor mit 35 Jahren (n = 501) noch jünger als die in Deutschland und zugleich die jüngste Gruppe im Fünf-Länder-Vergleich. Allerdings ist auch die nichtmuslimische Bevölkerung zwar deutlich älter als die muslimische, aber mit 49 Jahren (n = 977) im Durchschnitt jünger als in Deutschland. In Österreich gehören nach dem Religionsmonitor 67

Prozent der Muslime – und damit im Verhältnis mehr als in Deutschland – der ersten Einwanderergeneration an, nur 32 Prozent zählen zur zweiten Generation. Dies sollte auf den vergleichsweise hohen Anteil der Einwanderer aus Südosteuropa in den 1990er Jahren zurückzuführen sein (Tabelle 1).

Es ist davon auszugehen, dass, ähnlich der Situation in Deutschland, knapp die Hälfte der Muslime die österreichische Staatsangehörigkeit besitzt, was mit den relativ ungünstigen Bedingungen des Staatsangehörigkeitsrechts laut MIPEX (2015) korrespondiert. Der Islam in Österreich ist, wie in den anderen untersuchten Ländern, weitgehend sunnitisch geprägt (vgl. Mattes und Rosenberger 2015: 131). Im Religionsmonitor-Datensatz gehören 64 Prozent der muslimischen Befragten der sunnitischen Konfession an, allerdings ist der Anteil der Aleviten mit 18 Prozent höher als in Deutschland. Zugleich geben nur 4 Prozent eine Zugehörigkeit zum Islam ohne nähere Konfessionszugehörigkeit an.

Der Arbeitsmarkt in Österreich ist laut MIPEX (2015) in deutlich geringerem Umfang liberalisiert und auf den Einschluss von Einwanderern ausgerichtet als in Deutschland. Damit entspricht die österreichische Situation in etwa der in den verbleibenden drei hier untersuchten Ländern. Mit einer Erwerbslosenquote von 6,1 Prozent im Jahr 2016 ist der Arbeitsmarkt in Österreich eher angespannt, wenn auch weit entfernt von der Situation in Frankreich, wo der Arbeitslosenanteil bei fast 10 Prozent liegt (BfA 2016). Das früh selektierende Schulsystem und der späte verbindliche Spracherwerb entspricht im Wesentlichen der Situation in Deutschland und führt zu ähnlich nachteiligen Folgen für die Kinder von Einwanderern (Crul et al. 2012: 151).

Die gesellschaftliche Situation der Muslime in Österreich ist in besonderem Maße widersprüchlich. Mit einer anerkannten einheitlichen muslimischen Vertretung genießt der Islam in Österreich dieselben Rechte wie die christlichen Kirchen, was, wie beim Vereinigten Königreich, zu einer sehr günstigen Beurteilung im ICRI führt. Zugleich ist aber auch die Islamablehnung in der Alpenrepublik vergleichsweise ausgeprägt (Mattes und Rosenberger 2015: 129; vgl. Micha-

lowski und Burchardt 2015: 109). Letzteren Befund spiegelt auch die Eurobarometer-Befragung (European Commission 2015: 34), ebenso wie die oben schon referierten Befunde des Religionsmonitors 2017.

„Mit einer anerkannten **einheitlichen muslimischen Vertretung** genießt der Islam in Österreich dieselben **Rechte** wie die christlichen **Kirchen**.“

In der **Schweiz** ist für den Zeitraum 2012 bis 2015 von 338.000 Muslimen im Alter ab 15 Jahren auszugehen, mithin 5 Prozent der Gesamtbevölkerung (Bundesamt für Statistik der Schweizerischen Eidgenossenschaft 2016). Dabei ist, ähnlich der Situation in Deutschland, die muslimische Bevölkerung zumeist ursprünglich aufgrund von Arbeitsmigration und Flucht zugezogen. Die muslimische Gruppe in der Schweiz ist in geringerem Umfang als in Deutschland und Österreich durch die „Gastarbeitermigration“ aus der Türkei geprägt, stattdessen vor allem durch Menschen vom Balkan. Ihre Flucht im Zuge der Konflikte um das ehemalige Jugoslawien hat zu einer Verdopplung der muslimischen Bevölkerung in den 1990er Jahren geführt. Dies spiegelt sich auch in den Daten des Religionsmonitors wider: Von den in der Schweiz befragten Muslimen stammen 55 Prozent aus Südosteuropa, nur 23 Prozent aus der Türkei, weitere 7 Prozent aus Nordafrika (Tabelle 1). Wie in Österreich sind knapp zwei Drittel (65 Prozent) der Muslime selbst eingewandert, nur gut ein Drittel (35 Prozent) wurde bereits im Land geboren. Entsprechend sind die Muslime in der Schweiz durchschnittlich nicht nur jünger (37 Jahre, n = 501) als die nichtmuslimische Bevölkerung (48 Jahre, n = 992), sondern auch jünger als die muslimische Bevölkerung in Deutschland. Dabei ist der Besitz der Schweizer Staatsbürgerschaft eher die Ausnahme (Allenbach und Sökefeld 2010: 13). Dahinter stehen vergleichsweise strikte Einbürgerungsregelungen. Zugleich ist der Arbeitsmarkt in der Schweiz mit merklichen rechtlichen Zugangshürden für Einwanderer versehen (vgl. MIPEX 2015). Die Erwerbslosenquote ist mit insgesamt 4,5 Prozent 2016 (statista.com 2017)

vergleichsweise niedrig. Das Schulsystem selektiert ebenfalls früh, ermöglicht aber relativ zuverlässig Übergänge in die berufliche Ausbildung (Crul et al. 2012: 151).

Aus den unterschiedlichen Sprachregionen der Schweiz erwachsen Konzentrationen bestimmter Herkünfte. So finden sich Muslime aus dem Maghreb eher in den frankophonen Gebieten. Wie in allen fünf untersuchten Ländern ist der Islam in der Schweiz sunnitisch geprägt (vgl. Allenbach und Sökefeld 2010: 13–14). Die muslimische Religionsmonitor-Stichprobe beinhaltet mit 51 Prozent knapp mehrheitlich Sunniten unter den Muslimen, 6 Prozent sind Aleviten und 5 Prozent Schiiten. Allerdings geben auch 7 Prozent eine andere und 19 Prozent keine Konfession an.

Das starke plebiszitäre Element des politischen Systems der Schweiz hatte in den vergangenen Jahren mehrere Volksinitiativen zur Folge, denen es um die Durchsetzung einwanderungsskeptischer Positionen im Allgemeinen und islamskeptischer Positionen im Besonderen ging. Beispiele sind die Initiative „Gegen Masseneinwanderung“ 2014 oder zum Minarettverbot 2009, beide erfolgreich. In der europäischen Öffentlichkeit hat dies dazu geführt, dass die Schweiz als ein Land wahrgenommen wurde, in dem Abschottungsbestrebungen gegenüber äußeren Einflüssen besonders stark sind. Die in der Abbildung 2 ablesbare Ablehnung von Muslimen als Nachbarn bestätigt dieses Bild indessen nicht: Der Anteil der Befragten, die eine solche Ablehnung in der Schweiz formulieren, liegt unter dem Durchschnitt (20 Prozent, $n = 5.264$) der fünf untersuchten Länder.

Institutionell führt die bundesstaatliche Ordnung der Schweiz zu einer – auch im Vergleich zu den Föderalstaaten Deutschland und Österreich – großen Heterogenität bei der rechtlichen Stellung der Religionsgemeinschaften in den Kantonen. Entsprechend unterschiedlich gestaltet sich die Diskrepanz zwischen muslimischen Gemeinschaften auf der einen und christlichen Kirchen auf der anderen Seite. Letztere haben in den Kantonen in der Regel – aber auch nicht durchgängig – die privilegierte Form von Anstalten öffentlichen Rechts (vgl. D’Amato 2015: 290–292). Laut ICRI rangiert die Schweiz auf dem

letzten Platz unter den untersuchten Religionsmonitor-Ländern hinsichtlich der religiösen Gleichstellung, bei einem zugleich nur sehr schwachen Trend zu einer stärkeren Anerkennung, wie er in den anderen vier Ländern in den vergangenen Jahrzehnten zu beobachten war (vgl. Michalowski und Burchardt 2015: 109).

Im **Vereinigten Königreich** sind 4,4 Prozent der Bevölkerung Muslime, in absoluten Zahlen rund 3 Millionen. Die Einwanderungsmuster unterscheiden sich von den bisher dargestellten mitteleuropäischen Ländern: Zu Flucht und Arbeitsmigration kommt hier der Einfluss der Kolonialgeschichte, die schon früh zur Einwanderung von Muslimen aus dem Empire führte und auch die Zusammensetzung der Arbeitsmigration in der Nachkriegszeit bestimmte. Diese setzte ebenfalls relativ früh in den 1950er Jahren ein. Vor diesem Hintergrund stammen heute zwei Drittel der muslimischen Bevölkerung im Vereinigten Königreich vom indischen Subkontinent, bei einer zugleich großen Diversität der Herkünfte insgesamt, die unterschiedliche Weltregionen abdeckt. Auf diese Weise gibt es unterschiedlich lange Akkulturationsgeschichten und eine vergleichsweise breite Spreizung der sozialen Lagen (vgl. Weller und Cheruvallil-Contractor 2015: 304–309).

70 Prozent der Muslime in unserer Auswertung der britischen Stichprobe stammen aus Südasien, 3 Prozent aus dem Nahen Osten, weitere 21 Prozent haben andere Herkünfte. Muslime aus der Türkei oder vom Balkan ebenso wie aus Nordafrika sind kaum vertreten. Auch im Vereinigten Königreich sind die Muslime mit 38 Jahren ($n = 500$) durchschnittlich jünger als die nichtmuslimische Bevölkerung mit 49 Jahren ($n = 966$). Der überwiegende Teil der Muslime ist, entsprechend der langen Migrationsgeschichte, bereits im Land geboren: 52 Prozent gehören der zweiten, 7 Prozent der dritten und 4 Prozent weiteren Nachfolgenerationen an bzw. sind konvertiert. Nur 36 Prozent und damit der geringste Anteil in unserem Fünf-Länder-Vergleich ist selbst eingewandert.

73 Prozent der Muslime haben die britische Staatsbürgerschaft (MCB 2015), damit ist die Einbürgerungsquote im Vereinigten Königreich

deutlich höher als in den mitteleuropäischen Staaten – eine Folge der vergleichsweise längeren Anwesenheit von Muslimen im Land. Auch im Vereinigten Königreich dominiert der sunnitische Islam, dessen besondere Diversität auf dem indischen Subkontinent sich allerdings in der Diaspora reproduziert (vgl. Weller und Chervallil-Contractor 2015: 310). Die Daten des Religionsmonitors ergeben 75 Prozent Sunniten, 1 Prozent Aleviten, 8 Prozent Schiiten und nur geringe Anteile anderer Konfessionen oder ohne Konfessionsangabe.

„Die **imperiale** Vergangenheit Großbritanniens trägt dazu bei, dass die Anwesenheit **nichtchristlicher** Religionen eher als **Normalität** wahrgenommen wird.“

Die imperiale Vergangenheit Großbritanniens trägt dazu bei, dass die Anwesenheit nichtchristlicher Religionen eher als Normalität wahrgenommen wird. Das bildet sich auch institutionell ab: Der sehr günstige ICRI-Index resultiert aus dem spezifischen, auf dem „common law“ basierenden Rechtssystem, das offenbar die Gleichstellung des Islams begünstigt hat bzw. sich als weniger anfällig für die Diskriminierung von Religionsgemeinschaften erweist, als es in Verfassungsstaaten der Fall ist (vgl. Weller und Chervallil-Contractor 2015: 310; vgl. Soper und Fetzer 2007: 935; vgl. Michalowski und Burchardt 2015: 109). Entsprechend weist auch die Eurobarometer-Befragung für das Vereinigte Königreich eine relativ große gesellschaftliche Offenheit gegenüber Muslimen aus (European Commission 2015: 34). Die Auswertung des Religionsmonitors bestätigt diese Tendenz jedoch nur bedingt. So liegt die Quote der Ablehnung von Muslimen als Nachbarn durch die Nichtmuslime nur im Durchschnitt der fünf untersuchten Länder, lediglich in Österreich ist sie ausgeprägter (siehe Abbildung 2). Allerdings ist ein weiteres Ergebnis bemerkenswert, das diese Abbildung nicht ausgeweist: 10 Prozent der befragten Nichtmuslime aus dem Vereinigten Königreich hätten sehr gerne Muslime als Nachbarn. In den anderen Ländern liegt dieser Anteil bei maximal 4 Prozent.

So oder so ist gesellschaftliche Offenheit nicht gleichbedeutend mit guten Voraussetzungen für gesellschaftliche Integration. Laut MIPEX (2015) sind im Vereinigten Königreich die Möglichkeiten des Zugangs zum Arbeitsmarkt für Migranten vergleichsweise unvorteilhaft, ohne dass eine Tendenz zur Öffnung erkennbar wäre. Die Erwerbslosenquote im Vereinigten Königreich lag 2016 bei 5,0 Prozent (BfA 2016).

Die Situation in **Frankreich** stellt sich schließlich wie folgt dar: Ausgehend von rund 5,3 Millionen Muslimen liegt deren Anteil an der Gesamtbevölkerung schätzungsweise zwischen 7 und 8 Prozent (Stand 2009). Auch wenn man die Verlässlichkeit der Zahlen unter Vorbehalt stellt, ist davon auszugehen, dass der Anteil der Muslime in Frankreich unter den fünf hier dargestellten Ländern am höchsten ist. Ähnlich wie im Vereinigten Königreich ist der Zuzug von Muslimen eng mit der Kolonialvergangenheit verknüpft und verstärkte sich im Zuge der Arbeitsmigration, hier vermehrt ab den 1960er Jahren. Entsprechend ist die muslimische Community in Frankreich heute deutlich von Maghreb-Herkünften dominiert, dazu kommen weitere Herkünfte durch Fluchtmigration (vgl. Arslan 2015: 189–190). Die Religionsmonitor-Stichprobe der Muslime bestätigt diese Einordnung: Danach stammen 81 Prozent der Befragten aus Nordafrika. Migranten aus der Türkei, dem Balkan oder aus Südasien sind kaum vertreten. In Frankreich sind die Muslime mit durchschnittlich 40 Jahren (n = 502) im Ländervergleich am ältesten, aber immer noch jünger als die nichtmuslimische Bevölkerung mit 48 Jahren (n = 951). Der Anteil der selbst gewanderten Erstgenerationsangehörigen entspricht mit 54 Prozent dem in Deutschland, ebenso wie der Anteil der zweiten Generation mit 40 Prozent. 52 Prozent der befragten Muslime in Frankreich sind Sunniten, nur 1 Prozent Aleviten und 4 Prozent Schiiten. 22 Prozent geben keine genaue Konfession an.

Ähnlich wie im Vereinigten Königreich besitzt die große Mehrheit der Muslime die französische Staatsbürgerschaft (El Karoui 2016), hier aufgrund des traditionell inklusiven Staatsangehörigkeitsrechts (vgl. MIPEX 2015). Und ähnlich wie im Vereinigten Königreich war lange Jahre von einer gesellschaftlichen Offenheit gegenüber

den Muslimen auszugehen, die sich auch in der Eurobarometer-Befragung (European Commission 2015: 34) niederschlägt. Auch Pollack (2013: 95) weist im Vergleich zu Deutschland für Frankreich deutlich positivere Haltungen gegenüber Muslimen nach. Sie lassen sich, wie im Vereinigten Königreich, damit erklären, dass der Umgang mit religiöser Pluralität länger eingeübt ist, evtl. auch mit geringerer institutioneller Ungleichbehandlung im laizistischen Gemeinwesen. Mit nur 14 Prozent der nichtmuslimischen Befragten im Religionsmonitor, die Muslime als Nachbarn ablehnen, ist die Situation in Frankreich im Vergleich der fünf Länder jedenfalls am günstigsten.

„Der **Laizismus** in seiner strikten französischen Variante gepaart mit dem Modell des **Verfassungsstaates** hat spezifische **Implikationen** für die religiöse **Gleichberechtigung** auf institutioneller Ebene.“

Der Laizismus in seiner strikten französischen Variante gepaart mit dem Modell des Verfassungsstaates hat spezifische Implikationen für die religiöse Gleichberechtigung auf institutioneller Ebene. Das führt zu einer relativ negativen Beurteilung durch den ICRI (vgl. Michalowski und Burchardt 2015: 109). Anders als das „common law“ im Vereinigten Königreich, das in der Rechtsentwicklung Veränderungen einer multikulturellen und religiös pluralen Gesellschaft quasi „von selbst“ mitvollzieht, bleibt der Gestaltungsspielraum des laizistischen Verfassungsstaates begrenzt und auf (mitunter restriktive) Gesetzgebung verwiesen. Dessen ungeachtet gab es auch in Frankreich Versuche, die Schaffung von Repräsentationsstrukturen der Muslime staatlicherseits zu unterstützen (vgl. Arslan 2015: 201-202; vgl. Soper und Fetzer 2007: 935).

Die Offenheit des französischen Arbeitsmarktes für Einwanderer fällt in der Bewertung des MIPEX (2015) im Vergleich der hier untersuchten Länder am ungünstigsten aus. Zugleich unterscheidet sich Frankreich mit einer Erwerbslosen-

quote von fast 10 Prozent im Jahr 2016 auch mit Blick auf die Aufnahmefähigkeit des Arbeitsmarktes deutlich von den anderen vier Ländern, in denen die Quote zwischen 3 und 6 Prozent lag (BfA 2016; statista.com 2017). Demgegenüber ist die erst späte Differenzierung von Bildungslaufbahnen im Sinne der Integration von Kindern aus Einwandererfamilien als günstig einzuschätzen (Crul et al. 2012: 151-153).

Zwischenfazit

Deutschland, Österreich, die Schweiz, das Vereinigte Königreich und Frankreich unterscheiden sich hinsichtlich der Bedingungen für die Integration von Einwanderern in Teilen erheblich. Dies gilt für die Arbeitsmarktintegration (besonders günstig in Deutschland) ebenso wie für das gesellschaftliche Klima gegenüber Muslimen, die Schulsysteme und die weiteren institutionellen Voraussetzungen für die Organisation kulturell und religiös diverser Gesellschaften (letztere besonders günstig im Vereinigten Königreich). Zugleich variieren die Herkunftsebenen der Muslime in den fünf Ländern, was insbesondere Folgen für die sprachlichen Integrationsvoraussetzungen hat.

3. Das Konzept der Sozialintegration

Ausgangspunkt des Konzepts der Sozialintegration ist die Unterscheidung von David Lockwood (1964) zwischen Sozial- und Systemintegration, also die Differenzierung zwischen individueller Perspektive sozialen Handelns und einer systemischen Dimension. Letztere bezeichnet die „Integration eines sozialen Systems ‚über die Köpfe‘ der Akteure hinweg, die etwa durch den Weltmarkt, durch den Nationalstaat, durch die großen korporativen Akteure, etwa die internationalen Konzerne, oder auch durch supranationale Einheiten, wie die Europäische Union, besorgt wird“ (Esser 2001: 4; vgl. auch Pries 2015). Demgegenüber meint die Sozialintegration den „Einbezug, die ‚Inklusion‘ der Akteure in die jeweiligen sozialen Systeme“ (Esser 2001: 4). Der Ansatz erlaubt eine differenzierte Betrachtung von Integrationsprozessen, denn es kann „durchaus möglich sein, dass eine Gesellschaft stark integriert ist, etwa über das Marktgeschehen oder die politische Ordnung, dass es aber Gruppen oder Personen gibt, die mehr oder weniger ‚in‘ diese Gesellschaft hinein ‚integriert‘ sind“ (ebd.).

Insbesondere Esser (2001; 2009) hat das Konzept der Sozialintegration theoretisch und empirisch weiterverfolgt und dabei folgende Sozialintegrationsdimensionen unterschieden: Akkulturation (auch „kognitive Integration“, im Wesentlichen der Erwerb von Sprache, Kompetenzen und formaler Bildung), Platzierung (auch „strukturelle Integration“, der Erwerb von gesellschaftlichen Positionen und Status), Interaktion (hier der Umgang mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft) und Identifikation (mit dem Aufnahmeland). Theoretisch wie em-

pirisch bedingen sich diese Integrationsdimensionen: So erfordert die Einnahme gesellschaftlicher Positionen bestimmte Kompetenzen, diese Positionen bestimmen aber wiederum auch – im intergenerationellen Wandel – den Kompetenzerwerb (vgl. Esser 2001: 10). Zugleich verändert der Statuserwerb das soziale Beziehungsgeflecht beziehungsweise setzt die gesellschaftliche Platzierung bestimmte Kontakte voraus (siehe Info-Box auf S. 25).

Die Integrationsdimensionen nach Esser bzw. die ihnen zugrunde liegenden Annahmen über den Verlauf von Sozialintegration treffen auf zahlreiche Gegenpositionen. Diese beziehen sich zum einen auf die Vernachlässigung der Effekte der „Binnenintegration“ innerhalb der eigenen Herkunftscommunity („ethnische Schonräume“, siehe zu dieser Position Elwert 1982), die Voraussetzungen für die Integration in die Aufnahmegesellschaft herstellen oder diese aufnahmegesellschaftliche Integration partiell oder temporär ersetzen können, gerade mit Blick auf Migranten mit kurzen Aufenthaltsdauern.

Ein anderes Argument ist, dass die heutige Lebenswirklichkeit vieler Migranten den nationalen Rahmen schon so weit verlassen hat, dass Sozialintegration in transnationalen Bezügen verläuft, in denen Fragen der Akkulturation, Platzierung, Interaktion und Identifikation ganz anders gestellt werden müssen (Pries 2012: 22–25). Mit dieser Annahme verbindet sich die Frage nach der „Mehrfachintegration“ in unterschiedliche Kulturen und Gesellschaften. Weiterhin stellt sich in kulturell pluralen

und sozial ungleichen (Einwanderungs-)Gesellschaften das Problem der Plausibilität einer „Mainstream-Assimilation“ (a. a. O.: 13), da ein sozialer „Mainstream“ hier nur noch als statistisches Konstrukt fassbar ist, aber nicht die konkrete Lebenswirklichkeit beschreibt. So setzt die Idee einer solchen Assimilation eine „Leitkultur“ voraus, an der sich eine Mehrheit der Gesellschaft orientiert. In westeuropäischen Gesellschaften lässt sich jedoch ein solcher Konsens aufgrund der Herausbildung verschiedener Milieus immer weniger erkennen. Auch innerhalb der nicht gewanderten Mehrheitsgesellschaften gibt es große Unterschiede zwischen Werten, Kulturen und sozialen Lagen.

„In westeuropäischen Gesellschaften lässt sich der Konsens einer Leitkultur aufgrund der Herausbildung verschiedener Milieus immer weniger erkennen.“

Hieran schließen zum Beispiel Alba und Nee (2005) mit der Beobachtung des „boundary blurring“ an, wonach ethnische Grenzziehungen in der Folge von Sozialintegration verschwimmen. Das Ergebnis ist eine Gesellschaft, in der ethnische Schichtung in dem Sinne abwesend ist, dass sich gesellschaftliche Positionen aus Sozialmerkmalen jenseits von Ethnie und Kultur hinreichend erklären lassen, ohne dass eine ethnisch-kulturelle Gruppe insgesamt „durchschnittliche“ Integrationsergebnisse im Vergleich zur Aufnahmegesellschaft vorweisen muss.

Wiederum aufgrund amerikanischer Erfahrungen entwickelten Portes und Zhou (1993) ihr Konzept einer „segmentierten Assimilation“, bei der sich Zuwanderer an bestimmte – auch kleine – Segmente oder Teile der Gesellschaft angleichen. Der Prozess kann unterschiedliche Ausgänge haben. Einer ist die Assimilation an insbesondere städtische, „aufnahmegesellschaftliche“ Unterschichten ohne sozialen Aufstieg („downward assimilation“), die durch die Deckungsgleichheit von ethnischer und sozialer Segregation begünstigt wird. So gibt es in vie-

Dimensionen der Sozialintegration

Als wesentliche gesellschaftliche Dimensionen oder Bereiche, die den Prozess der sozialen Integration von Individuen beschreiben, gelten die Akkulturation, die Platzierung, die Interaktion und die Identifikation. Die **Akkulturation** beschreibt den Erwerb von Kompetenzen und Wissen mit Bedeutung in der Aufnahmegesellschaft und wird auch kognitive Integration genannt (wir betrachten hier den Erwerb von Sprache und Schulbildung). Die **Platzierung** – oder strukturelle Integration – meint die Einnahme hierarchisch gegliederter gesellschaftlicher Positionen (hier gemessen anhand der Beschäftigung und des Einkommens). Die **Interaktion** bezeichnet den Kontakt von Einwanderern zu nicht gewanderten Menschen im Aufnahmeland (in der folgenden Analyse anhand der Freizeitkontakte zu Einheimischen). Die **Identifikation** mit der Aufnahmegesellschaft – auch emotionale Integration genannt – mündet letztendlich in der Übernahme von Werten und Einstellungen. Wir betrachten hier die Verbundenheit mit dem Aufnahmeland.

Die Dimensionen sind nicht unabhängig voneinander: So ist eine ausgeprägte Akkulturation Voraussetzung für eine höhere Platzierung im Beruf – allerdings auch keine Garantie dafür. Zugleich kann eine intensive Interaktion mit der Aufnahmegesellschaft die Platzierung beeinflussen, die ihrerseits Kontaktmöglichkeiten bedingt. Die Identifikation wiederum sollte in vielfältigen Zusammenhängen mit der Interaktion, der Platzierung und der Akkulturation stehen.

len westlichen Industriestädten Viertel, in denen Einheimische in prekären Verhältnissen leben, zugleich aber auch der Anteil von Zuwanderern hoch ist. In solchen Vierteln lässt sich dann eine Verschmelzung der (Sub-)Kulturen insbesondere bei Jugendlichen beobachten. Ein weiterer möglicher Ausgang ist der soziale Aufstieg innerhalb der ethnischen Community als eigenes gesellschaftliches Segment, der mit Mehrfachintegration und der Bewahrung ethnischer Grenzziehungen einhergeht. Dieser gruppeninterne soziale Aufstieg – beispielsweise durch spezialisierten Handel oder ethnisch zugeschnittene Dienstleistungen – setzt allerdings eine relativ große ethnische Community voraus.

Unabhängig von der Frage der „Mainstream-Assimilation“ gibt es weitere empirische Studien,

die die Zusammenhänge zwischen den Integrationsdimensionen anhand von Bevölkerungsdaten – zumeist zu Gewanderten und Nachkommen der „Gastarbeitermigration“ – prüfen und feststellen, dass die erwarteten Zusammenhänge nur bedingt auffindbar sind, ohne aber in elaborierte, alternative Integrationsmodelle zu münden. Dies kann im Zusammenhang mit den vorgenannten Kritikpunkten am Modell Essers stehen, aber auch aus weiteren Einflussfaktoren folgen, die in seinem Modell vernachlässigt werden und die in der vorliegenden Auswertung des Religionsmonitors 2017 Berücksichtigung finden. Zur Illustration und Begründung sei ein Befund zu Deutschland skizziert:

Hans (2010: 203) zeigt, dass die kulturelle und interaktive Sozialintegration rascher vonstatten geht als die strukturelle – weil sich letztere als voraussetzungsvoller herausstellt. An dieser Stelle wird dann möglicherweise auch herkunfts- oder religionsbezogene Diskriminierung als im Sozialintegrationsmodell nicht vorhergesehener Einflussfaktor relevant. Zu denken wäre hier etwa an die Diskriminierung bei der Bewerbung um einen Arbeitsplatz, aber auch an rechtliche Hürden beim Arbeitsmarktzugang.

Wir betrachten in der vorliegenden Studie daher auch den Einfluss des Diskriminierungsempfindens unter der Annahme, dass interaktionale, sich in persönlichen Kontakten manifestierende (nicht rechtliche oder anderweitig strukturelle) Diskriminierung den Sozialintegrationsprozess negativ beeinflusst. Allerdings tun wir das unter dem Vorbehalt, dass der Zusammenhang von Diskriminierungswahrnehmung und tatsächlichem Diskriminierungsgeschehen unklar ist und die Sozialforschung hierzu mitunter kontraintuitive Ergebnisse erzielt. Beispielsweise besteht unter Türkeistämmigen in Nordrhein-Westfalen ein positiver Zusammenhang zwischen höherer Bildung sowie häufigen kulturübergreifenden Freizeitkontakten und Diskriminierungswahrnehmung. Zu vermuten ist, dass besser Gebildete und Jüngere – die zugleich auch häufiger Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft haben – höhere Ansprüche an Gleichbehandlung stellen und sensibler auf (vermeintliche) Diskriminierung reagieren

(Sauer 2016: 62). Auch die Daten des EURIS-LAM-Projektes ergeben keinen belastbaren Zusammenhang zwischen selbstberichteter Diskriminierung und Arbeitsmarktzugang (vgl. Koopmans 2016: 213). Dies lässt darauf schließen, dass sich das subjektive Diskriminierungsempfinden nicht nach einheitlichen Maßstäben richtet und daher nur bedingt Erklärungskraft für den Verlauf von Sozialintegrationsprozessen besitzt.

Es sind auch weitere Faktoren denkbar, die die Übersetzung von Akkulturation in gesellschaftliche Platzierung – also die Umsetzung von erworbener Bildung in Erwerbsarbeit und entsprechende Positionen – erschweren: Hierzu zählt insbesondere fehlendes Sozialkapital bei der Arbeitsplatzsuche (die sprichwörtlichen „Beziehungen“), denn hierfür bedarf es nicht nur geeigneter Netzwerke, sondern auch sozialer Ressourcen wie gegenseitiges Vertrauen (vgl. Putnam 1995). Ohne Vertrauen wendet sich beispielsweise ein Arbeitsuchender kaum an einen Bekannten mit der Bitte um Hilfe; dieser Bitte wird dieser seinerseits kaum ohne Vertrauen in die Zuverlässigkeit und Fähigkeit des Hilfesuchenden entsprechen. Und letztlich entscheidet die wirtschaftliche Gesamtsituation über die Platzierungschancen von Einheimischen wie Einwanderern: Bei guter Arbeitsmarktlage und Wirtschaftswachstum gelingt es beiden Gruppen besser, sich auf dem Arbeitsmarkt zu platzieren als bei hoher Arbeitslosigkeit und Rezession. Schließlich können auch gruppenspezifische intrinsische Motive und Werthaltungen die strukturelle Integration beeinflussen, indem beispielsweise restriktive Geschlechterrollen, geringe Bildungsaspiration und Aufstiegsorientierung oder Fatalismus und Jenseitsorientierung sozialen Aufstieg konterkarieren, weshalb die vorliegende Auswertung die Sozialintegrationsprozesse der Muslime in den fünf Ländern in Beziehung zur Ausprägung der Religiosität setzt.

Auch sozialräumliche Faktoren, die über diejenigen hinausgehen, die der Religionsmonitor erfasst hat, können eine gewichtige Rolle spielen. Die Arbeitsmarktplatzierung ist etwa in vom industriellen Strukturwandel betroffenen Regionen – wie etwa in Deutschland dem Ruhrge-

biet – erschwert, ganz unabhängig von der Akkulturationsbilanz oder dem wirksamem Sozialkapital der sogenannten „Gastarbeiter“ und ihrer Nachkommen.

Es wird also deutlich, dass das Modell der Sozialintegration voraussetzungsvoll ist. Zugleich illustrieren Hans (2010), aber auch Koopmans (2016) speziell für die muslimische Gruppe, dass Studien, die mit den Dimensionen der Sozialintegration operieren, wesentliche Aspekte des Integrationsverlaufs erfassen können und die Dimensionen tendenziell auch untereinander zusammenhängen. Trotz der Skepsis gegenüber dem Vorhandensein eines gesellschaftlichen Mainstreams und der Relevanz alternativer Integrationswege, wie Binnenintegration und Transnationalisierung, lässt sich in der individuellen Biographie wie im Generationenverlauf der Migranten in Deutschland eine Anpassung an den statistischen Durchschnitt der deutschen Gesellschaft beobachten. Es findet in diesem Sinne also möglicherweise doch eine „Mainstream-Assimilation“ statt (Hans 2010: 203).

Übereinstimmung herrscht aber auch dahingehend, dass die Identifikationsdimension hier am ehesten eine Ausnahme darstellt, da auch bei ansonsten erfolgreicher, modellhafter Sozialintegration die Entwicklung deutscher Identitäten zumindest stark verzögert ist. Das Fehlen einer eindeutig deutschen Identität sagt damit wenig über die Sozialintegration insgesamt aus (vgl. a. a. O.: 246–247). Es ist anzunehmen, dass, wenn Integrationsverläufe nach einem assimilativen Muster in Grundzügen intakt sind, die zweifellos vorhandenen Binnenintegrations-, Transnationalisierungs- und Pluralisierungstendenzen am ehesten auf die Identität wirken. Sie vermag als Endpunkt des Angleichungsprozesses die vorgelagerten Integrations-schritte dann nicht mehr zu konterkarieren. Anders formuliert: Mehrfachintegration, die Orientierung über nationale Grenzen hinweg, ist bei der Identitätsbildung deutlich leichter zu verwirklichen als in anderen Integrationsdimensionen. Zugleich ist die Übernahme einer am Aufnahmeland orientierten Identität nicht zwingende Voraussetzung für die Sozialintegration in den anderen Dimensionen.

Zwischenfazit

Erfolgreiche Sozialintegration ist im Wesentlichen durch Merkmale wie Sprache, Bildung, Teilnahme am Erwerbsleben und Kontakte zur Aufnahmegesellschaft gekennzeichnet, wobei davon auszugehen ist, dass diese Merkmale untereinander zusammenhängen. Allerdings ist das Funktionieren dieser Wechselbeziehungen voraussetzungsvoll und kann von einer Reihe zusätzlicher Faktoren abhängen, wozu etwa rechtliche und interaktionale Diskriminierung, intrinsische Motivationen, wirtschaftliche Rahmenbedingungen und das verfügbare Sozialkapital zählen.

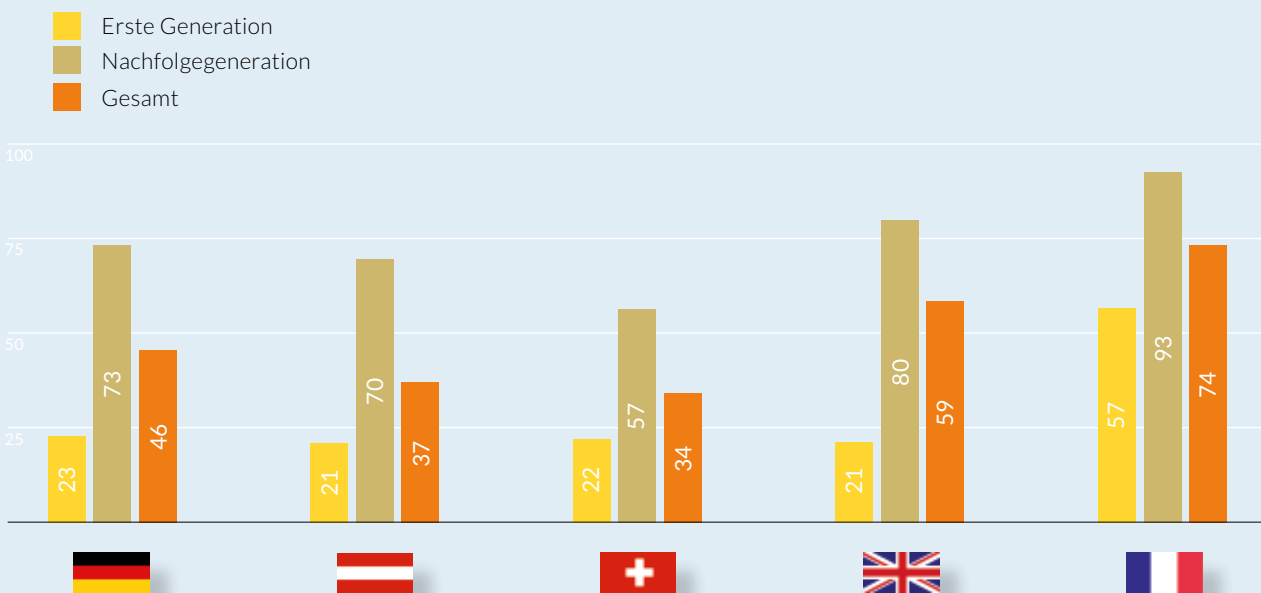
„Erfolgreiche Sozialintegration ist im Wesentlichen durch Merkmale wie Sprache, Bildung, Teilnahme am Erwerbsleben und Kontakte zur Aufnahmegesellschaft gekennzeichnet.“

4. Sozialintegration von Muslimen im Ländervergleich

Folgend stellen wir zentrale Merkmale der Sozialintegrationsdimensionen Akkulturation, Platzierung, Interaktion und Identifikation anhand der Daten des Religionsmonitors 2017 im Vergleich der fünf Länder sowie ggf. vergleichend zur nichtmuslimischen Bevölkerung dar. Ziel ist es, eine erste Einschätzung der Integrationssituation der muslimischen Gruppen zu treffen.

Der **Erwerb der Landessprache** ist ein zentrales Merkmal in der Dimension Akkulturation. Wir betrachten hier den Anteil der Befragten, die die jeweilige Landessprache bereits im Kindesalter als erste Sprache – zum Teil gemeinsam mit einer anderen Sprache – gelernt haben. Dabei ist davon auszugehen, dass dieses Merkmal stark davon abhängt, welcher Einwanderergeneration

ABBILDUNG 3: Sprachliche Integration von Muslimen – Erwerb der Landessprache als erste Sprache im Kindesalter* (in %)



*Frage: „Ist [Aufnahmelandsprache] die erste Sprache, die Sie im Kindesalter gelernt haben?“ Antwortkategorien: 1 „Ja“; 2 „Ja, aber gemeinsam mit einer anderen Sprache“; 3 „Nein, ich habe zuerst eine andere Sprache erlernt“. Abgebildet sind die zusammengefassten Prozente für diejenigen, die die Antwortoptionen 1 und 2 gewählt haben.

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichprobe der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

der oder die Befragte angehört, aber auch davon (besonders im Falle Frankreichs und des Vereinigten Königreichs), ob die Ankunftslandssprache schon vor der Auswanderung oder Flucht als Erst- oder Zweitsprache erworben werden konnte.

So weist die Abbildung 3 für Frankreich und das Vereinigte Königreich, in deren ehemaligen Kolonien Französisch und Englisch gesprochen wird, die höchsten Anteile des Landesspracherwerbs im Kindesalter aus. Beim Vereinigten Königreich kommt der besonders hohe Anteil an Nachfolgegenerationsangehörigen hinzu, die Englisch als Kind in der Emigration erlernt haben. Die spezifische Migrationsgeschichte und Herkunft der Muslime in Frankreich und dem Vereinigten Königreich führt damit zu vergleichsweise guter sprachlicher Akkulturation.

In Deutschland, Österreich und der Schweiz korrespondieren die Anteile des Spracherwerbs im Kindesalter ungefähr mit den Anteilen der Nachfolgegenerationsangehörigen, die die Landessprache in der Regel in Kita und Schule erwerben konnten. Allerdings bestehen auch innerhalb der Nachfolgegenerationen Unterschiede zwischen den Ländern. Zudem wird die Landessprache nicht durchgängig als Erstsprache erworben, weil in unterschiedlichem Umfang, wiederum am seltensten in Frankreich und im Vereinigten Königreich, die Herkunftssprache als Erstsprache in den Familien gelernt wird.

Insgesamt hat fast die Hälfte (49 Prozent, $n = 3.068$) der befragten Muslime in den fünf Ländern die jeweilige Landessprache bereits im Kindesalter als erste Sprache erlernt. Sind es in Frankreich 74 Prozent und im Vereinigten Königreich 59 Prozent, so liegt der Anteil in der Schweiz nur bei 34 Prozent und in Österreich bei 37 Prozent; Deutschland liegt mit 46 Prozent im Mittelfeld. Dabei bestehen, wie erwartet, deutliche Unterschiede zwischen den Zuwanderungsgenerationen: Über alle Länder hinweg gaben 27 Prozent der selbst zugewanderten Muslime an, die Landessprache bereits im Kindesalter gelernt zu haben; unter Angehörigen der Nachfolgegenerationen sind es 76 Prozent.

Ein weiteres Maß für die Akkulturation ist die **Dauer des Schulbesuchs**, an dem sich die Stufe

Korrelationen messen

Gamma ist ein Korrelationsmaß für ordinal oder metrisch skalierte Daten und gibt Stärke und Richtung des Zusammenhangs zwischen zwei Variablen an. Bei positivem Zusammenhang ist der Verlauf gleichgerichtet, bei negativem Zusammenhang ist er entgegengesetzt. Gamma kann somit Werte zwischen 0 und ± 1 annehmen.

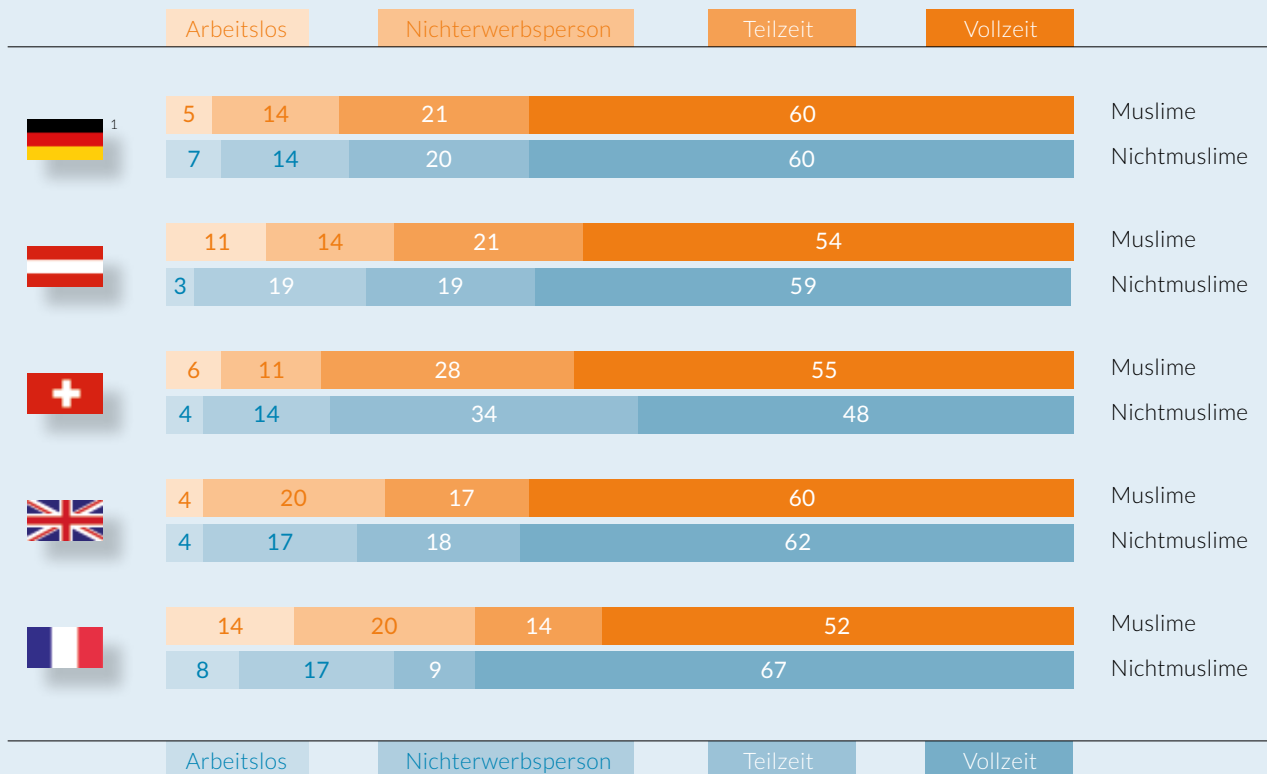
Cramers V ist ein Korrelationsmaß für nominal skalierte Daten und gibt lediglich die Stärke des Zusammenhangs mit Werten zwischen 0 und 1 an. Bei einem Korrelationskoeffizienten zwischen 0,1 und 0,3 sprechen wir im vorliegenden Text von einem schwachen, zwischen 0,31 und 0,5 von einem mittelstarken und darüber von einem starken Zusammenhang.

Das **Signifikanzniveau** beschreibt die Wahrscheinlichkeit, mit der ein in der Stichprobe gefundener Zusammenhang nicht zufällig zustande kommt. Beim niedrigsten Signifikanzniveau (*) ist der Befund mit noch 95-prozentiger Wahrscheinlichkeit nicht zufällig. Höhere Signifikanzniveaus werden mit ** bzw. *** gekennzeichnet. Im vorliegenden Text sind alle dargestellten und interpretierten Zusammenhänge auf mindestens dem niedrigsten Niveau signifikant; auf Abweichungen von dieser Regel wird im Text hingewiesen.

der erreichten formalen schulischen Qualifikation ablesen lässt. Vergleiche zwischen Muslimen und Nichtmuslimen sind hier schwierig, da davon auszugehen ist, dass Schulkarrieren von Einwanderern generell länger dauern können als die von Einheimischen (aufgrund von nachholendem Spracherwerb oder häufigeren Umzügen). Als Indikator haben wir den Abschluss der Schule vor dem 17. Geburtstag oder danach gewählt, da wir davon ausgehen, dass in einem jüngeren Alter in keinem der Länder ein Schulabschluss zu erlangen ist, der den Hochschulzugang ermöglicht. Ein Ländervergleich ist nur für die Nachfolgegeneration sinnvoll, die ihre schulische Sozialisation auch im Aufenthaltsland durchlaufen hat.

Der höchste Anteil von im Land geborenen Muslimen mit geringer Bildungsdauer findet sich in der Schweiz (74 Prozent, $n = 158$), gefolgt mit einem Abstand von Österreich (39 Prozent, $n = 120$). Besonders gering ist dieser Anteil in Frankreich (11 Prozent, $n = 203$) und im Vereinigten

ABBILDUNG 4: Erwerbsstatus in der Altersgruppe 16–65 Jahre* (in %)



*Nicht berücksichtigt sind Schüler, Umschüler, Studierende und Personen, die sich in Ausbildung befinden.

Die Kategorie „Nichterwerbsperson“ enthält Hausfrauen, Hausmänner und Personen in Rente/Pension.

¹ Insbesondere für Deutschland ergibt die Befragung einen sehr günstigen Arbeitslosenanteil der Muslime gegenüber den Nichtmuslimen, was vermutlich dem Konfidenzintervall der Stichprobe (theoretische Abweichung von der Grundgesamtheit) geschuldet ist. Das Konfidenzintervall liegt im vorliegenden Fall mit 95%iger Wahrscheinlichkeit im Rahmen von +/- 1,9%.

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichproben der muslimischen und nichtmuslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

| BertelsmannStiftung

Königreich (20 Prozent, n = 274). Deutschland liegt mit 36 Prozent im Mittelfeld (n = 417). Möglicherweise trägt das für Einwanderer vorteilhafte, erst spät differenzierende Schulsystem Frankreichs zu diesem für das Land sehr günstigen Befund bei. Für die Länder insgesamt beträgt der Anteil der Nachfolgenerationsangehörigen, die länger als bis zum 17. Geburtstag die Schule besucht haben, 67 Prozent (n = 1.172).

Die Ergebnisse zur **Erwerbsbeteiligung** der Muslime als wesentlichem Merkmal der Platzierung entsprechen den schon dargestellten Ergebnissen der bisherigen Forschung. Die muslimische Religionszugehörigkeit hat einen eher geringen Einfluss, der sich am ehesten bei den Frauen zeigt.

Wir betrachten hier die Gruppe im erwerbsfähigen Alter zwischen 16 und 65 Jahren.

Zwischen Erwerbsstatus und muslimischer Religionszugehörigkeit besteht, ungeachtet einer tendenziell geringeren Beteiligung der Muslime, kein signifikanter statistischer Zusammenhang bezogen auf die Gesamtgruppe. Das gilt auch, wenn man nach Voll- und Teilzeitbeschäftigung differenziert.

„Die **Erwerbsbeteiligung** der **Muslime** ist insbesondere in **Frankreich** und **Österreich** **geringer**.“

Dies ändert sich bei einer länderspezifischen Betrachtung (siehe Abbildung 4): So ist die Erwerbsbeteiligung der Muslime insbesondere in Frankreich und Österreich geringer, wo sowohl der Teilzeitanteil als auch der Anteil der Erwerbslosen (ohne Nichterwerbspersonen) schwach, aber signifikant höher ist als bei den Nichtmuslimen, in Frankreich bei zugleich überdurchschnittlicher Arbeitslosigkeit auch der nichtmuslimischen Bevölkerung. Dieser Befund passt zu dem allgemein und auch für Einwanderer besonders stark geschlossenen Arbeitsmarkt in Frankreich; für Österreich bietet sich diese Interpretation nicht in gleichem Umfang an, allerdings ist auch hier der Arbeitsmarkt eher angespannt.

Weitere Erkenntnisse eröffnet eine Aufschlüsselung der Erwerbsbeteiligung nach Geschlecht. Die aus dem Forschungsstand bekannte geringere Erwerbsbeteiligung muslimischer Frauen im Vergleich zu nichtmuslimischen Frauen bestätigt sich in den hier ausgewerteten Daten. Zwar stimmt der Befund weniger für die Gesamtgruppe der Frauen, bei der der Zusammenhang zwischen seltenerer Erwerbsbeteiligung und muslimischer Religionszugehörigkeit zwar signifikant feststellbar, aber zu schwach für eine Interpretation ist (Cramers V: 0,072**). Allerdings bestehen in Deutschland, Frankreich und Österreich jeweils schwache Zusammenhänge. In Deutschland sind 41 Prozent der nichtmuslimischen Frauen in Vollzeit erwerbstätig, unter den Musliminnen beträgt dieser Anteil nur 35 Prozent (Frankreich: 59 Prozent vs. 44 Prozent; Österreich: 43 Prozent vs. 34 Prozent).

Die Differenzierung nach Generationenzugehörigkeit zeigt erwartungsgemäß eine höhere Erwerbsbeteiligung bei den Nachfolgegenerationsangehörigen (81 Prozent) im Vergleich zur ersten Einwanderergeneration (74 Prozent) und damit eine fortschreitende Sozialintegration im Generationenwandel.

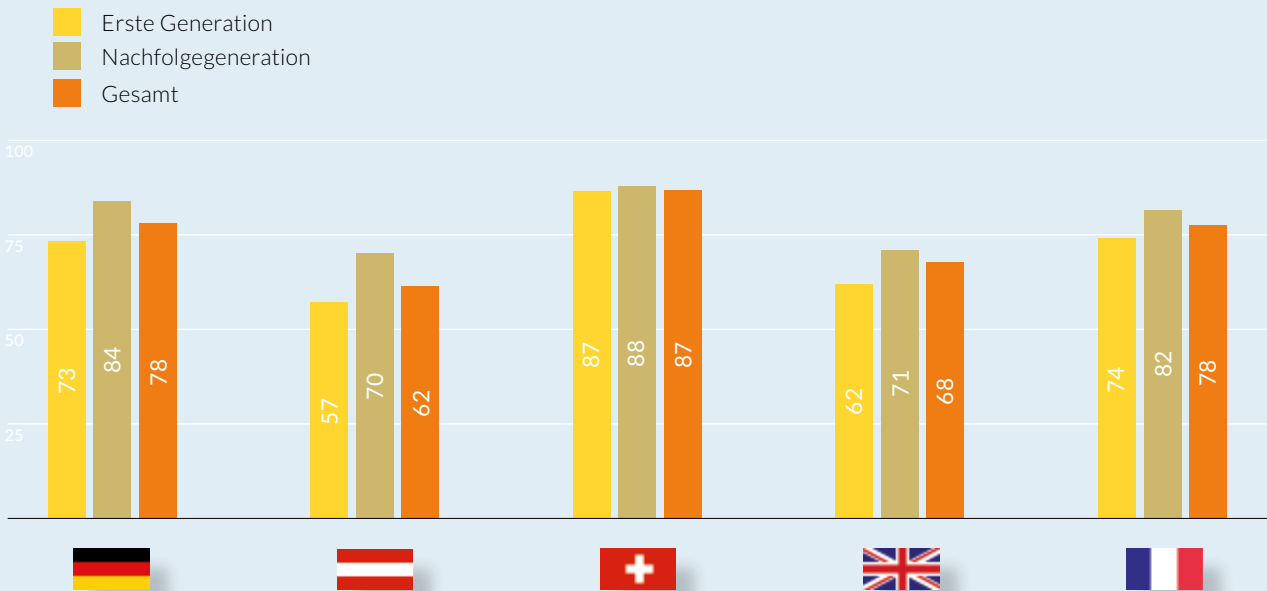
„Es besteht insgesamt ein schwacher Zusammenhang zwischen muslimischer Religionszugehörigkeit und niedrigerem Haushaltseinkommen.“

Beim **Einkommen** (nach Haushaltszusammensetzung gewichtet) wird eine geringere Platzierung der Muslime ($n = 2.386$) gegenüber den Nichtmuslimen ($n = 4.326$) deutlicher als beim Erwerbsstatus. So besteht insgesamt ein schwacher Zusammenhang zwischen muslimischer Religionszugehörigkeit und niedrigerem Haushaltseinkommen, während in Frankreich, Österreich und der Schweiz sogar ein mittelstarker Zusammenhang festzustellen ist.

Offenbar sind Platzierungsunterschiede weniger in der Beteiligung am Erwerbsleben als in der beruflichen Position begründet. Der schwächere Zusammenhang in Deutschland mag mit dem vergleichsweise entspannten Arbeitsmarkt und einer inzwischen relativ guten Möglichkeit der qualifikationsadäquaten Beschäftigung für Einwanderer zu erklären sein. Im britischen Fall könnte die vergleichsweise lange Anwesenheit der Gruppe für eine weitere Annäherung an die Situation der Nichtmuslime gesorgt haben, was aber langfristig auch insgesamt zu erwarten ist: Von Zuwanderergeneration zu Zuwanderergeneration steigt das Einkommen in allen Ländern signifikant, wobei der Zusammenhang insgesamt zwar ebenfalls signifikant, aber sehr schwach und kaum interpretierbar ist (Cramers V: 0,097***).

Freizeitkontakte sind ein wesentliches Merkmal der dritten Dimension der Sozialintegration, der Interaktion. Drei Viertel der Muslime in den untersuchten Ländern pflegen sehr häufig oder eher häufig interreligiöse Freizeitbeziehungen (siehe Abbildung 5). Die Interaktion mit der Mehrheitsgesellschaft ist in den Ländern aber durchaus unterschiedlich. In der Schweiz ist der Anteil der Muslime, die oft Freizeitbeziehungen zu Nichtmuslimen haben, am größten (87 Prozent), am geringsten ist er in Österreich (62 Prozent). Aber auch im Vereinigten Königreich scheint die muslimische Community geschlossener als in Deutschland und in Frankreich. Allerdings nimmt der Freizeitkontakt im Generationenwandel in allen Ländern zu, mithin schreitet auch diesbezüglich der Sozialintegrationsprozess fort. Bemerkenswert ist, dass in den beiden Ländern mit der ausgeprägtesten Islamablehnung in unserer Auswertung – Österreich und dem Vereinigten Königreich – auch die interreligiösen

ABBILDUNG 5: Interreligiöse Freizeitkontakte* der Muslime in fünf europäischen Ländern (in %)



*Frage: „Und wenn Sie nun an Ihre regelmäßigen Freizeitkontakte insgesamt denken: Wie häufig haben Sie in Ihrer Freizeit Kontakt zu Menschen anderer Religionen?“ Antwortkategorien: 1 „sehr häufig“; 2 „eher häufig“; 3 „eher selten“; 4 „selten“; 5 „gar nicht“. Abgebildet sind die zusammengefassten Prozente für diejenigen, die die Antwortoptionen 1 und 2 gewählt haben.

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichprobe der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

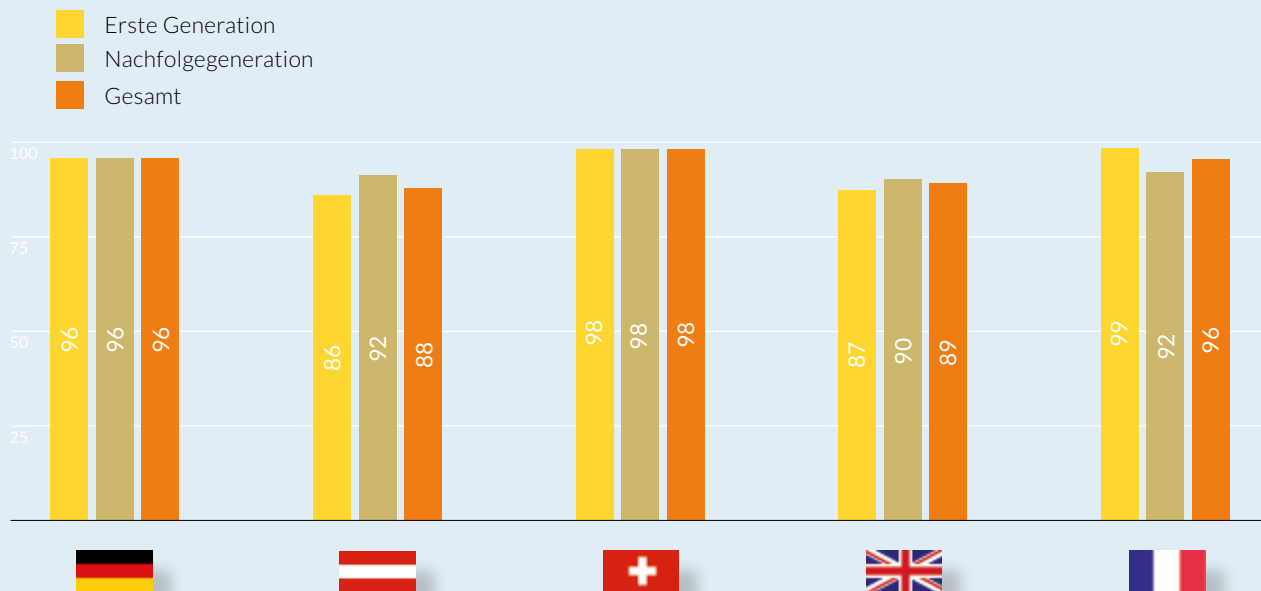
| BertelsmannStiftung

Freizeitkontakte am seltensten sind. Dieser Zusammenhang ist vor dem Hintergrund von zwei Überlegungen plausibel: Einerseits kann die Ablehnung von Muslimen die Entstehung interreligiöser Freizeitkontakte verhindern. Andererseits fördert der fehlende Kontakt möglicherweise auch Vorurteile und Ablehnung unter den Nichtmuslimen (vgl. Allport 1954). Tatsächlich haben in der Religionsmonitor-Stichprobe die Nichtmuslime im Vereinigten Königreich und in Österreich ebenfalls am seltensten interreligiöse Freizeitkontakte.

„Bemerkenswert ist, dass in den beiden Ländern mit der ausgeprägtesten Islamablehnung in unserer Auswertung auch die interreligiösen Freizeitkontakte am seltensten sind.“

Übrigens pflegen – sowohl insgesamt als auch innerhalb der Länder – mindestens ebenso viele muslimische Frauen wie Männer häufige interreligiöse Freizeitkontakte. Das widerspricht der regelmäßig anzutreffenden Behauptung einer besonderen Abschottung muslimischer Frauen von den Mehrheitsgesellschaften. Die häufig zitierte muslimische „Parallelgesellschaft“ ist damit die Ausnahme und nicht die Regel.

Insgesamt haben nur 2 Prozent der Muslime gar keinen Kontakt zu Personen anderer Religionszugehörigkeit, in der Schweiz sind es 1 Prozent, in Deutschland und im Vereinigten Königreich 2 Prozent, in Österreich 3 Prozent und in Frankreich 4 Prozent.

ABBILDUNG 6: **Verbundenheit*** der Muslime mit dem Land, in dem sie leben (in %)

*Frage: „Wie verbunden fühlen Sie sich mit [jeweiliges Land]? Antwortkategorien: 1 „sehr verbunden“; 2 „eher verbunden“; 3 „eher nicht verbunden“; 4 „überhaupt nicht verbunden“. Abgebildet sind die zusammengefassten Prozente für diejenigen, die die Antwortoptionen 1 und 2 gewählt haben.

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichprobe der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

| BertelsmannStiftung

Die Identifikation mit dem Aufnahmeland ist unter den Muslimen stark ausgeprägt. Insgesamt fühlen sich fast alle der Befragten (94 Prozent) mit dem Land, in dem sie leben, sehr (59 Prozent) oder eher (35 Prozent) verbunden. Unterschiede zwischen den Ländern sind eher gering. So ist die Verbundenheit mit dem Aufnahmeland unter den Muslimen in der Schweiz am ausgeprägtesten (98 Prozent sehr und eher verbunden), gefolgt von Frankreich (96 Prozent) und Deutschland (96 Prozent). Seltener fühlen sich die Muslime im Vereinigten Königreich (89 Prozent) und in Österreich (88 Prozent) mit dem Land, in dem sie leben, verbunden.

Insgesamt unterscheiden sich die Generationen in dieser Frage nicht. In Frankreich zeigt sich die Nachfolgegeneration etwas seltener mit dem Aufnahmeland verbunden als die erste Generation, in Österreich etwas häufiger, wobei letzterer Befund eher der Annahme unseres Sozialintegrationsmodells entspricht. Zugleich gehen wir

aber, wie oben argumentiert, davon aus, dass die Einflussfaktoren auf die Identifikation so komplex sind, dass sie nur bedingt in ein Modell der Sozialintegration passt. An der etwas geringeren Identifikation der Nachfolgegeneration in Frankreich lässt sich das verdeutlichen: Diese Haltung kann auch aus den ausgeprägten Gleichheitsansprüchen einer im Land angekommenen Generation erwachsen, die andererseits nicht die gleichen Platzierungschancen erfährt.

5. Muslimische Religiosität und weitere Einflussfaktoren

Welche Rolle spielen die muslimische Religiosität sowie weitere Faktoren – wie etwa die empfundene Diskriminierung, das Sozialkapital und das Wohnumfeld – für den Integrationserfolg der Befragten? Nun betrachten wir noch weitere Merkmale, die evtl. in den Sozialintegrationsprozess intervenieren können. Entsprechend unserer Vorüberlegungen fokussieren wir vorrangig diejenigen Einflüsse, die auf die Zusammenhänge zwischen Akkulturation, Platzierung und Interaktion wirken können, ausgehend von der Annahme einer Entkopplung der Dimension Identifikation von diesem Prozess und der

Schwierigkeit, komplexe Identitäten von Einwanderern standardisiert zu messen. Zunächst nehmen wir die Intensität der Religionsausübung sowie unterschiedliche Facetten muslimischer Religiosität in den untersuchten Ländern genauer in den Blick.






Unter Bezug auf den Forschungsstand wurde oben argumentiert, dass eine Untersuchung des Einflusses der Religiosität auf die Sozialintegration am ehesten dann möglich sein sollte, wenn sie auf einer qualifizierenden Betrachtung von Glauben basiert. In der vorliegenden Studie ziehen wir daher den Zentralitätsindex des Religionsmonitors heran und stellen folgend in der Tabelle 3 die ihn konstituierenden Variablen für die fünf Länder dar.

Religiosität messen

Die im Religionsmonitor mit einer Reihe von Fragen erfassten Dimensionen der Religiosität nach Huber (2003) werden in einem Zentralitätsindex abgebildet. Er setzt sich aus ausgewählten Indikatoren zusammen, die zunächst anhand sich zum Teil überschneidender Indikatoren zu einem theistischen und zu einem pantheistischen Index zusammengefasst werden. Für den Zentralitätsindex wird der Wert verwendet, der von beiden Indizes der höchste ist. Dieser Index liefert ein Maß für die Bedeutung von Religion im Leben der Befragten. Je höher der Wert, desto zentraler ist die Religion. Die Antwortkategorien der Indikatoren wurden für den Index in eine 5er Skala umgerechnet und in eine einheitliche Richtung umcodiert, summiert und durch die Anzahl der Indikatoren geteilt, sodass der Zentralitätsindex Werte von 1 (= niedrig religiös) bis (5 = hoch religiös) umfasst. Ein alternativer Zentralitätsindex entsteht durch die Umrechnung in drei Kategorien: 1 = niedrig (1,0 bis 2,0), 2 = mittel (2,1 bis 3,9) und 3 = hoch (4,0 bis 5,0).

Insgesamt ist die Religiosität der Muslime nach Zentralitätsindex eher hoch (Mittelwert 3,5, gegenüber 3,1 in der christlichen sowie 2,7 in der gesamten nichtmuslimischen Bevölkerung in Europa). Die Betrachtung der Prozentanteile ergibt folgendes Bild: Während unter den Muslimen 8 Prozent gering religiös und 41 Prozent hochreligiös sind, liegt unter den Christen der Anteil der Geringreligiösen bei 16 Prozent und der Hochreligiösen bei 23 Prozent. In der nichtmuslimischen Bevölkerung sind 33 Prozent gering religiös und nur 16 Prozent hochreligiös (siehe Abbildung 7). Am religiösesten sind die Muslime im Vereinigten Königreich, der Anteil der hochreligiösen Muslime beträgt hier 64 Prozent (Mittelwert 4,0). Es folgen die Muslime in Österreich (Hochreligiöse 42 Prozent, Mittelwert 3,6). Relativ wenig religiös sind die Muslime in der Schweiz mit einem Anteil Hochreligiöser von

TABELLE 3: Religiosität¹ von Muslimen in fünf europäischen Ländern (Mittelwerte*)

						Gesamt	n	Cramers V
Wie stark glauben Sie daran, dass Gott oder etwas Göttliches existiert?	4,4	4,6	4,7	4,3	4,2	4,4	3.069	0,103***
Wie oft haben Sie das Gefühl, dass Gott/etwas Göttliches in Ihr Leben eingreift?	3,5	3,7	3,7	3,5	3,4	3,5	3.048	0,073***
Wie häufig beten Sie persönliche Gebete wie das Du'á?	3,6	2,8	4,3	3,9	2,7	3,5	3.019	0,184***
Wie oft denken Sie über religiöse Fragen nach?	3,4	3,2	3,4	3,4	3,1	3,3	3.089	0,079***
Wie häufig beten Sie das Pflichtgebet Salát?	2,9	3,7	4,3	3,2	2,4	3,2	3.023	0,189***
Wie oft haben Sie das Gefühl, mit allem Eins zu sein?	2,9	2,8	3,1	2,9	3,0	2,9	2.764	0,079***
Wie häufig nehmen Sie am Freitagsgebet teil?	2,3	2,4	4,0	2,9	2,1	2,6	3.069	0,204***
Wie häufig meditieren Sie?	2,0	3,0	2,2	2,1	2,2	2,2	2.945	0,138***
Religiosität (Zentralitätsindex)	3,5	3,4	4,0	3,6	3,2	3,5	2.950	0,172***

¹ Es handelt sich um unterschiedliche Aspekte von Religiosität, die zusammen den Zentralitätsindex ergeben (siehe Info-Box auf S. 34)

* Mittelwerte auf einer Skala von 1 = „nie/gar nicht“ bis 5 = „sehr oft/(mindestens) einmal pro Woche/mehrmals am Tag/sehr“. Je höher der Wert, desto größer die Häufigkeit. Nur gültige Fälle.

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichprobe der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

| BertelsmannStiftung

26 Prozent (Mittelwert 3,2). In Frankreich und Deutschland liegt die Religiosität der Muslime in der Mitte des Ländervergleichs (Mittelwert 3,4 bzw. 3,5).

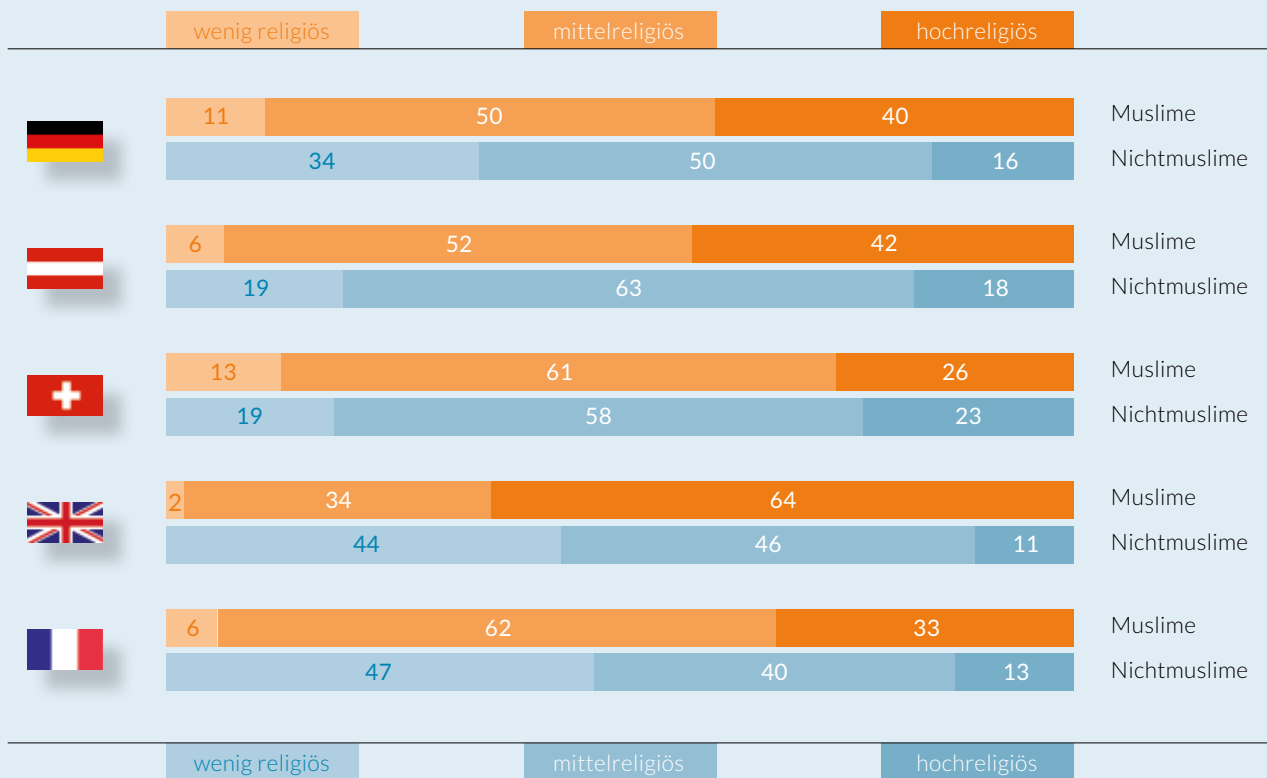
Die Religiosität der Nichtmuslime nach Ländern ergibt eine andere Reihenfolge: So sind die Nichtmuslime in Frankreich am wenigsten religiös (Mittelwert 2,4), dicht gefolgt von den Nichtmuslimen im Vereinigten Königreich (Mittelwert 2,4). Nichtmuslime sind am religiösesten in der Schweiz (Mittelwert 3,0), gefolgt von Österreich (Mittelwert 3,0). Deutschland liegt auch hier in der Mitte (Mittelwert 2,7).

„Insgesamt ist die **Religiosität der Muslime** nach Zentralitätsindex eher **hoch**.“

Die (statistisch allerdings schwache) Korrelation zwischen dem Land und der Stärke der Religiosität bei Muslimen kann eine ganze Reihe von Ursachen haben, die in herkunftsspezifischen Merkmalen, der Akkulturationsgeschichte und weiteren Faktoren liegen können. So ist die muslimische Gruppe im Vereinigten Königreich stark durch Herkunft vom indischen Subkontinent geprägt.

Auch der in den Ländern unterschiedliche und im Vereinigten Königreich weit fortgeschrittene intergenerationale Wandel kann ein Erklärungsbeitrag sein, sofern ein schwacher Zusammenhang zwischen der Nachfolgenerationszugehörigkeit und einer *ausgeprägteren* Religiosität besteht. Dieser schwache Zusammenhang zeigt sich aber statistisch signifikant nur für die Gesamtgruppe und für Deutschland. Im deutschen Fall entspricht der Befund demjenigen der Aus-

ABBILDUNG 7: Religiosität* von Muslimen und Nichtmuslimen in fünf europäischen Ländern (in %)



* Nach Zentralitätsindex (siehe Info-Box auf S. 34)

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichproben der muslimischen und nichtmuslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

BertelsmannStiftung

wertung des Religionsmonitors 2013 (siehe Halm und Sauer 2015: 44-46). Dort schlagen wir als Erklärung vor, dass sich religiöse Identität und Modernisierung in der Migration entkoppeln. Der erwartbare Zusammenhang, dass sich mit fortschreitender Bildung und Individualisierung die religiöse Orientierung abschwächt, zeigt sich dadurch gerade nicht. Als Ursache hierfür sind sowohl gruppenbezogene Konformität als auch die Abgrenzung zum areligiösen Mainstream im Aufnahmeland anzunehmen.

Mit Diehl und Koenig (2009: 315) kann man zudem vermuten, dass, unabhängig von Gruppenmerkmalen, institutionelle und religionspolitische Bedingungen die Religiosität beeinflussen. Dies scheint sich in den Religionsmonitor-Daten zu bestätigen: Die ausgeprägte Religiosität der

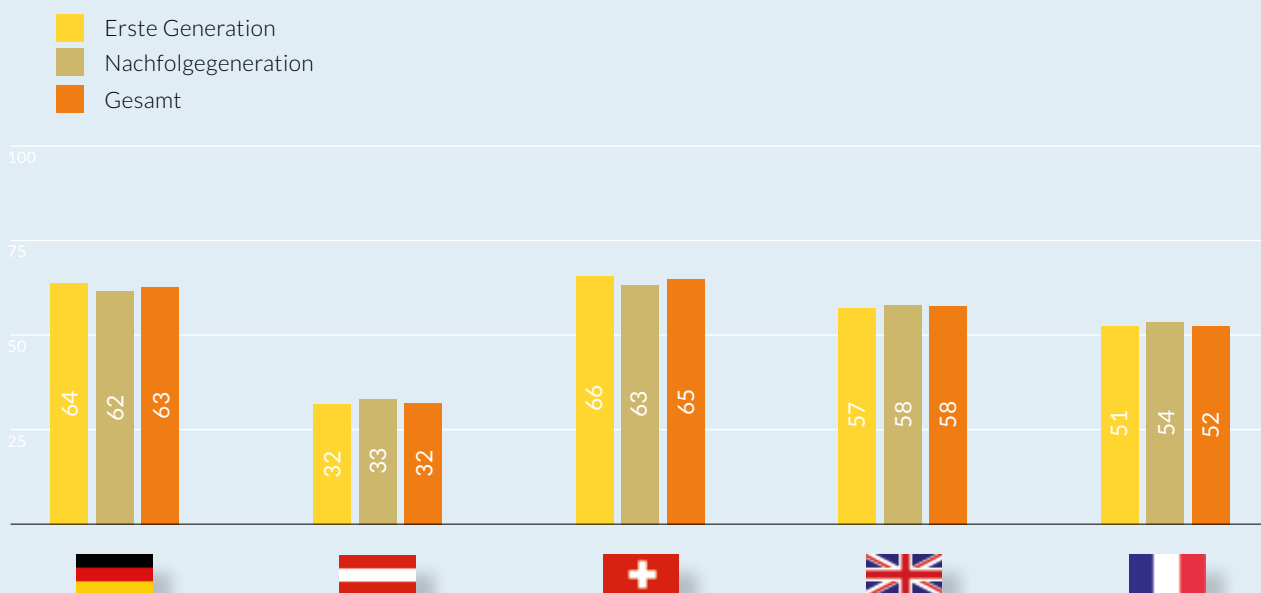
Muslime im Vereinigten Königreich speist sich insbesondere aus denjenigen Indikatoren, die am ehesten mit einer institutionellen Anerkennung des Islams zu tun haben. Diese Anerkennung ist im Vereinigten Königreich besonders stark ausgeprägt: So erfordert der Moscheebesuch zum Freitagsgebet entsprechende Infrastrukturen, mit ihm verbindet sich dann auch tendenziell eine höhere Frequenz der Gebetsverrichtung. Zugleich hat die Verrichtung des Pflichtgebets auch eine öffentliche Komponente und muss am Arbeitsplatz und in öffentlichen Einrichtungen gewährleistet sein. Die Verrichtung des Pflichtgebets wiederum sollte auch eine höhere Frequenz des persönlichen Gebets begünstigen, das oft an das Pflichtgebet anschließt.

Es ist davon auszugehen, dass eine **empfundene Diskriminierung** den Sozialintegrationsprozess beeinflusst. Insgesamt geben 56 Prozent der im Religionsmonitor befragten Muslime an, in den vergangenen zwölf Monaten niemals Diskriminierung erfahren zu haben. Die Abweichungen zwischen den Ländern sind zum Teil eklatant. So berichten in Österreich mit 32 Prozent nur halb so viele Befragte von Diskriminierungsfreiheit wie in der Schweiz oder in Deutschland (siehe Abbildung 8). Ein Zusammenhang mit der vergleichsweise ausgeprägten Islamablehnung in Österreich ist hier naheliegend. Die Unterschiede nach Einwanderergenerationen sind demgegenüber gering.

„In **Österreich** berichten nur halb so viele Befragte von **Diskriminierungsfreiheit** wie in der **Schweiz** oder in **Deutschland**.“

Sozialkapital wird durch Vernetzung und Vertrauen konstituiert und kann so als Türöffner der Sozialintegration wirken. Hier messen wir das Sozialkapital, auf das die Muslime zurückgreifen können, anhand des Anteils der Religionsfremden am Freundeskreis. Dies lässt sich wie folgt begründen: Im Freundeskreis kommen die Komponenten Vernetzung und Vertrauen gleichermaßen zur Geltung. Zugleich gehen wir davon aus, dass mit dem Anteil fremdreligiöser Freunde eine mögliche Platzierungswirkung dieses Sozialkapitals steigt, da mehr Platzierungsmöglichkeiten zugänglich werden als bei einer Beschränkung auf eigenreligiöse Netzwerke. Allerdings muss diese theoretisch plausible Annahme empirisch nicht zutreffen. So ist davon auszugehen, dass auch eigenreligiöse Freundeskreise Platzierungsmöglichkeiten generieren, wenn auch in geringerem Umfang. Eventuell tun sie dies aber besonders effektiv, etwa indem Mechanismen interaktionaler Diskriminierung in ethnischen Ökonomien nicht greifen.

ABBILDUNG 8: Anteil an Muslimen ohne Diskriminierungserfahrungen* in fünf europäischen Ländern (in %)

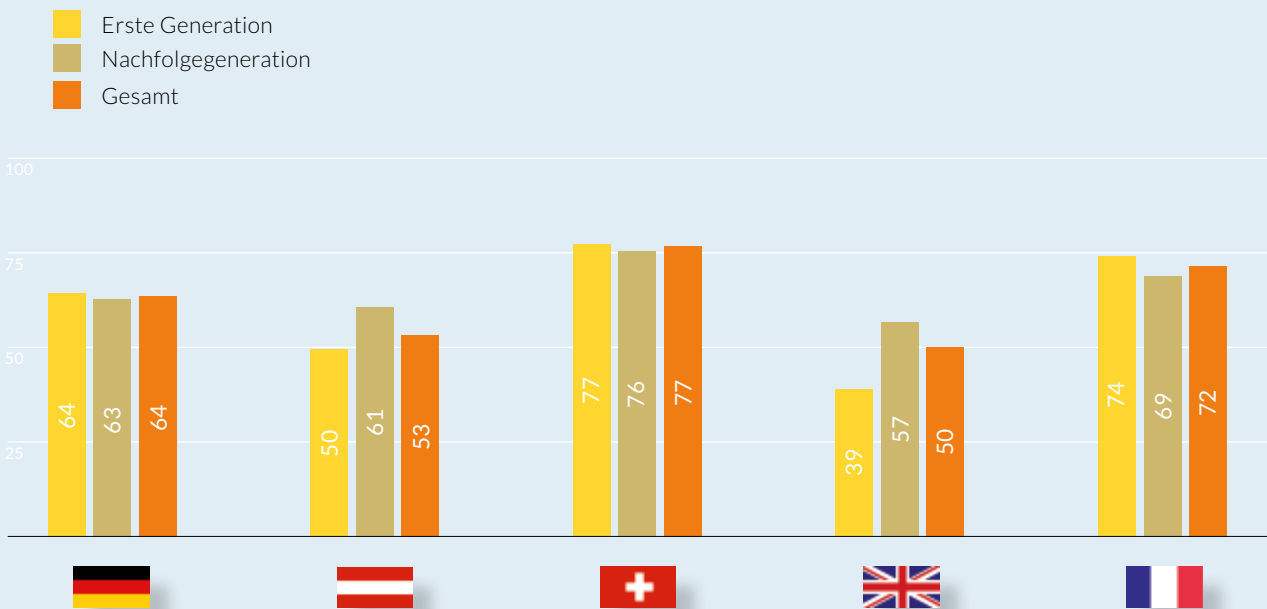


*Frage: „Es kann vorkommen, dass man in verschiedenen Situationen benachteiligt wird, z. B. in Behörden oder am Arbeitsplatz. Wenn Sie an die letzten zwölf Monate zurückdenken: Wie häufig sind Sie in diesem Zeitraum diskriminiert worden?“ Antwortkategorien: 1 „nie“; 2 „selten“; 3 „gelegentlich“; 4 „oft“; 5 „sehr oft“. Abgebildet sind die Prozente für Personen die die Antwortoption 1 gewählt haben.

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichprobe der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

| BertelsmannStiftung

ABBILDUNG 9: Interreligiöse Freundschaften von Muslimen* (in %)



*Frage: „Wenn Sie nun an die Menschen denken, die Sie zu Ihrem engen Freundeskreis zählen, wie viele davon gehören der gleichen Religion an, wie Sie selbst?“ Antwortkategorien: 1 „keiner“; 2 „weniger als die Hälfte“; 3 „etwa die Hälfte“; 4 „mehr als die Hälfte“; 5 „alle“. Abgebildet sind die Prozente für Personen, deren Freundeskreis mindestens zur Hälfte aus Nichtmuslimen besteht.

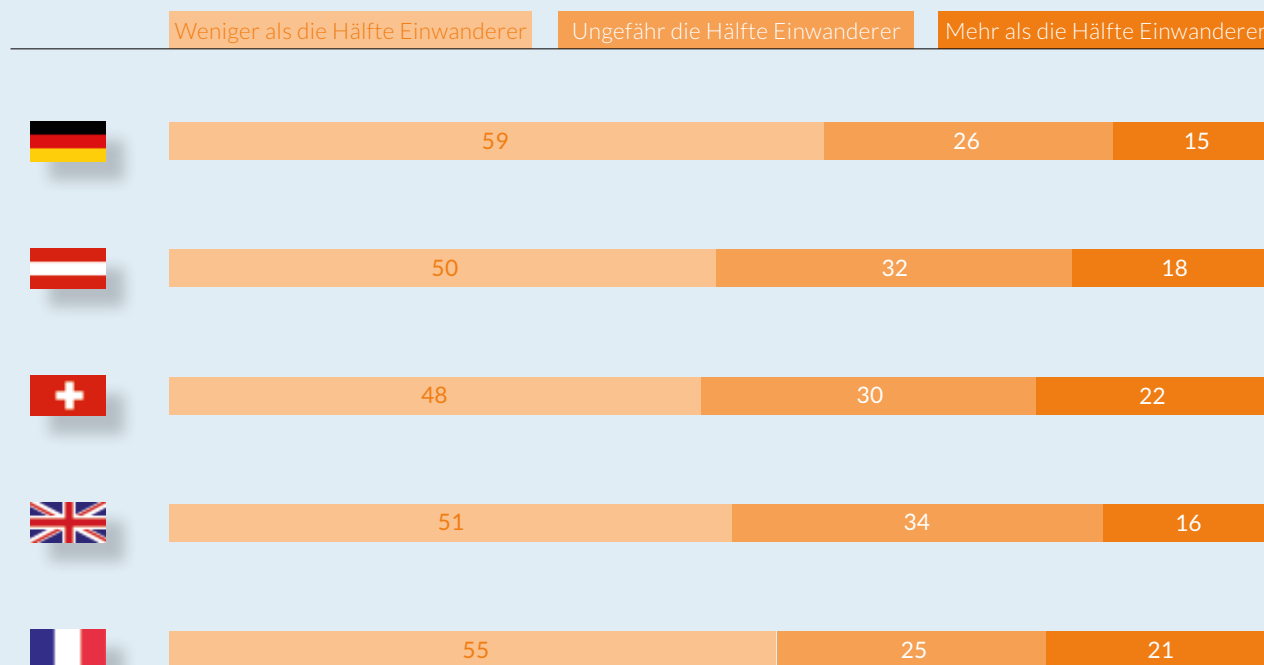
Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichprobe der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

| BertelsmannStiftung

Bemerkenswert ist, dass knapp zwei Drittel (63 Prozent, n = 3.063) der Muslime in Europa laut Auswertung mindestens zur Hälfte andersreligiöse Personen in ihrem Freundeskreis haben, und in keinem der fünf Länder liegt dieser Anteil unter 50 Prozent (siehe Abbildung 9). Wiederum sind fremdreligiöse Freunde in Österreich und im Vereinigten Königreich – die beiden Länder, in denen Muslime jeweils am stärksten abgelehnt werden – am seltensten (53 Prozent bzw. 50 Prozent). Allerdings ist ein Zusammenhang zur Ablehnung von Muslimen hier nicht ohne Weiteres herzustellen. Auch sind die Ergebnisse nicht gleichbedeutend mit geschlossenen muslimischen Milieus, da in Österreich und im Vereinigten Königreich der Anteil fremdreligiöser Freunde mit der Zuwanderergeneration zunimmt. Hier findet also ein Aufholprozess statt, während sich der Anteil in Deutschland und der Schweiz auf hohem Niveau im Generationenwandel kaum noch verändert.

„Die räumliche Konzentration von Muslimen in bestimmten Wohngegenden ist in den fünf europäischen Ländern nicht die Regel.“

Die **räumliche Konzentration** von Muslimen in bestimmten Wohngegenden ist in den fünf europäischen Ländern nicht die Regel. So sie vorhanden ist, kann ihre Bedeutung für den Sozialintegrationsprozess aber hoch sein, da die Zusammensetzung der Nachbarschaft Akkulturation, Platzierungschancen und auch Interaktionsmuster mittelbar und unmittelbar beeinflussen kann. So kann eine hohe räumliche Konzentration eigenethnischer Nachbarn den Erwerb der Aufnahmelandsprache erschweren, ebenso wie die nachbarschaftlichen Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft. Durch eine Überschneidung von ethnischer Konzentration und prekären Lebenslagen in Stadtteilen kann es jedoch auch

ABBILDUNG 10: **Ethnische Segregation der Wohngegend der Muslime in fünf europäischen Ländern*** (in %)

* Frage: „Wie sieht die Zusammensetzung der Bewohner in Ihrer Wohngegend in etwa aus: Was schätzen Sie? Sind in Ihrer Wohngegend ...“
 Antwortkategorien: 1 „fast alle Einheimische“, 2 „die Mehrheit Einheimische“, 3 „ungefähr die Hälfte Einheimische“, 4 „die Minderheit Einheimische“ oder 5 „fast keine Einheimische“? Die Kategorien 1 und 2 sowie 4 und 5 wurden zusammengefasst.

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichproben der muslimischen und nichtmuslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

BertelsmannStiftung

zu einer Angleichung insbesondere junger Zuwanderer an sozial benachteiligte Milieus der Mehrheitsgesellschaft kommen, wie sie Portes und Zhou (1993) mit der „downward assimilation“ beschrieben haben.

Insgesamt wohnen 17 Prozent der Muslime in Gegenden, in denen überwiegend Einwanderer leben, 54 Prozent wohnen hingegen in Nachbarschaften, die sich zu weniger als der Hälfte aus Einwanderern zusammensetzen (siehe Abbildung 10). Die Unterschiede zwischen den Ländern sind dabei nicht interpretationsfähig, da der Zusammenhang zwischen der Konzentration von Muslimen in durch Einwanderung geprägten Wohngegenden und Land zwar signifikant, aber nur sehr gering ausgeprägt ist (Cramers V: 0,079***). Allerdings lebt in Frankreich sowohl ein großer

Anteil der Muslime in stark einheimisch geprägten Vierteln als auch ein vergleichsweise hoher Prozentsatz in durch Zuwanderung dominierten Gegenden.

Zwischenfazit

In allen fünf Ländern wird die Landessprache unter Angehörigen der Nachfolgenerationen mehrheitlich im Kindesalter erworben. Bei der „mitgebrachten“ Sprachkompetenz gibt es unter Muslimen mit eigener Wanderungserfahrung zwischen den Ländern Unterschiede. Insbesondere französische und englische Sprachkenntnisse werden mitunter schon in den Herkunftsländern erworben, da sich in Frankreich und dem Vereinigten Königreich die muslimischen Ein-

wanderer stark aus den ehemaligen Kolonien rekrutieren. Das sieht in Ländern mit überwiegend aus der Türkei und dem Balkan stammenden muslimischen Zuwanderern anders aus. Erst spät sortierende Schulsysteme wie in Frankreich wirken sich möglicherweise positiv auf die Akkulturationsbilanz der Muslime aus.

Muslimische Frauen nehmen tendenziell seltener am Erwerbsleben teil als nichtmuslimische. In den Ländern ist eine unterschiedlich starke, insgesamt aber nicht besonders ausgeprägte Benachteiligung der Muslime bei der Erwerbsbeteiligung festzustellen. Sie wird durch die strukturellen Rahmenbedingungen für eine Integration in den Arbeitsmarkt beeinflusst. Insbesondere hohe Arbeitslosenquoten – in Österreich und Frankreich – sowie die spezifischen Zugangsbarrieren für Einwanderer, vor allem in Frankreich, scheinen sich auf eine Benachteiligung von Muslimen am Arbeitsmarkt auszuwirken.

Deutlicher als bei der Erwerbsbeteiligung zeigt sich im Vergleich zur nichtmuslimischen Bevölkerung eine geringere Platzierung der Muslime beim Einkommen, wobei die Unterschiede in Frankreich, Österreich und vor allem in der Schweiz auffälliger sind als in Deutschland und dem Vereinigten Königreich.

Mehrheitlich pflegen Muslime in allen Ländern freundschaftliche und Freizeitkontakte zu Nichtmuslimen, in Österreich und dem Vereinigten Königreich sind diese Kontakte am geringsten ausgeprägt. Dies sind zugleich diejenigen Länder, in denen Muslime als Nachbarn am wenigsten gern gesehen sind, was einen Zusammenhang zwischen dem Vorhandensein solcher Kontakte und der Wahrnehmung der Muslime in der Bevölkerung vermuten lässt. Ebenfalls zu vermuten ist ein Zusammenhang zwischen der Wahrnehmung von Muslimen und deren Diskriminierungsempfinden, das in Österreich am stärksten und in Deutschland und der Schweiz am schwächsten ausgeprägt ist. Dass Muslime in stark segregierten, durch Migranten geprägten Nachbarschaften leben, ist eher die Ausnahme als die Regel.

Im Ländervergleich sind die Muslime im Vereinigten Königreich am religiösesten. Das ist insofern bemerkenswert, als im Vereinigten Königreich die institutionellen Rahmenbedingungen für eine Ausübung der eigenen Religion besonders günstig sind.

6. Zusammenhang der Integrationsdimensionen in den Nachfolgegenerationen

Folgend prüfen wir, inwiefern sich die integrationstheoretisch angenommenen positiven Zusammenhänge zwischen Akkulturation, Platzierung und Interaktion für die Muslime in Europa tatsächlich zeigen und welche Rolle dabei die muslimische Religiosität und die weiteren dargestellten intervenierenden Variablen einschließlich der länderspezifischen Verhältnisse spielen. Die Dimension der Identifikation wird einbezogen, obwohl wir von einer eher untergeordneten Bedeutung dieser Dimension für den Sozialintegrationsprozess ausgehen.

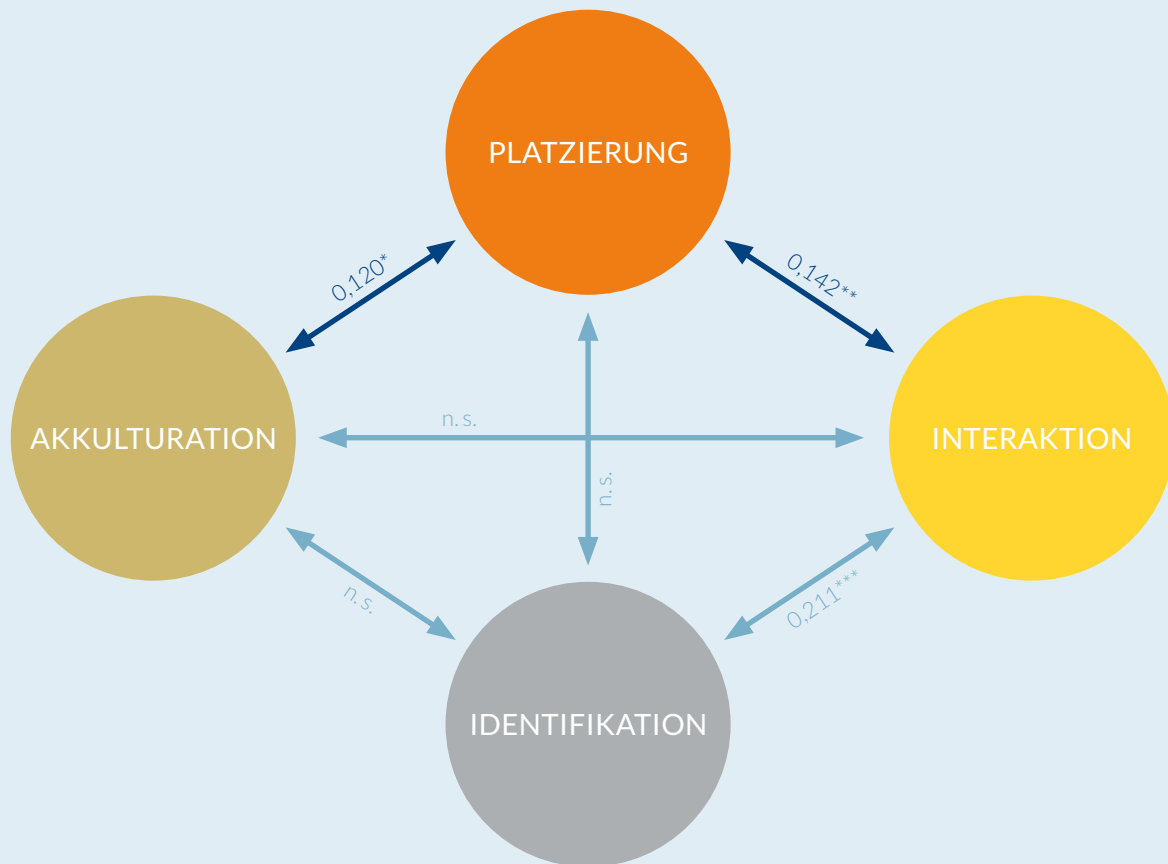
Da es bei der Frage der Akkulturation und ihrer Umsetzung in Platzierung vor allem um Kompetenzen und formale Bildung geht, die im Aufnahmeland relevant und anerkannt sind, werden hier nur die Nachfolgegenerationen betrachtet. Zum einen fehlt der ersten Generation per se die Möglichkeit, die Aufnahmesprache im Kindesalter als (zusätzliche) Muttersprache zu erlernen, zudem sind im Herkunftsland erworbene Bildungsabschlüsse häufig nur eingeschränkt verwertbar.

Für die Integrationsdimensionen Akkulturation und Platzierung wurden aus den oben dargestellten Variablen jeweils summative Indizes gebildet.¹⁰ Die Interaktion wird aus der Angabe zur Häufigkeit interreligiöser Freizeitbeziehungen und die Identifikation aus der Verbundenheit mit dem Aufnahmeland abgeleitet.

Für die Muslime der Nachfolgegenerationen zeigen sich im Wesentlichen die integrationstheoretisch erwarteten Zusammenhänge, dies allerdings nur schwach: Mit der Akkulturation steigt die gesellschaftliche Platzierung, ebenso wie die höhere Platzierung mit einer ausgeprägteren Interaktion mit der Aufnahmegesellschaft einhergeht. Der fehlende Zusammenhang zwischen Akkulturation und Interaktion ist mit dem oben dargestellten, generellen Vorhandensein interreligiöser Freizeitbeziehungen zu erklären. Die Muslime der Nachfolgegeneration pflegen breit mehrheitlich Kontakte zu Nichtmuslimen, und dies unabhängig von anderen Aspekten der Sozialintegration. Dies ist kein neuer (vgl. Sauer und Halm 2009: 104), aber angesichts fortdauernder gesellschaftlicher Debatten um muslimische „Parallelgesellschaften“ ein bemerkenswerter Befund. Integrationsherausforderungen liegen nicht in erster Linie in einer „Abschottung“ der Muslime.

¹⁰ Akkulturationsindex: Landessprache im Kindesalter als erste Sprache gelernt – Ja/Ja, gemeinsam mit anderer Sprache = 1, Nein = 0; Alter bei Schulabschluss – bis einschließlich 16 Jahre = 0, ab 17 Jahre = 1; ohne Schüler und Sonstige; Summe /2. Platzierungsindex: Erwerbsstatus – Vollzeit = 1, Teilzeit = 0,66, Nichterwerbspersonen = 0,33, Arbeitslos = 0; ohne Schüler, Studierende, Auszubildende, Umschüler und Personen über 65 Jahre; Haushaltseinkommen – umgewandelt in gewichtetes Pro-Kopf-Einkommen; Mittel der Kategorie/Faktor Haushalt (Hauptkommensbezieher Gewichtungsfaktor 1, alle übrigen Haushaltsmitglieder ab 14 Jahren Faktor 0,5, Kinder unter 14 Jahren Faktor 0,3); daraus wurden 5 Kategorien gebildet und auf 0 bis 1 umcodiert (0 = bis unter 1.000, 0,25 = 1.000 bis 2.000, 0,5 = 2.001 bis 3.000, 0,75 = 3.001 bis 4.000, 1 = 4.001 und mehr); abweichende Erhebungskategorien in der Schweiz (5 statt 11) und andere Größendimension – 0 = bis unter 5.000, 0,25 = 5.000 bis unter 7.000, 0,5 = 7.000 bis unter 9.000, 0,95 = 9.000 bis unter 12.000, 1 = 12.000 und mehr; Summe/2. Die Variablen Interaktion und Identifikation wurden ebenfalls in eine Skala von 0 = geringe Interaktion/Identifikation bis 1 = hohe Interaktion/Identifikation umgewandelt.

ABBILDUNG 11: Zusammenhänge* der Integrationsdimensionen bei Muslimen der Nachfolgegenerationen in Europa



*Gamma, Akkulturation/Platzierung (n = 638), Platzierung/Interaktion (n = 676), Akkulturation/Interaktion (n = 1.140), Akkulturation/Identifikation (n = 1.056), Platzierung/Identifikation (n = 616), Interaktion/Identifikation (n = 1.275).

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichprobe der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

| BertelsmannStiftung

„Integrationsherausforderungen liegen nicht in erster Linie in einer „Abschottung“ der Muslime.“

Eingangs wurde unter Verweis auf den Forschungsstand zur Sozialintegration von Einwanderern dargestellt, dass von einer Entkopplung der Identifikation mit dem Aufnahmeland vom sonstigen Sozialintegrationsprozess auszugehen ist. Das heißt, dass sich eine hohe Akkulturation, Platzierung und Interaktion nicht in einer entsprechenden Identifikation mit Deutschland, Österreich, der Schweiz, dem Vereinigten Königreich oder Frankreich niederschlägt.

Entsprechend unserer Annahme ist bei der Identifikation kein Zusammenhang zur Ausprägung von Akkulturations- und Platzierungsindex festzustellen, allerdings besteht wohl ein schwacher positiver Zusammenhang zur Interaktion. Das wäre plausibel, da mit der Häufigkeit der Kontakte zu nicht gewanderten Personen eher deren Sichtweisen übernommen werden; für den Verlauf des Sozialintegrationsprozesses scheint dies aber zunächst nicht maßgeblich, wie die fehlenden Zusammenhänge zu den anderen Integrationsdimensionen zeigen.

Der Befund des nur schwachen Zusammenhangs zwischen Akkulturation und Platzierung unter

den Muslimen in Europa könnte die Annahme von „religious penalties“ nahelegen, also die Vermutung, dass die Zugehörigkeit zur Gruppe der Muslime die Zusammenhänge der Integrationsdimensionen beeinflusst. Diese Frage lässt sich mit einem vergleichenden Blick auf die Gruppe der Nichtmuslime beantworten. Diese Betrachtung ist allerdings nur in Bezug auf den Zusammenhang von Akkulturation und Platzierung sinnvoll, da die breit mehrheitlich nicht gewanderten Nichtmuslime keine Varianz bezüglich der Interaktion aufweisen – sie interagieren in der Regel innerhalb von autochthonen Gruppen. Tatsächlich ist der Zusammenhang von Akkulturation und Platzierung unter den Nichtmuslimen in Europa mit Gamma 0,133** stärker ausgeprägt. Dieser Unterschied ist gering, rechtfertigt aber angesichts der darin sichtbar werdenden Benachteiligung die im vorliegenden Text gestellte Frage nach den Einflüssen auf den Integrationsprozess, die mit Einwanderung und muslimischer Religionszugehörigkeit verbunden sind.

7. Was entscheidet über den Integrationserfolg?

In einem multivariaten Modell soll nun geprüft werden, welche Merkmale für den Integrationserfolg der Muslime entscheidend sind. Dabei beschränken wir uns in unserer Analyse auf die Muslime der Nachfolgegeneration; außen vor bleiben aufgrund mangelnder Vergleichbarkeit Muslime, die in einem anderen Land sozialisiert wurden und selbst zugewandert sind. Zunächst prüfen wir in verschiedenen bivariaten Analysen, welche Faktoren für die einzelnen Integrationsdimensionen relevant sind und in ein multivariates Modell aufgenommen werden sollten.

Die Tabelle 4 fasst die Zusammenhänge zwischen den Integrationsdimensionen und der Zentralität der Religion zusammen. Bis auf die Dimension der Akkulturation und bedingt der

Platzierung zeigt sich jeweils ein schwacher Zusammenhang mit dem Zentralitätsindex.

Für die Dimension der Akkulturation zeigt sich weiterhin, dass lediglich das Land, in dem die Muslime leben, einen signifikanten Einfluss ausübt. Die Akkulturation der in den Ankunfts-ländern sozialisierten Generationen hängt von den Bildungssystemen ab, die sich, wie eingangs gezeigt, hinsichtlich der Chancen für Kinder aus Einwandererfamilien durchaus unterscheiden. Dabei wirkt sich insbesondere in Frankreich das spät sortierende Schulsystem positiv aus und führt zu einer relativ guten Akkulturation der Nachfolgegenerationen. Auch die oft von den Familien mitgebrachte französische Sprache trägt dazu bei. Insgesamt besteht in der Religionsmo-

TABELLE 4: Sozialintegration¹ von Muslimen² nach Religiositätsgrad³ (Mittelwerte*)

	wenig religiös	mittelreligiös	hochreligiös	Durchschnitt		
	Mittelwert	Mittelwert	Mittelwert	Mittelwert	n	Gamma
Akkulturation	0,67	0,71	0,70	0,71	1.110	n.s.
Platzierung	0,57	0,49	0,48	0,49	667	- 0,095*
Interaktion	0,80	0,79	0,77	0,78	1.333	- 0,114**
Identifikation	0,90	0,84	0,82	0,84	1.340	- 0,135**

¹ Zur Berechnung der einzelnen Dimensionen siehe Fußnote 10.

² Berücksichtigt sind nur Angehörige der Nachfolgegenerationen

³ nach Zentralitätsindex (siehe Info-Box auf S. 34)

* Mittelwerte auf einer Skala von 0 = geringe Integration bis 1 = hohe Integration.

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichprobe der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

nitor-Stichprobe ein mittelstarker Zusammenhang zwischen Erhebungsland und Akkulturation der Nachfolgenerationen (n = 1.154). Erwartungsgemäß und den Annahmen entsprechend zeigen sich ansonsten keinerlei bivariate Zusammenhänge zwischen dem Akkulturationsindex und den zuvor diskutierten Variablen – also etwa Religiosität, Diskriminierungserfahrungen, Sozialkapital, Wohnumfeld oder Geschlecht. Daraus ergibt sich weder theoretisch noch empirisch ein Modell, das in einer multivariaten Analyse geprüft werden könnte.

„Insgesamt besteht ein mittelstarker Zusammenhang zwischen Erhebungsland und Akkulturation der Nachfolgenerationen.“

Für die multivariate Prüfung der Platzierung und der Interaktion ergibt sich neben der theoretischen Einbeziehung auch empirisch – neben der Ländervariable – für bestimmte Variablen eine Begründung: Das Geschlecht steht in einem mittelstarken Zusammenhang mit dem Platzierungsindex. Der Interaktionsindex steht schwach mit der Religiosität und dem verfügbaren Sozialkapital im Zusammenhang. Aufgrund der Schwierigkeit der theoretischen und methodischen Modellierung wird hier keine eigene Analyse der Identifikationsdimension vorgenommen. Um zu prüfen, inwieweit die hypothetisch wirkenden Variablen eigenständig die Platzierung und Interaktion erklären und nicht nur indirekt Zusammenhänge vermitteln, haben wir binäre logistische Regressionsanalysen vorgenommen (siehe Tabelle 5).¹¹

Abhängigkeiten zwischen Variablen messen

Mit der binären **logistischen Regression** werden Erklärungsmodelle für eine abhängige Variable durch mehrere unabhängige Variablen generiert und schrittweise um verschiedene mögliche Einflussvariablen ergänzt. So lassen sich Ursachen für Unterschiede in der Ausprägung der abhängigen Variable ermitteln. Die logistische Regression berechnet die Wahrscheinlichkeit für das Vorliegen eines Sachverhalts bei Zunahme der Werte der verwendeten unabhängigen Variablen um jeweils eine Einheit unter Kontrolle der übrigen Variablen. Bei kategorialen Variablen wird die Wahrscheinlichkeit durch den Vergleich zu einer Referenzgruppe ermittelt.

Die errechnete Wahrscheinlichkeit wird durch den **Regressionskoeffizienten** (Exp.B) angegeben. Bei einem Wert höher als 1 steigt die Wahrscheinlichkeit, bei einem Wert unter 1 sinkt sie. Der Zusammenhang zwischen der abhängigen und den unabhängigen Variablen hat nur dann statistisch eine Erklärungskraft, wenn das Signifikanzniveau (oder die Irrtumswahrscheinlichkeit) kleiner als 0,05 (bzw. 5 Prozent) ist. Die Erklärungskraft des Modells insgesamt wird ebenfalls berechnet (Pseudo R²). Der resultierende Wert (Nagelkerke R²) gibt an, wie viel Varianz der abhängigen Variable durch das Modell erklärt werden kann. Pseudo R² kann ein Maximum von 1 erreichen. Modelle, die Werte ab 0,20 erreichen, gelten als akzeptabel, bei Werten ab 0,40 wird von einem guten Erklärungsmodell ausgegangen (vgl. zur Methode der Regressionsanalyse Fromm 2010: 107–158 und Backhaus et al. 2003: 417–477).

¹¹ Für die Regressionsanalyse der Platzierung haben wir als abhängige, zu erklärende Variable eine dichotome Variable (0 = geringe Platzierung, Indexwerte 0 bis 0,5; 1 = hohe Platzierung, Indexwerte 0,51 bis 1) aus dem Platzierungsindex gebildet. Als unabhängige, erklärende Variablen wurden schrittweise in ein Modell 1 der Akkulturationsindex sowie die Variable für Interaktion und Identifikation, in Modell 2 die Diskriminierungserfahrung, das Sozialkapital, die Wohngegend und das Geschlecht, in Modell 3 die Religiosität und in Modell 4 das Land eingefügt. Alle unabhängigen Variablen sind kategorial. In die Berechnung fließen zwischen 577 und 540 Fälle ein, da nur Fälle verwendet werden, für die für alle Variablen Werte vorliegen.

Für die Regressionsanalyse der Interaktion, die zwar gerechnet, aber nicht als Tabelle dargestellt wurde, haben wir die Variable „Häufigkeit interreligiöser Freizeitkontakte“ ebenfalls in eine dichotome Variable umgerechnet. Aufgrund des großen Anteils an Befragten mit häufigen Kontakten wurden nur sehr häufige Kontakte als hohe Interaktion gewertet. Die unabhängigen Variablen haben wir analog zur Analyse der Platzierung schrittweise eingefügt – mit Ausnahme des Sozialkapitals, das eine zu große Ähnlichkeit zur abhängigen Variable aufweist –, nur haben wir die Interaktion durch die Platzierung ersetzt.

TABELLE 5: Überblick über Einflussfaktoren auf die Platzierung¹ von Muslimen² – multivariate logistische Regression³

Abhängige Variable Platzierung (0= gering, 1 = hoch)	Modell 4	
	Exp. B	Sig.*
Akkulturation		
Referenzkategorie: Gering		n.s.
Mittel		n.s.
Hoch	2,552	**
Interaktion		
Referenzkategorie: Gering		**
Mittel		n.s.
Hoch	3,454	**
Identifikation		
Referenzkategorie: Sehr verbunden		*
Eher verbunden	1,717	**
Eher nicht verbunden		n.s.
Gar nicht verbunden		n.s.
Allg. Diskriminierungserfahrung		
Referenzkategorie: Selten		n.s.
Gelegentlich		n.s.
Oft		n.s.
Sozialkapital		
Referenzkategorie: Wenig		n.s.
Mittel		n.s.
Viel		n.s.
Wohngegend		
Referenzkategorie: Ethnisch		n.s.
Gemischt		n.s.
Einheimisch		n.s.
Geschlecht		
Referenzkategorie: Männlich		***
Weiblich	0,404	***
Religiosität		
Referenzkategorie: Gering		*
Mittel	0,327	**
Hoch	0,345	**
Länder		
Referenzkategorie: DE		***
FR		n.s.
VK	0,524	*
AT	0,504	*
CH	0,122	***
Pseudo R ² (Nagelkerke)	0,214***	
Anzahl	540	

¹ Platzierungsindex, Berechnung siehe Fußnote 10.

² Nur Angehörige der Nachfolgenerationen zwischen 16 und 65 Jahren, ohne Schüler.

³ Binäre logistische Regression, Methode: Einschluss blockweise.

* Signifikanzniveaus: *** < 0,001, ** < 0,01, * < 0,05, n.s. = nicht signifikant.

Mit einem ersten Modell, das zur Erklärung einer hohen **Platzierung** von Muslimen in Europa nur die Akkulturation, die Interaktion und die Identifikation heranzieht, können nur 8 Prozent der Varianz bei der Platzierung erklärt werden. Auch die Erweiterung um Diskriminierungserfahrungen, Sozialkapital, Wohngegend und Geschlecht in einem zweiten Modell generiert nur wenig mehr Erklärungskraft. Vor allem die Berücksichtigung des Geschlechts wirkt sich hier aus (12 Prozent). Auch die in Modell 3 hinzugefügte Religiosität (14 Prozent) reicht nicht aus, um ein akzeptables Modell zu erhalten. Dies wird erst durch die Hinzufügung der Ländervariable in Modell 4 erreicht (21 Prozent).

„Bei **mittelstarker** und **hoher Religiosität** ist die **Wahrscheinlichkeit** einer hohen **Platzierung** deutlich **geringer** als bei **niedriger** Religiosität.“

Nach diesem Modell haben Diskriminierungserfahrungen, Sozialkapital und die Wohngegend, wie in der bivariaten Betrachtung, keinen eigenständigen Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit, eine hohe Platzierung zu erreichen. Akkulturation und Interaktion hängen demgegenüber erwartungsgemäß mit den Platzierungschancen zusammen, indem bei hoher Akkulturation sowie bei hoher Interaktion die Wahrscheinlichkeit einer hohen Platzierung deutlich ausgeprägter ist. Zudem ist bei Frauen die Wahrscheinlichkeit einer hohen Platzierung deutlich geringer als bei Männern. Auch sinkt bei mittelstarker und hoher Religiosität die Wahrscheinlichkeit einer hohen Platzierung im Vergleich zu niedriger Religiosität deutlich.

Die Ländervariable leistet ebenfalls einen eigenständigen Erklärungsbeitrag für die Platzierung, wobei die Wahrscheinlichkeit einer hohen Platzierung im Vereinigten Königreich, in Österreich und in der Schweiz geringer ist als in Deutschland. Für Frankreich ist das Ergebnis nicht signifikant; der Regressionskoeffizient würde aber auch hier für eine geringere Wahrscheinlichkeit einer guten Platzierung im Vergleich zu Deutschland sprechen. Das Ergebnis ist mit einer beson-

ders günstigen Beschäftigungssituation in Deutschland zu erklären, in Kombination mit dem im Vergleich zu allen anderen vier Ländern für Einwanderer deutlich zugänglicheren Arbeitsmarkt. Diese günstigen Rahmenbedingungen wirken also integrationsfördernd für die Muslime in Deutschland. Weitere graduelle Unterschiede der Arbeitsmarktsituation zwischen Frankreich, dem Vereinigten Königreich, Österreich und der Schweiz schlagen sich in den Ergebnissen zur Platzierung nicht nieder. Insgesamt ist der Befund jedoch – wie schon der zu den (bivariaten) Einflüssen auf die Akkulturation – eine Bestätigung der Annahme, dass (nationale) gesellschaftspolitische Rahmenbedingungen den Verlauf von Sozialintegrationsprozessen auch mit Blick auf die Muslime wesentlich mitbestimmen und es nicht nur auf die individuellen Voraussetzungen ankommt. Diese erweisen sich, dem Modell der Sozialintegration folgend, ebenfalls als bedeutend. Allerdings kommt das Modell eben auch nicht ohne die Berücksichtigung von weiteren intervenierenden Variablen aus.

Hinsichtlich der Übersetzung von Akkulturation in Platzierung bestätigen unsere Ergebnisse einerseits den neueren Forschungsstand und relativieren andererseits die Bedeutung von einigen Einflüssen, die mitunter als nachteilig für diese Übersetzung angenommen werden. So bestätigt sich die Erwartung, dass das subjektive Diskriminierungsempfinden keinen nachweisbaren Einfluss nimmt. Das liegt, wie oben bereits argumentiert, vermutlich daran, dass es keinem einheitlichen Maßstab folgt und mannigfache Bezüge zur Platzierungssituation haben kann.

Auch wirken sich das Sozialkapital oder die Wohngegend nicht auf die Platzierung aus. Beim Sozialkapital sollte dies darauf zurückzuführen sein, dass Freundschaften zu Nichtmuslimen nur platzierungswirksam werden, wenn eine qualifiziertere Betrachtung der Platzierung vorgenommen wird. Offenbar ist die Zugehörigkeit der Freunde zur Gruppe der Nichtmuslime nicht hinreichend für die Arbeitsmarktteilhabe, obwohl davon auszugehen ist, dass diese mehrheitlich länger in Deutschland verwurzelt sind und daher tendenziell eher über platzierungsrelevante Kontakte verfügen. Allerdings sind auch Freundschaften zu Muslimen nicht per se irrelevant für

die Platzierung. Das Fehlen des Zusammenhangs zwischen Wohngegend und Platzierung ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass die entscheidende platzierungsrelevante Interaktion mit Angehörigen der Aufnahmegesellschaft auch außerhalb der Nachbarschaft, etwa am Arbeitsplatz oder im Sportverein, stattfinden kann und durch segregierte Nachbarschaften nicht messbar beeinträchtigt wird.

Eingangs war auf das Konzept der „segmentierten Assimilation“ hingewiesen worden (Portes und Zhou 1993), in dem die Struktur der Nachbarschaften eine Rolle für den Sozialintegrationsprozess spielt. So kann sich zum Beispiel die Übersetzung von Sprach- und Bildungserwerb sowie von aufnahmegesellschaftlichen Kontakten in Platzierung in stark durch Zuwanderung geprägten und (tendenziell) sozial benachteiligten Wohngebieten als besonders problematisch darstellen. Auf der anderen Seite bietet die eigen-ethnisch geprägte Nachbarschaft möglicherweise gerade für Einwanderer auch besondere Platzierungschancen, die sie gegenüber den Einheimischen bevorzugen. Nicht nur in der muslimischen Nachfolgeneration in Europa (n = 676), sondern auch unter den Nichtmuslimen (n = 2.965) besteht allerdings kein statistischer Zusammenhang zwischen dem Grad der Prägung der Wohngegend durch Einheimische und dem Platzierungsindex. Insofern sind in der Religionsmonitor-Stichprobe die von Portes und Zhou angeführten Zusammenhänge nicht erkennbar. Unabhängig von Effektstärke und Signifikanz deutet die Verteilung der Antworten aber auf einen möglichen Zusammenhang hin: So wird für die Nichtmuslime die Platzierung in einer Wohngegend mit einem geringeren Anteil Einheimischer tendenziell schlechter, während sie sich für die muslimische Nachfolgeneration mit dem Segregationsgrad der Wohngegend kaum verändert. Möglicherweise können die Muslime in segregierten Nachbarschaften die schlechten Umfeldvoraussetzungen durch alternative, aus der eigenen Gruppe resultierende Platzierungschancen kompensieren.

Das Fehlen eines signifikanten Zusammenhangs zwischen der Platzierung der Nichtmuslime und der Wohngegend sollte darin begründet sein, dass die ethisch-kulturelle Segregation nur un-

gefähr der sozialen Segregation entspricht. So erreichen die Nichtmuslime die beste Platzierung in Gegenden, deren Einwohner mehrheitlich, aber nicht ausschließlich aus dem Befragungsland stammen. Tatsächlich ist davon auszugehen, dass Diversität viele entwicklungsfördernde Aspekte innehat und zu Prosperität führt.

„Die am weitesten fortgeschrittene institutionelle Gleichberechtigung des Islams im Vereinigten Königreich könnte dafür verantwortlich sein, dass hier mit der Religiosität die Wahrscheinlichkeit einer guten Platzierung sogar zunimmt.“

Ansonsten bestätigen sich die Befunde von Sticks und Müssig (2013) und Koopmans (2016) zur geringeren beruflichen Platzierung muslimischer Frauen. Sie ist sicherlich in beträchtlichem Umfang auch intrinsischen Motiven und nicht nur äußeren Einflüssen wie etwa Diskriminierung geschuldet. Auch wirkt sich eine ausgeprägtere Religiosität negativ auf die gesellschaftliche Platzierung aus (siehe Tabelle 6). In Deutschland nimmt die Wahrscheinlichkeit einer hohen Platzierung in der bivariaten Betrachtung mit steigender Religiosität ab. Die Ergebnisse sind für die anderen Länder aufgrund fehlender Signifikanz nicht belastbar. Allerdings wirft die Betrachtung der Verteilung insbesondere beim Vereinigten Königreich die Frage auf, ob die dort am weitesten fortgeschrittene institutionelle Gleichberechtigung des Islams dafür verantwortlich sein kann, dass hier, im Gegensatz zu den anderen Ländern, mit der Religiosität die Wahrscheinlichkeit einer guten Platzierung sogar zunimmt.

Die Identifikation mit dem Aufnahmeland haben wir in der Regressionsanalyse berücksichtigt, um, ungeachtet der Schwierigkeiten ihrer Integration in das Sozialintegrationsmodell, die ursprüngliche Annahme eines Zusammenhangs mit der Platzierung zu prüfen. Im Ergebnis bestätigen sich die erwarteten Schwierigkeiten, indem – entgegen der „klassischen“ Theorie – nicht ein Zusammenhang mit einer hohen Verbundenheit, sondern stattdessen mit einer nur

TABELLE 6: Platzierung¹ von Muslimen² in fünf europäischen Ländern – nach Religiosität³ (Mittelwerte*)

	wenig religiös	mittelreligiös	hochreligiös	Durchschnitt		
	Mittelwert	Mittelwert	Mittelwert	Mittelwert	n	Gamma
Deutschland	0,58	0,55	0,49	0,53	231	-0,152**
Frankreich	0,63	0,43	0,42	0,45	146	n.s.
Vereinigtes Königreich	0,46	0,49	0,52	0,51	139	n.s.
Österreich	0,57	0,48	0,53	0,50	77	n.s.
Schweiz	0,46	0,42	0,37	0,41	74	n.s.
Insgesamt	0,57	0,49	0,48	0,49	667	0,095*

¹ Platzierungsindex, Berechnung siehe Fußnote 10.

² Nur Angehörige der Nachfolgenerationen zwischen 16 und 65 Jahren, ohne Schüler.

³ Nach Zentralitätsindex (siehe Info-Box auf S. 34).

* Mittelwert auf einer Skala 0 = „geringe Platzierung“ bis 1 = „hohe Platzierung“; je höher der Wert, desto höher die Platzierung.

Quelle: Religionsmonitor 2017, Stichprobe der muslimischen Bevölkerung in den jeweiligen Ländern, gültige Fälle

| BertelsmannStiftung

bedingten Verbundenheit mit dem Aufnahme-land vorliegt. Dies weist wiederum auf die Bedeutung von schwer modellierbarer Mehrfachintegration und transnationaler Orientierung hin. Allerdings sollte der hier nicht vorhandene Zusammenhang mit der starken Identifikation nicht überinterpretiert werden, da der Befund ja höchstens ein (weiterer) Hinweis auf unsere These der Entkopplung der Identifikation von der Sozialintegration ist – jedoch kein Beleg.

Im Vergleich zur Platzierung erweist sich die Regressionsanalyse zur **Interaktion** als wenig aussagekräftig. Auch das komplexeste Modell 4 besitzt nur eine Erklärungskraft von 12 Prozent der Varianz der Interaktion der Befragten (n = 544) und ist damit nicht akzeptabel. Im Vergleich zur Regressionsanalyse der Platzierung wurde hier das Sozialkapital nicht berücksichtigt (das als Variable den Freizeitkontakten ähnlich ist), dafür aber die Identifikation (Verbundenheit mit dem Ausnahmeland) aufgenommen, weil sich ein schwacher bivariater Zusammenhang zeigte. Auch hier ist die Ländervariable die bedeutendste. Ein Effekt zeigt sich aber nur in Bezug auf das Vereinigte Königreich, wo im Vergleich zu Deutschland ein hohes Interaktionsniveau mit Nichtmuslimen wesentlich unwahrscheinlicher ist – ein Befund, der durch die relativ große Distanz der Muslime zu Nichtmuslimen in einer

stark multikulturell geprägten Gesellschaft mit gleichzeitig virulenter Islamablehnung begründet sein mag. Positiven Einfluss auf die Interaktion nehmen zudem eine mittlere und hohe Akkulturation sowie eine hohe Platzierung (bivariat zeigten sich diese Zusammenhänge noch nicht). Der in der bivariaten Betrachtung noch vorhandene schwache Zusammenhang zwischen Interaktion und Identifikation ist in der multivariaten Betrachtung nicht mehr vorhanden.

Fazit

Unsere Studie hat Bedingungen der Sozialintegration von Muslimen in fünf europäischen Ländern vergleichend analysiert. Die große Bedeutung dieser Fragestellung ergibt sich einerseits daraus, dass die Integration der Muslime in den europäischen Gesellschaften beständig problematisiert wird und andererseits durch die Fluchtmigration seit Mitte der 2010er Jahre die muslimische Bevölkerung in Europa weiter angewachsen ist. Diese Entwicklungen haben die europäischen Muslime zur Zielscheibe rechtspopulistischer Bewegungen gemacht, die in Zweifel ziehen, dass muslimische Religiosität mit dem Leben in einer westlichen Demokratie und Leistungsgesellschaft vereinbar ist, und die dabei mitunter auch rassistisch argumentieren. In diesen Debatten werden Sozialintegration – die schrittweise Erhöhung der gesellschaftlichen Teilhabe durch Bildung und Kontakt – und Fragen sozialer Konflikte und Kohäsion in faktisch superdiversen Gesellschaften zumeist vermischt.

Eine profunde wissenschaftliche Basis, an der die Diskussion anknüpfen kann, ist erst im Entstehen begriffen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass zumindest in Bezug auf die Sozialintegration eine starke Bedeutung religiöser Orientierung theoretisch nicht auf der Hand liegt und mögliche Einflüsse eher nur vermittelt wirken sollten (z. B. erschwelter Zugang zu Erwerbsarbeit aufgrund von Diskriminierung, aber auch Werthaltungen und Geschlechterrollenerwartungen, die der Teilnahme am Erwerbsleben entgegenstehen). Dabei ist davon auszugehen, dass eine Wirkung nur bei einer qualifizierenden und differenzierenden Betrachtung der Ausprägung von Religiosität sichtbar wird. Die vorliegende Studie

soll in diesem Sinne einen Beitrag zur Erweiterung des wissenschaftlichen Kenntnisstands und zur Versachlichung der öffentlichen Debatte leisten.

Wie nicht anders zu erwarten, aber angesichts verbreiteter antimuslimischer Ressentiments betont werden muss, lässt sich unter den Muslimen in Europa ein deutlicher Prozess der Sozialintegration beobachten. An Stellen, wo dieser Prozess stockt, kommen strukturelle länderspezifische Hürden, etwa des Schulsystems oder des Arbeitsmarktes, ins Spiel. Mit vielen dieser Schwierigkeiten sind nicht nur die Muslime, sondern ist auch die autochthone Bevölkerung konfrontiert. Allerdings gibt es Hürden, die in der Spezifik der Gruppe liegen: So wird die Sozialintegration durch die Zentralität der muslimischen Religiosität beeinflusst. So erfahren Muslime in den Nachfolgenerationen, die sich stärker nach ihrer Religion richten, dadurch Nachteile. Auswirkungen hat ebenso die Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht, die zu einer geringeren Erwerbsbeteiligung führt. Dabei ist davon auszugehen, dass dieses Ergebnis auch intrinsischen Motiven und nicht in erster Linie interaktionaler Diskriminierung beim Zugang zum Arbeitsmarkt geschuldet ist.

Insgesamt bestätigen unsere Ergebnisse die Hinweise aus der jüngeren Forschung, dass andere „religious penalties“ wie fehlendes Sozialkapital, räumliche Segregation oder Diskriminierungserfahrungen eher unbedeutend für die Sozialintegration sind. Das gilt, solange man Befragte mit ähnlichen Integrationsvoraussetzungen vergleicht.

„Geeignete **institutionelle** Arrangements, die zu einer **Gleichberechtigung** muslimischer Religiosität gegenüber anderen Konfessionen führen, können auch der **Sozialintegration** nutzen.“

Dessen ungeachtet deutet sich an, dass geeignete institutionelle Arrangements, die zu einer Gleichberechtigung muslimischer Religiosität gegenüber anderen Konfessionen führen, auch der Sozialintegration nutzen können. Das zeigt sich etwa im Vereinigten Königreich, wo aus ausgeprägter Religiosität keine schlechtere gesellschaftliche Position folgt. Allerdings wird auch deutlich, dass die Zugehörigkeit zur Gruppe der Muslime zwar einen feststellbaren, aber nur geringen Einfluss auf die Sozialintegration hat. Ganz im Gegensatz zu dem Eindruck, den öffentliche Debatten nicht selten erwecken, handelt es sich um kein tief greifendes Problem: Grundsätzlich sind Muslime wie Nichtmuslime nach den hier vorgestellten Ergebnissen gleichermaßen in der Lage, sich in die europäischen Gesellschaften zu integrieren.

Die Rahmenbedingungen in den einzelnen Ländern nehmen jedoch Einfluss auf die Dimensionen der Sozialintegration. Der in Deutschland vergleichsweise entspannte Arbeitsmarkt führt, verbunden mit dem in den letzten Jahren deutlich erleichterten Arbeitsmarktzugang, zu vergleichsweise guten Perspektiven für Muslime, gesellschaftliche Positionen einzunehmen. Das spät sortierende Schulsystem in Frankreich begünstigt die Akkulturation junger Menschen mit Migrationshintergrund.

Noch einmal ist auf die komplizierte Rolle der Identifikation im Integrationsprozess hinzuweisen. Wenn diese langfristig nicht konstitutives Element der Integration ist – wovon wir ausgehen –, so laufen Debatten etwa über politische Loyalitäten nicht zuletzt in Form der doppelten Staatsangehörigkeit ins Leere und transnationale Orientierungen wären kaum als schädlich für die Sozialintegration anzusehen. Das würde aber auch bedeuten, dass europäische Gesellschaften zukünftig daraus resultierende politische Kon-

flikte in Kauf nehmen müssten, wie sie sich etwa in Deutschland anlässlich des türkischen Verfassungsreferendums zeigten. Diese Konflikte verbleiben nicht nur innerhalb der türkischen Community, sondern betrafen auch die deutsche Gesellschaft, indem etwa über Auftrittsverbote für türkische Politiker diskutiert wurde.

Aus unseren Ausführungen lassen sich Hinweise für die zukünftige Integrationspolitik mit Blick auf die Muslime in Europa ableiten:

- Die institutionelle Gleichstellung des Islams mit anderen Religionsgemeinschaften hilft, verbleibende „religious penalties“ im Sozialintegrationsprozess zu reduzieren. Dieser Weg der institutionellen Öffnung und rechtlichen Gleichstellung des Islams erweist sich damit als grundlegend für eine gelingende Integration.
- Durchlässige beziehungsweise spät sortierende Bildungssysteme begünstigen die Sozialintegration von Einwanderern einschließlich Muslimen.
- Fehlende Beteiligung am Erwerbsleben ist in der muslimischen Gruppe in besonderem Maße ein weibliches Phänomen, das vermutlich mit traditionellen Rollenerwartungen zusammenhängt. Dass für die geringere Erwerbsbeteiligung nicht in erster Linie interaktionale Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt verantwortlich ist, bedeutet allerdings nicht, dass diese nicht vorhanden ist oder Antidiskriminierungspolitik überflüssig würde. Im Gegenteil: Im Zuge einer weiteren Modernisierung des Islams, sich wandelnder Rollenbilder und infolgedessen wachsender Erwerbsneigung kann sich das Diskriminierungsproblem künftig nachdrücklicher stellen als heute.
- Gerade das deutsche Beispiel zeigt, dass sich eine Öffnung des Arbeitsmarktes für Einwanderer und die aktive Förderung der Erwerbsbeteiligung positiv auf die gesellschaftliche Teilhabe der muslimischen Gruppe auswirken. Arbeitsmarktpolitische Reformen, die das unterstützen, sind daher lohnend für die gesellschaftliche Integration.
- Superdiverse Einwanderungsgesellschaften sind darauf angewiesen, sich gemeinsam geteilter demokratischer Spielregeln zu versichern.

chern und Einwanderer – insbesondere auch Muslime – hierbei wirksam einzubeziehen. Das gilt umso mehr angesichts einer künftig noch größeren Pluralität von Werten und Einstellungen sowie einer wachsenden Bedeutung transnationaler politischer Arenen.

In keinem der untersuchten Länder haben weniger als die Hälfte der befragten Muslime mindestens zur Hälfte andersreligiöse Personen in ihrem Freundeskreis. Dabei wird auch deutlich, dass ein gegenüber Muslimen offenes Klima die Sozialkontakte fördert. Gerade die Muslime der Nachfolgenerationen pflegen in großer Mehr-

heit Kontakte zu Nichtmuslimen, und dies trotz nicht optimaler Integrationsbilanzen und Schwierigkeiten, ihren Platz in den europäischen Gesellschaften zu finden. Muslimische „Parallelgesellschaften“ sind also nicht das vorrangige Integrationsproblem. Die Herausforderung liegt vielmehr in der Vereinbarkeit von Diversität und Chancengerechtigkeit. Geeignete Rahmenbedingungen, die Partizipation fördern, müssen sich mit der Bereitschaft und Offenheit der Einheimischen und Eingewanderten verbinden, ein gedeihliches Miteinander in einem pluralen demokratischen Gemeinwesen zu pflegen.

Quellen

Bundesagentur für Arbeit (BfA) (2016). „Arbeitsmarkt in Kürze: Arbeitsmarktstatistik im europäischen Vergleich. Bruttoinlandsprodukt, Erwerbstätigkeit, Erwerbslosigkeit – Juli“. Nürnberg. <https://statistik.arbeitsagentur.de/Statischer-Content/Statistische-Analysen/Statistische-Sonderberichte/Generische-Publikationen/Arbeitsmarkt-im-europaeischen-Vergleich.pdf> (Download 11.1.2017).

Bundesamt für Statistik der Schweizerischen Eidgenossenschaft (2016). „Ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren nach Religions-/Konfessionszugehörigkeit, 2012–2014 kumuliert“. Neuchâtel. BFS su-d-40.02.01.08.30-2014.

European Commission (2015). „Special Eurobarometer 437: Discrimination in the EU in 2015“. <http://www.documentshare.org/society-and-social-sciences/special-eurobarometer-437-discrimination-in-the-eu-in-2015/> (Download 15.6.2017).

Medien-Serviceestelle Neue Österreicher/innen (2016). „Rund 600.000 MuslimInnen in Österreich“. http://medienserviceestelle.at/migration_bewegt/2016/06/06/rund-600-000-musliminnen-in-oesterreich (Download 5.1.2017).

Muslim Council of Britain (MCB) (2015). „British Muslims in Numbers A Demographic, Socio-economic and Health profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census“. London. http://www.mcb.org.uk/wp-content/uploads/2015/02/MCBCensusReport_2015.pdf (Download 10.1.2017).

Migrant Integration Policy Index (MIPEX) (2015). <http://www.mipex.eu> (Download 3.1.2017).

statista.com (2017). „Arbeitslosenquote in der Schweiz von 2006 bis 2016“. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/17329/umfrage/arbeitslosenquote-in-der-schweiz/> (Download 11.1.2017).

Literatur

- Alba, Richard, und Victor Nee (2005). *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Integration*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Allenbach, Birgit, und Martin Sökefeld (2010). „Einleitung“. *Muslims in der Schweiz*. Hrsg. Birgit Allenbach und Martin Sökefeld. Zürich. 9–40.
- Allport, Gordon W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Arslan, Leyla (2015). „Islam and Laïcité in France“. *After Integration. Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*. Hrsg. Marian Burchardt und Ines Michalowski. Wiesbaden. 187–204.
- Backhaus, Klaus, Bernd Ericson, Wulff Plinke und Rolf Weiber (2003). *Multivariate Analysemethoden*. 10. Auflage. Berlin, Heidelberg und New York.
- Crul, Maurice, Philipp Schnell, Barbara Herzog-Punzenberger, Maren Wilmes, Marieke Sloopman und Rosa Aparicio Gómez (2012). „School careers of second-generation youth in Europe: Which education systems provide the best chances for success?“. *The European Second Generation Compared. Does the Integration Context Matter?* Hrsg. Maurice Crul, Jens Schneider und Frans Lelie. Amsterdam. 101–164.
- D’Amato, Gianni (2015). „How Foreigners Became Muslims: Switzerland’s Path to Accommodating Islam as a New Religion“. *After Integration. Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*. Hrsg. Marian Burchardt und Ines Michalowski. Wiesbaden. 285–301.
- Diehl, Claudia, und Matthias Koenig (2009). „Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche“. *Zeitschrift für Soziologie* 4. 300–319.
- El Karoui, Hakim (2016). „Un Islam français est possible“. <http://www.institutmontaigne.org/fr/publications/un-islam-francais-est-possible> (Download 11.1.2017).
- Esser, Hartmut (2001). *Integration und ethnische Schichtung*. Arbeitspapier Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung Nr. 40. http://edoc.vifapol.de/opus/volltexte/2014/5134/pdf/wp_40.pdf (Download 18.8.2015).
- Elwert, Georg (1982): *Probleme der Ausländerintegration: Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?* *Kölner Zeitschrift für Soziologie* 4, S. 717–731.
- Esser, Hartmut (2009). „Pluralisierung oder Assimilation? Effekte der multiplen Inklusion auf die Integration von Migranten“. *Zeitschrift für Soziologie* 38. 358–378.
- Fromm, Sabine (2010). *Datenanalyse mit SPSS für Fortgeschrittene 2: Multivariate Verfahren für Querschnittsdaten*. Wiesbaden.
- Halm, Dirk (2013). „Einwanderungs- und Integrationsdebatten in Deutschland seit der Jahrtausendwende – zwischen Islamangst und Fachkräftebedarf“. *Vielfältiges Deutschland. Bausteine*

- für eine zukunftsfähige Gesellschaft. Hrsg. Bertelsmann-Stiftung. Gütersloh. 55–72.
- Halm, Dirk, und Hendrik Meyer (2013). „Religion und Religiosität als Faktor der Sozialintegration von Muslimen“. *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Hrsg. Dirk Halm und Hendrik Meyer. Wiesbaden. 217–228.
- Hafez, Kai, und Sabrina Schmidt (2015). *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Auswertung des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung 2013*. Gütersloh 2015.
- Halm, Dirk, und Martina Sauer (2015). *Lebenswelten deutscher Muslime. Auswertung des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung 2013*. Gütersloh.
- Hans, Silke (2010). *Assimilation oder Segregation? Anpassungsprozesse von Einwanderern in Deutschland*. Wiesbaden.
- Haug, Sonja, Stephanie Müssig und Anja Sticks (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland*. BAMF-Forschungsbericht 6. Nürnberg.
- Huber, Stefan (2003). *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen.
- Ivarsflaten, Elisabeth (2008). „What Unites Right-Wing Populists in Western Europe? Re-examining Grievance Mobilization Models in Seven Successful Cases“. *Comparative Political Studies* 1. 3–23.
- Klinge, Marcel (2012). *Islam und Integrationspolitik deutscher Bundesregierungen nach dem 11. September 2001. Eine Politikfeldanalyse der ersten Deutschen Islam Konferenz und ihrer Implikationen für die nationale Integrationspolitik*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades doctor philosophiae (Dr. phil.), eingereicht an der Philosophischen Fakultät III der Humboldt-Universität zu Berlin.
- Koopmans, Ruud (2016). „Does assimilation work? Sociocultural determinants of labour market participation of European Muslims“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 2. 197–216.
- Lessard-Phillips, Laurence, Rosita Fibbi und Philippe Wanner (2012). „Assessing the labour market position and its determinants for the second generation“. *The European Second Generation Compared. Does the Integration Context Matter?* Hrsg. Maurice Crul, Jens Schneider und Frans Lelie. Amsterdam. 165–224.
- Lockwood, David (1964). „Social integration and system integration“. *Explorations in social change*. Hrsg. George K. Zollschan und Walter Hirsch. London: 244–257.
- Mattes, Astrid, und Sieglinde Rosenberger (2015). „Islam and Muslims in Austria“. *After Integration. Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*. Hrsg. Marian Burchardt und Ines Michalowski. Wiesbaden. 129–152.
- Michalowski, Ines, und Marian Burchardt (2015). „Islam in Europe. Cross-National Differences in Accommodation and Explanations“. *After Integration. Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*. Hrsg. Ines Michalowski und Marian Burchardt. Wiesbaden. 105–128.
- Ohlendorf, David (2015). „Die Entstehung inter-ethnischer Kontakte von Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland – eine Frage der Religion?“. *Zeitschrift für Soziologie* 5. 348–365.
- Pollack, Detlef (2013). „Öffentliche Wahrnehmung des Islam in Deutschland“. *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Hrsg. Dirk Halm und Hendrik Meyer. Wiesbaden. 89–118.
- Portes, Alejandro, und Min Zhou (1993). „The new second generation: Segmented assimilation and its variants“. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 530. 74–96.
- Pries, Ludger (2012). „Teilhabe in der Migrationsgesellschaft: Zwischen Assimilation und Abschaffung des Integrationsbegriffs“. Vortrag im Rahmen des 18. Forums Migration der Otto-Benecke-Stiftung in Bonn, 6. Dezember 2012. <http://134.147.141.194/pdf/Teilhabe-in-Migrationsgesellschaft-OBS.pdf> (Download 17.8.2015).

- Pries, Ludger (2015). „Teilhabe in der Migrationsgesellschaft: Zwischen Assimilation und Abschaffung des Integrationsbegriffs“. *IMIS-Beiträge* 47. 7–36.
- Putnam, Robert D. (1995). „Bowling alone. America’s declining social capital“. *Journal of Democracy* (6) 1. 65–78.
- Sauer, Martina, und Dirk Halm (2009). Erfolge und Defizite der Integration türkeistämmiger Einwanderer. Entwicklung der Lebenssituation 1999–2008. Wiesbaden.
- Sauer, Martina (2016). „Teilhabe und Befindlichkeit: Der Zusammenhang von Integration, Zugehörigkeit, Deprivation und Segregation türkeistämmiger Zuwanderer in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der Mehrthemenbefragung 2015“. http://zfti.de/wp-content/uploads/2016/11/NRW-Mehrthemenbefragung-2015_Bericht_end.pdf (Download 4.1.2017).
- Soper, Christopher J., und Joel S. Fetzer (2007). „Religious Institutions, Church-State History and Muslim Mobilisation in Britain, France and Germany“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 6. 933–944.
- Stichs, Anja, und Stephanie Müssig (2013). „Muslime in Deutschland und die Rolle der Religion für die Arbeitsmarktintegration“. *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Hrsg. Dirk Halm und Hendrik Meyer. Wiesbaden. 49–85.
- Stichs, Anja (2016). *Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. BAMF-Working Paper 71. Nürnberg.*
- Torrekens, Corinne, und Dirk Jacobs (2016). „Muslims’ religiosity and views on religion in six Western European countries: does national context matter?“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 2. 325–340.
- Weller, Paul, und Sariya Cheruvallil-Contractor (2015). „Muslims in the UK“. *After Integration. Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*. Hrsg. Marian Burchardt und Ines Michalowski. Wiesbaden. 303–325.

Die Autoren

Prof. Dr. Dirk Halm ist stellvertretender wissenschaftlicher Leiter der Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) an der Universität Duisburg-Essen und lehrt Politische Soziologie an der Universität Münster. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Sozialstrukturanalyse von Einwanderungsgesellschaften, Migration und Zivilgesellschaft sowie die Integration des Islams in europäische Gesellschaften.

Dr. Martina Sauer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am ZfTI und verantwortlich für die empirische Sozialforschung im Institut. Ihre inhaltlichen Schwerpunkte liegen auf der Analyse von Integrationsprozessen und deren Bedingungen, insbesondere der Teilhabe am Arbeitsmarkt.

Schlussfolgerungen

Nicht erst seit der jüngsten Fluchtmigration ist die Integration muslimischer Einwanderer in den europäischen Gesellschaften ein Politikum. Öffentlich werden vermeintliche oder tatsächliche Integrationsdefizite debattiert: sei es die zu Hause gepflegte Muttersprache, die alltägliche religiöse Lebensführung – wie das Fasten im Ramadan oder das Tragen eines Kopftuchs – oder gar die Gefahr einer religiösen Radikalisierung. Rechtspopulistische Bewegungen ziehen dabei grundsätzlich in Zweifel, dass muslimische Religiosität mit dem Leben in einer westlichen Demokratie und Leistungsgesellschaft vereinbar ist.

Die vorliegende Studie möchte einen Beitrag zur Versachlichung der öffentlichen Debatte leisten und aktuelle Herausforderungen im interreligiösen Zusammenleben identifizieren. Dazu haben die Autoren die Bedingungen der Sozialintegration von Muslimen anhand der Daten des Religionsmonitors 2017 in fünf europäischen Ländern – Deutschland, Österreich, der Schweiz, dem Vereinigten Königreich und Frankreich – vergleichend analysiert. Dabei haben sie vier Ebenen gesellschaftlicher Integration in den Blick genommen: Sprachliche Kompetenzen und Bildungserfolg, Erwerbsbeteiligung und Einkommen, soziale Beziehungen in die Mehrheitsgesellschaft sowie die emotionale Verbundenheit mit dem Aufnahmeland.

Bevor wir auf die Ergebnisse im Einzelnen eingehen, ein zentraler Befund vorweg: Die zugewanderten Muslime und ihre Nachkommen haben, wie alle anderen Einwanderer, bereits enorme Integrationsleistungen erbracht – und das, obwohl sie mit entscheidenden Hürden und

Widerständen auf ihrem Weg zu kämpfen haben. Dazu zählen strukturelle Hürden etwa im Bildungssektor und auf dem Arbeitsmarkt. Im Falle der Muslime kommt dazu die mangelnde Anerkennung ihrer Religiosität, die, wie unsere Untersuchung zeigt, ihre Teilhabechancen mindert.

Entscheidend ist für eine solche Bewertung, wie man Integration definiert. Wir verstehen darunter nicht die Assimilation an eine wie auch immer geartete Leitkultur. Integration in einem pluralistischen Einwanderungsland misst sich vielmehr daran, inwieweit Teilhabechancen verwirklicht werden und Pluralität – auf Basis der Verfassung – lebbar wird. Religiöse Differenz ist in diesem Sinne kein Anzeichen für ein Integrationsdefizit, auch wenn manche öffentliche Debatten das wie selbstverständlich voraussetzen. Muslimische Religiosität kann wie jede andere Glaubensrichtung und Weltanschauung zunächst eine Bereicherung für die Diversität eines Landes sein, vor allem wenn sie, wie sich zeigen lässt, mit einer starken Bindung zu diesem Land einhergeht. Für eine gelingende Integration ist deswegen auch die Mehrheitsgesellschaft gefordert: Sie muss ihre selbst formulierten Pluralitätsansprüche ernst nehmen und darf ihre Anerkennungsbereitschaft nicht daran messen, wie fremd oder vertraut ihr eine Religionsausübung ist.

Die Herausforderung besteht deswegen heute vor allem darin, die Schaffung von Teilhabegerechtigkeit mit einer Förderung der Akzeptanz von religiöser und kultureller Diversität zu verbinden. Dazu braucht es zum einen geeignete Rahmenbedingungen, die Partizipation sicherstellen.

Zum anderen braucht es dafür die Bereitschaft und Offenheit der Einheimischen und Eingewanderten, aufeinander zuzugehen und ein gedeihliches Miteinander in einem pluralen demokratischen Gemeinwesen zu pflegen.

Zu den Ergebnissen der Untersuchung von Dirk Halm und Martina Sauer im Einzelnen:

Sprachliche Integration gelingt. Rund drei Viertel der in Deutschland geborenen Muslime sind mit der deutschen Sprache als erster Sprache aufgewachsen – zum Teil gemeinsam mit der Sprache ihres Herkunftslandes. Unter den eingewanderten Muslimen beträgt der Anteil derer, die Deutsch als ihre erste Sprache bezeichnen, rund ein Fünftel. Der Trend, dass sich die Sprachkompetenzen mit jeder Generation verbessern, zeigt sich genauso in Frankreich, dem Vereinigten Königreich, Österreich und der Schweiz. Unterschiede ergeben sich durch die landesspezifischen Einwanderungsgeschichten der Muslime. So haben in Frankreich rund drei Viertel der Muslime bereits als Kind Französisch gelernt – zum Teil bereits in den Herkunftsländern, die als ehemalige Kolonien frankophon geprägt sind. Im Vereinigten Königreich beträgt der Anteil der muslimischen Einwanderer, die bereits mit der englischen Sprache aufgewachsen sind, rund 60 Prozent. In Ländern mit einer relativ jungen muslimischen Einwanderungsgeschichte ist der Anteil derjenigen, die die Landessprache als erste Sprache bezeichnen, niedriger (Deutschland 46 Prozent, Österreich 37 Prozent, Schweiz 34 Prozent).

Spät sortierende Bildungssysteme fördern Bildungsaufstieg. Auch im Bereich der schulischen Bildung holen die muslimischen Folgegenerationen den Bildungsrückstand ihrer (Groß-)Eltern auf. Dies braucht Zeit – insbesondere in Ländern wie Deutschland, in denen das früh sortierende Bildungssystem tendenziell dazu führt, dass Bildungsnachteile fortbestehen. Hier erlangen 36 Prozent der im Land geborenen Muslime bereits vor dem 17. Lebensjahr ihren Schulabschluss; auch in Österreich – dessen Bildungssystem als wenig integrationsförderlich eingestuft wird – ist dieser Anteil mit 39 Prozent relativ hoch. Deutlich bessere Bildungsabschlüsse weisen Muslime in Frankreich auf – einem Land, das

sich durch ein besonders chancengerechtes Bildungssystem auszeichnet. Hier erlangt nur rund jeder zehnte muslimische Schüler seinen Abschluss vor dem 17. Lebensjahr.

Öffnung des Arbeitsmarktes ist zentral für Erwerbsbeteiligung. Wie wichtig arbeitsmarktpolitische Rahmenbedingungen für eine gelingende Integration sind, zeigt das deutsche Beispiel. Die Öffnung des Arbeitsmarktes für Einwanderer und die aktive Förderung der Erwerbsbeteiligung wirken sich günstig auf die Teilhabe von Muslimen am Arbeitsleben aus. Deutschland schneidet in diesem Bereich unter den betrachteten Ländern mit Abstand am besten ab.

Integrationserfolge im Bereich der Bildungsqualifikation lassen sich nicht immer nahtlos in Erwerbsbeteiligung übersetzen, wie der Fall Frankreich zeigt. Hier stellt ein angespannter und zugleich wenig durchlässiger Arbeitsmarkt Muslime vor besondere Probleme. So ist der Anteil arbeitsloser Muslime mit 14 Prozent im Vergleich zu 8 Prozent nichtmuslimischen Arbeitslosen besonders groß. In Österreich sind Muslime ebenfalls stärker aus dem Erwerbsleben ausgeschlossen als Nichtmuslime.

Unabhängig von der Erwerbsbeteiligung sind nach wie vor in allen untersuchten Ländern relativ große Einkommensunterschiede zwischen Muslimen und Nichtmuslimen festzustellen; inwieweit sich die Einkommensunterschiede mit der zunehmenden Bildung nivellieren, bleibt abzuwarten.

Fromme Muslime verfügen auch bei guten Bildungsqualifikationen über ein geringeres Einkommen und sind seltener berufstätig. Bei gleichen Bildungsvoraussetzungen verdienen praktizierende Muslime im Vergleich weniger und üben auch seltener einen Beruf aus. Die benachteiligende Wirkung der Religiosität kann verschiedene Gründe haben. Einerseits kann man darin einen Indikator für Diskriminierung sehen, da fromme Muslime häufig sichtbare religiöse Symbole tragen und dadurch mit Vorbehalten konfrontiert sind, die die Erfolgchancen auf dem Arbeitsmarkt reduzieren. Studien haben dies bereits verschiedentlich belegt. Andererseits kann eine strikte Befolgung religiöser Pflichten

eine Erwerbsbeteiligung erschweren, wenn beispielsweise die Ausübung des fünfmaligen Pflichtgebets nicht gelingt oder das Tragen religiöser Symbole nicht gestattet ist. Der fehlende Zusammenhang im Vereinigten Königreich zwischen Religiosität und Berufstätigkeit spricht für diese Erklärung. Beispielsweise dürfen muslimische Polizistinnen in London seit mehr als zehn Jahren ihr Kopftuch zur Uniform tragen. Entsprechend ist davon auszugehen, dass die Anerkennung religiöser Vielfalt auch mehr Teilhabegerechtigkeit ermöglicht.

Interreligiöse Beziehungen sind für die meisten Muslime Normalität. Ein verbreiteter Vorbehalt gegenüber Muslimen ist, sie würden sich abschotten und Kontakte zu Nichtmuslimen meiden. Die Ergebnisse des Religionsmonitors 2017 widerlegen dieses Vorurteil. Ganz im Gegenteil verfügt die große Mehrheit der in den untersuchten Ländern lebenden Muslime sogar über (sehr) häufige Freizeitkontakte zu Nichtmuslimen. Besonders ausgeprägt sind die interreligiösen Beziehungen bei Muslimen in der Schweiz: 87 Prozent der hier Befragten berichten über häufige beziehungsweise sehr häufige Freizeitkontakte zu Nichtmuslimen. Auch in Deutschland und Frankreich ist dieser Anteil mit 78 Prozent hoch. Seltener sind die (sehr) häufigen Freizeitkontakte außerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft unter Muslimen im Vereinigten Königreich (68 Prozent) und in Österreich (62 Prozent).

Im Ländervergleich wird deutlich, dass ein gegenüber Muslimen offenes Klima die Sozialkontakte fördert. Gerade die Muslime der Nachfolgegenerationen pflegen in großer Mehrheit Kontakte zu Nichtmuslimen, und dies trotz nicht optimaler Integrationsbilanzen und Schwierigkeiten, ihren Platz in den europäischen Gesellschaften zu finden.

Muslime sind mit dem Land, in dem sie leben, eng verbunden. Dass Integrationsherausforderungen nicht vorrangig auf dem Feld der Loyalität und Identifikation liegen, zeigt die durchweg ausgeprägte Verbundenheit der Muslime mit dem Land, in dem sie leben. Mit Frankreich fühlen sich 96 Prozent der dort lebenden Muslime sehr oder eher verbunden; in Deutschland ist der

Anteil ebenso hoch. In der Schweiz sind es sogar 98 Prozent, die sich mit dem Land verbunden fühlen, das sie zu ihrer Heimat gemacht haben. Weniger Muslime bekunden eine enge Verbundenheit im Vereinigten Königreich – trotz der besonderen institutionellen Offenheit des Landes für religiöse und kulturelle Vielfalt. Der Anteil liegt hier aber auch bei 89 Prozent. Auch in Österreich ist die Verbundenheit mit dem Land mit 88 Prozent unterdurchschnittlich, aber dennoch deutlich ausgeprägt.

Religion ist nach wie vor wichtig im Alltag europäischer Muslime. Eine gelungene Integration muss nicht mit einer Ablösung vom Islam beziehungsweise der Kultur des Herkunftslandes einhergehen. Das zeigt die insgesamt starke religiöse Bindung der Muslime aus Einwandererfamilien. Anders als unter vielen Nichtmuslimen bleibt diese Bindung zudem über die Generationen eher erhalten. Besonders intensiv praktizieren Muslime im Vereinigten Königreich ihre Religion: Der Anteil hochreligiöser Muslime beträgt hier 64 Prozent. Sie üben regelmäßig das fünfmalige Pflichtgebet aus und beteiligen sich wöchentlich am Freitagsgebet in einer Moschee. In Österreich ist der Anteil besonders frommer Muslime mit 42 Prozent ebenfalls leicht höher als im Durchschnitt der untersuchten Länder. In Deutschland sind 39 Prozent der Muslime als hochreligiös anzusehen, in Frankreich 33 Prozent. Besonders niedrig ist ihr Anteil in der Schweiz mit 26 Prozent – das entspricht fast der Frömmigkeit der Nichtmuslime im Land (23 Prozent hochreligiös).

Die ausgeprägte Religiosität der Muslime im Vereinigten Königreich ist insofern bemerkenswert, als in diesem Land die institutionellen Rahmenbedingungen für eine Ausübung der eigenen Religion laut ICRI-Index besonders günstig ist. Hohe Religiosität wäre danach eine Folge der Freiheit, den eigenen Glauben in einer pluralistischen Gesellschaft zu leben.

Ablehnung muslimischer Nachbarn ist verbreitet. Die institutionelle Anerkennung geht allerdings nicht unbedingt mit einer breiten gesellschaftlichen Anerkennung der Muslime im Alltag einher. So werden Muslime in Österreich besonders stark abgelehnt; hier will mehr als jeder

vierte Nichtmuslim keine muslimischen Nachbarn. Auch im Vereinigten Königreich ist dieser Anteil mit 21 Prozent angesichts institutioneller Gleichberechtigung und guter Integrationsbilanz der Muslime bemerkenswert hoch. In Deutschland lehnen 19 Prozent der nichtmuslimischen Befragten muslimische Nachbarn ab. In der Schweiz, wo auch die Verbundenheit der Muslime mit dem Land besonders hoch ist, ist die soziale Distanz geringer (17 Prozent Ablehnung), am niedrigsten ist sie in Frankreich mit 14 Prozent.

Die zentralen Befunde der Studie von Dirk Halm und Martina Sauer lassen folgende Schlüsse zu: In allen untersuchten Ländern ist, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, eine Angleichung in den Bereichen Sprachkompetenz, Bildungsniveau und Erwerbsbeteiligung zwischen Muslimen aus Einwandererfamilien und Einheimischen zu beobachten. Damit geht jedoch nicht im gleichen Umfang eine kulturelle und religiöse Angleichung und gesellschaftliche Akzeptanz einher. Muslime in Europa sind im Durchschnitt religiöser als andere Glaubensgemeinschaften und sie pflegen enge Beziehungen in ihre Herkunftsländer. Diese religiöse und kulturelle Differenz löst in der einheimischen Bevölkerung Unbehagen aus. Sie wirkt sich zugleich negativ auf die gesellschaftliche Teilhabe aus, was sich an der Benachteiligung frommer Muslime ablesen lässt. Vertrauensbildend wirkt hingegen der persönliche Kontakt, wie die Befragungsergebnisse zur Bereitschaft zeigen, Muslime als Nachbarn zu akzeptieren.

Möglicherweise ist auch soziale Distanz eine praktische Umgangsform mit großer gesellschaftlicher Vielfalt, das jedenfalls legen die Ergebnisse der Studie für das Vereinigte Königreich nahe. In diesem „alten“ Einwanderungsland mit ausgeprägter Pluralität gibt es eher wenige Kontakte zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen und Einwanderer-Communities. Positiv gewendet: Man lässt einander leben. Krisensymptome wie Terroranschläge und Brexit-Votum lassen jedoch befürchten, dass dieser Ansatz nicht auf Dauer tragfähig ist.

Nicht die starke Frömmigkeit einer Einwanderergruppe oder deren Verbundenheit zu ihren Herkunftsländern als solche ist demnach eine Gefahr für den Zusammenhalt einer Gesellschaft, sondern der Umgang damit. Dabei ist auch die Mehrheitsgesellschaft gefordert.

Damit Integration als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe gelingt, halten wir es daher für wichtig, an **drei Hebeln** anzusetzen:

1. Teilhabegerechtigkeit auf allen Ebenen ausbauen. Sozialintegration ist mehr als ein individuelles Programm, ihr Erfolg hängt von Rahmenbedingungen ab: In Ländern mit spät sortierenden Bildungssystemen sind die Nachkommen muslimischer Einwanderer am erfolgreichsten. In früh sortierenden Bildungssystemen wirkt sich die soziale Herkunft stärker auf den Bildungsverlauf aus, was soziale und kulturelle Ungleichheit verstetigt. Stößt ein vergleichsweise teilhabegerechtes Bildungssystem auf einen angespannten und wenig durchlässigen Arbeitsmarkt, sind Spannungen programmiert; Frankreich steht in unserer Studie beispielhaft für diese Konstellation. Demgegenüber zeigt das deutsche Beispiel, dass sich – trotz geringerer Bildungschancen – eine Öffnung des Arbeitsmarktes für Einwanderer und die aktive Förderung der Erwerbsbeteiligung positiv auf die gesellschaftliche Teilhabe auswirken. Insgesamt gilt es, Chancengerechtigkeit auf allen Ebenen, vom Vorschulalter an, im Blick zu haben und zu fördern.

2. Kulturelle und religiöse Vielfalt anerkennen. Die deutsche Gesellschaft ist religionsverfassungsrechtlich durch die Dominanz der christlichen Kirchen geprägt. Die muslimischen Gemeinden treffen auf diese historisch gewachsenen Rahmenbedingungen und scheitern in ihren Bemühungen um rechtliche Anerkennung oft daran. Die institutionelle Gleichstellung des Islams ist aber ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zu gelingender Integration. Daher ist nach Möglichkeiten zu suchen, wie unabhängig vom Körperschaftsstatus eine Gleichstellung erreicht werden kann. Das kann kein Sondergesetz für Muslime sein, sondern setzt einen intensiven Aushandlungsprozess zwischen Politik, Rechtsexperten und Religionsgemeinschaften voraus, der ge-

prägt ist von dem gemeinsamen Interesse, geeignete Lösungen zu finden. Das deutsche Grundgesetz bietet dafür eine gute Basis, weil es, anders als in strikt laizistischen Staaten, der sichtbaren Mitwirkung von Religionen am Gemeinwesen gegenüber offen ist.

Die institutionelle Gleichstellung des Islams bildet einen akzeptierten Rahmen, um der Anerkennung muslimischer Religiosität im Spektrum religiöser Vielfalt den Boden zu bereiten. Dazu gehören auch eine in Hinblick auf religiöse Bedürfnisse konsequentere Antidiskriminierungspolitik und ein entsprechendes Diversity-Management in Unternehmen und anderen Organisationen.

3. Das interreligiöse und interkulturelle Zusammenleben gestalten. Pluralität in Form eines bloßen Nebeneinanderherlebens kann gesellschaftliche Spannungen erzeugen und den Zusammenhalt gefährden. Um in superdiversen Einwanderungsgesellschaften langfristig Vertrauen zu schaffen, sind persönliche Kontakte

zwischen gesellschaftlichen Gruppen ebenso entscheidend wie die Bereitschaft, sich über Differenzen, die möglicherweise Angst machen und verunsichern, offen auszutauschen. Dies kann aber nicht allein der Eigendynamik sozialer Medien und rechtspopulistischer Parteien überlassen werden. Es bedarf neuer gesellschaftlicher Räume, in denen inter- wie innerreligiöse und kulturelle Auseinandersetzungen unter Beteiligung der Muslime stattfinden können. Hier sind die Politik ebenso wie die Zivilgesellschaft gefragt. Zugleich sind schulische und außerschulische Bildungsorte gefordert, Kompetenzen zu stärken, die es erlauben, mit Wertpluralität und Differenzen konstruktiv umzugehen – auf Basis demokratischer Spielregeln.

Stephan Vopel

Director

Programm Lebendige Werte

Yasemin El-Menouar

Projektleiterin

Religionsmonitor

Conclusions

Even before the latest influx of refugees, the integration of Muslim migrants into European societies has been a political issue. There is public debate about actual or perceived failures to integrate: whether it be the language spoken at home or everyday religious practices—such as wearing a headscarf or fasting during Ramadan—or even the risk of religious radicalization. Right-wing populist movements even express fundamental doubts about whether Muslim religiosity is compatible with life in a western democracy and meritocracy.

This study seeks to bring an element of objectivity to the public debate and identify current challenges for interreligious coexistence. Based on data from the 2017 Religion Monitor, the authors have compared and analyzed the conditions for the social integration of Muslims in five European countries—Germany, Austria, Switzerland, the United Kingdom and France. They looked at four levels of social integration: language competence and educational outcomes, gainful employment and income, social relationships in the mainstream society, and emotional connection with the receiving country.

Before addressing the results in detail, we wish to highlight one key finding: The immigrated Muslims and their (grand-) children, like all other immigrant population, have already made great progress toward integration—even though they encountered significant obstacles and resistance along the way. These include structural hurdles, for example, in the educational sector

and in the labor market. In the case of Muslims, there is also the lack of respect for their religiosity, which, as our study shows, reduces their opportunities for participation.

A crucial factor in such an evaluation is the way integration is defined. We do not take this to mean assimilation in any kind of mainstream culture. Rather, integration in a pluralistic country is measured in terms of the extent to which opportunities for participation are realized and plurality—based on the constitution—becomes viable. In this sense, religious differences do not indicate inadequate integration, although this is sometimes viewed as a premise in public debate. Like any other faith and worldview, Muslim religiosity can enhance a country's diversity, especially when accompanied by a strong commitment to that country, as is evident in our study. Therefore, successful integration is also the responsibility of the mainstream society: It must take its own claims to plurality seriously, and its willingness to respect other religious practices must not be determined by how familiar or unfamiliar they may seem.

Therefore, the primary challenge today is link creating equal participation with promoting the acceptance of religious and cultural diversity. On the one hand, this requires appropriate framework conditions that ensure participation. On the other hand, it requires the willingness and openness of the resident population and immigrants to maintain a flourishing life together in a pluralistic democratic community.

The results of the study by Dirk Halm and Martina Sauer are summarized below.

Linguistic integration is successful. Approximately three fourths of Muslims born in Germany have grown up with German as their first language—in some cases, along with the language of their country of origin. Among Muslim immigrants, approximately one fifth report that German is their first language. The trend that language skills improve with each successive generation is equally apparent in France, the United Kingdom, Austria and Switzerland. Differences arise from the country-specific immigration history of the Muslims. In France, for example, approximately three fourths of Muslims have learned French as children—in some cases, in their countries of origin, which as former colonies were largely francophone. In the United Kingdom, approximately 60 percent of Muslim immigrants have grown up speaking English. In countries with a relatively recent history of Muslim immigration, a lower share of respondents report that the national language is their first language (Germany, 46 percent; Austria, 37 percent; Switzerland, 34 percent).

Educational systems that sort students at a later stage promote educational attainment. In education as well, subsequent generations of Muslims make up for the gap experienced by their (grand)parents. This takes time—especially in countries such as Germany, where the early sorting of students tends to maintain existing educational disadvantages. Here, 36 percent of Muslims born in Germany complete their education before age 17. In Austria—where the school system is considered to be not very conducive to integration—this proportion is also relatively high, at 39 percent. Muslims have significantly better educational outcomes in France—a country with a particularly equitable school system. There, only about one in ten Muslim students leaves school before age 17.

Opening up the labor market is key for gainful employment. The example of Germany shows the importance of labor market conditions for successful integration. Opening the labor market to immigrants and actively promoting gainful employment has a positive effect on the partici-

pation of Muslims in working life. In this area, Germany far outranks the other countries studied.

Successful integration in the area of educational qualifications does not always transfer seamlessly to gainful employment, as is demonstrated in the case of France. In a tight labor market that also features low mobility, Muslims there face particular problems. Their unemployment rate is 14 percent, far higher than the 8 percent reported for non-Muslims. In Austria as well, Muslims are more likely to be kept out of the labor market than non-Muslims.

Regardless of the level of gainful employment, relatively large income disparities between Muslims and non-Muslims continue to be observed in all the countries studied. The extent to which income differentials level off with increasing education remains to be seen.

Devout Muslims, even the well-educated, earn less income and are less likely to be employed.

Even with equal educational levels, practicing Muslims are less likely to have a job, and those who do work earn less. There can be various reasons for the negative effect of religiosity. On the one hand, it may be regarded as an indicator of discrimination, because devout Muslims often wear visible religious symbols and therefore encounter reservations that reduce their prospects for success in the labor market. Studies have variously confirmed this. On the other hand, strict observance of religious duties can make it difficult to get or hold a job; for example, it may not be possible to pray five times a day, or the wearing of religious symbols may be prohibited. The lack of any relationship between religiosity and professional activity in the United Kingdom supports this explanation. For example, Muslim policewomen in London have been allowed to wear a headscarf as part of their uniform for more than ten years. Accordingly, it can be assumed that respect for religious diversity also permits greater equity.

Most Muslims view interreligious relationships as the norm. A common reservation about Muslims is that they would keep to themselves and avoid contact with non-Muslims. The findings of

the 2017 Religion Monitor contradict this prejudice. Quite the opposite is true; a large majority of the Muslims living in the countries studied have (very) frequent contact with non-Muslims in their leisure time. The interreligious relationships of Muslims are particularly common in Switzerland, where 87 percent of those surveyed report frequent or very frequent contact with non-Muslims in their leisure time. This percentage is also high in Germany and France, at 78 percent. Fewer Muslims reported (very) common leisure time contact with people outside their own religious community if they lived in the United Kingdom (68 percent) or in Austria (62 percent).

The international comparison makes it clear that a climate of openness to Muslims promotes social contacts. In particular, a large majority of Muslims in succeeding generations tend to have contact with non-Muslims, and this despite less than optimal levels of assimilation as well as difficulty finding their place in European societies.

Muslims have close connections with the country where they live. The challenges of integration are not primarily attributable to loyalty and identification; indeed, Muslims consistently report close connections with the country where they live. Ninety-six percent of Muslims living in France feel very or somewhat connected with the country; the share is equally high in Germany. In Switzerland, 98 percent feel connected with the country they have adopted as their own. Fewer Muslims report feeling close ties in the United Kingdom—despite that country's particular institutional openness to religious and cultural diversity. But even there, 89 percent feel closely connected. The share of Muslims in Austria who feel closely connected is also below the average, though still significant, at 88 percent.

Religion is still important in the daily life of European Muslims. Successful integration need not entail detachment from Islam or the immigrant's culture of origin. Overall, Muslims from immigrant families maintain a strong religious commitment. Unlike among many non-Muslims, this connection is likely to continue across generations. Muslims in the United Kingdom are particularly active in practicing their religion: 64

percent of Muslims there are highly religious. They regularly perform the five obligatory prayers a day and attend Friday prayers at a mosque each week. In Austria, the share of particularly devout Muslims, at 42 percent, is likewise slightly above the average for the countries studied. In Germany, 39 percent of Muslims can be described as highly religious; in France, 33 percent. The share is particularly low in Switzerland, at 26 percent—almost parallel to the religiousness of non-Muslims in that country (23 percent highly religious).

The pronounced religiosity of Muslims in the United Kingdom is remarkable, in that the institutional setting for practicing one's religion is especially favorable in this country as per ICRI-Index. High religiousness would thus reflect the freedom to live out one's own religion in a pluralistic society.

Rejection of Muslim neighbors is widespread.

Institutional recognition, however, is not necessarily accompanied by broad societal acceptance of Muslims in daily life. Rejection of Muslims is particularly strong in Austria, where more than one in four non-Muslims would not want to have Muslim neighbors. In the United Kingdom, 21 percent share this opinion—a remarkably high figure, given the institutional equality and good assimilation level of Muslims there. In Germany, 19 percent of non-Muslim respondents would not welcome Muslim neighbors. In Switzerland, where Muslims also feel especially connected with the country, the social distance is less pronounced (17 percent rejection). The level is lowest in France, at 14 percent.

The key findings of the study by Dirk Halm and Martina Sauer support the following conclusions: Muslims from immigrant families are assimilating with the resident population in the areas of language competence, educational level and gainful employment in all the countries studied, though to a varying degree. However, this is not accompanied by an equal level of cultural and religious assimilation and social acceptance. On average, Muslims in Europe are more religious

than other faith communities and maintain closer ties to their countries of origin. This religious and cultural difference causes uneasiness among the local population. At the same time, it has a negative effect on social participation, as seen in the discrimination against devout Muslims. On the other hand, the survey results regarding readiness to accept Muslims as neighbors demonstrate that personal contact creates trust.

It is possible that social distance is also a practical way to deal with major social diversity, as suggested by the study findings for the United Kingdom. In this “old” immigration country with a high level of plurality, there tend to be fewer contacts between the individual social groups and immigrant communities. To put it in positive terms: People live and let live. On the other hand, signs of impending crisis, such as terror attacks and the Brexit vote, give reason to fear that this approach is not sustainable in the long term.

Accordingly, it is not the strong religiousness of an immigrant group or its connection to its country of origin as such that poses a risk to social cohesion; rather, it is how these are addressed. Mainstream society also bears responsibility in this regard.

To ensure the success of integration as a task for the whole of society, we therefore consider it important to apply **three strategies**:

1. Expand equal participation at all levels. Social integration is more than an individual program; its success depends on the framework conditions. The children of Muslim immigrants are most successful in countries with late-sorting educational systems. In early-sorting educational systems, socioeconomic background has a stronger effect on educational pathways, perpet-

uating social and cultural inequality. If a relatively equitable educational system encounters a tight and relatively impermeable labor market, tensions are inevitable; France is an example of this scenario in our study. In contrast, the German example shows that—despite more limited educational opportunities—opening the labor market to immigrants and actively promoting gainful employment have a positive effect on social participation. Overall, it is important to monitor and promote equal opportunity at all levels, starting at preschool age.

2. Acknowledge cultural and religious diversity.

Given the constitutional position of religions in Germany, the Christian churches hold a dominant position in German society. As Muslim congregations encounter these historically evolved structural conditions, their efforts to gain legal recognition often run aground. However, the institutional parity of Islam is an important step on the path to successful integration. This makes it necessary to seek ways to achieve parity without necessarily gaining the status of a corporate body. This cannot take the form of a special law for Muslims; rather, it requires in-depth negotiations among policymakers, legal experts and religious communities, rooted in their common goal of finding appropriate solutions. The German Basic Law offers a good starting point, because unlike in strictly secular states it is open to the visible participation of religions in the community.

The institutional parity of Islam provides an accepted framework for working toward the recognition of Muslim religiosity within the spectrum of religious diversity. This also includes an anti-discrimination policy that is more consistent in regard to religious needs, as well as appropriate diversity management within companies and other organizations.

3. Build an interreligious and intercultural community. Plurality in the form of merely living side by side can create societal tensions and endanger cohesion. To build trust for the long term in super-diverse societies with significant immigrant populations, personal contacts between social groups are as crucial as the willingness to talk openly about differences that could make people feel worried and insecure. However, this cannot be left solely to the inherent dynamics of social media and right-wing populist parties. There is a need for new social spheres in which inter- as well as inner-religious and cultural differences can be discussed, with Muslims included in the conversation. This is a task for policymakers as well as civil society. At the same time, schools and extracurricular venues are called upon to strengthen the skills that make it possible to constructively address differences and a plurality of values—based on democratic ground rules.

Stephan Vopel
Director
Program Living Values

Yasemin El-Menouar
Project Manager
Religion Monitor

Impressum

© August 2017 Bertelsmann Stiftung,
Gütersloh

Verantwortlich:
Yasemin El-Menouar

Autoren:
Dirk Halm, Martina Sauer

Lektorat:
Gesine Bonnet, textnetzwerk, Wiesbaden

Korrekturat:
Rudolf Jan Gajdacz, team 4media & event

Übersetzung Summary:
German Language Services (GLS)

Grafik-Design:
Visio Kommunikation GmbH

Bildnachweis:
[iStockphoto.com/martinedoucet](https://www.istockphoto.com/martinedoucet) (Titel)

DOI 10.11586/2017029

Adresse | Kontakt

Bertelsmann Stiftung
Carl-Bertelsmann-Straße 256
33311 Gütersloh
Telefon +49 5241 81-0

Yasemin El-Menouar
Projektleiterin Religionsmonitor
Programm Lebendige Werte
Telefon: +49 5241 81-81524
yasemin.el-menouar@bertelsmann-stiftung.de

www.bertelsmann-stiftung.de