

Integratie en religiositeit onder de Turkse tweede generatie in Berlijn en Amsterdam

Een analyse van jonge moslims in twee Europese hoofdsteden¹

*Fenella Fleischmann**

Samenvatting

In dit artikel wordt de relatie onderzocht tussen islamitische religiositeit en sociaaleconomische en sociaal-culturele integratie onder de Turkse tweede generatie in Amsterdam en Berlijn. Nieuwe enquêtedata van het TIES-project maken het mogelijk om verschillende dimensies van religiositeit empirisch te onderscheiden. In Amsterdam blijken religieuze identificatie en geloofspraktijk minder sterk samen te hangen met publieke dimensies van religiositeit dan in Berlijn. Een betere integratie in termen van een hogere opleiding en betere taalbeheersing zijn in Berlijn gerelateerd aan een lager niveau van religiositeit in al haar vormen. In Berlijn gaat een sociale achterstandspositie gepaard met een hogere mate van religieuze identificatie en geloofspraktijk, maar ook met meer radicale claims omtrent de positie van de islam in de politiek. In Amsterdam daarentegen is alleen de steun voor een grotere rol van de islam in de politiek en het publieke domein negatief gerelateerd aan integratie. Religieuze identificatie hangt echter niet, en geloofspraktijk zelfs positief samen met de hoogste behaalde opleiding. Het verschil in differentiatie van religiositeit in het publieke en privé-domein in de twee steden is gerelateerd aan verschillende institutionele benaderingen van de islam in Nederland en Duitsland. In Duitsland bestaat geen institutionele steun voor islamitische religiositeit vanuit de overheid; in Nederland krijgen islamitische instituties enerzijds overheidssteun, terwijl er anderzijds uitgesproken weerstand bestaat tegen de manifestatie van de islam in de publieke sfeer.

Inleiding

De komst van islamitische immigranten naar West-Europa heeft een maatschappelijk en wetenschappelijk debat aangezwengeld over de positie van moslims in de overwegend seculiere Europese samenlevingen. Vooral met betrekking tot de in het aankomstland geboren kinderen van immigranten, de zogenoemde tweede generatie, ontstaat een interessant spanningsveld. Aan de ene kant wordt de islamitische religie aan hen overgedragen binnen het

gezin en binnen lokale etnische gemeenschappen (Güngör et al., in voorbereiding). Aan de andere kant groeien zij op in overwegend seculiere, maar traditioneel christelijke samenlevingen waarin anti-islamitische sentimenten steeds harder klinken. Dit roept de vraag op hoe de tweede generatie zich verhoudt tot de islam. In hoeverre omarmen zij de moslimidentiteit en praktiseren zij dit geloof? Is religiositeit bij de tweede generatie gerelateerd aan sociaaleconomische en sociaal-culturele integratie in het geboorteland? Is de samenhang tussen integratie en religiositeit vergelijkbaar in verschillende steden en landen, of wordt de islamitische religiositeit van de tweede generatie ook beïnvloed door lokale en nationale contexten? In dit artikel wordt het antwoord op deze vragen gezocht aan de hand van een analyse van de Turkse² tweede generatie in Amsterdam en Berlijn. Daarbij wordt gebruikgemaakt van de recentelijk verzamelde TIES-enquêtegegevens.

In eerder vergelijkend onderzoek op basis van deze data in zeven Europese steden is door middel van clusteranalyse een typologie opgesteld van verschillende soorten moslims (Phalet et al., in voorbereiding). In alle steden werd een eerste groep gevonden die zich sterk met de islam identificeert, maar niet sterk praktiserend is. Zowel in Amsterdam als Berlijn is dit de kleinste groep, die circa 20% van de Turkse tweede generatie omvat. Een tweede groep paart een hoge mate van religieuze identificatie aan deelname aan de ramadan en het consumeren van 'halal' voedsel (deze gedragingen werden omschreven als 'sociale geloofspraktijken'), maar doet in mindere mate mee met het dagelijks gebed en bezoekt minder vaak de moskee (samengevat onder de noemer 'rituele praktijken'). Van de Turkse moslims in Amsterdam valt de helft in deze categorie, van de Turkse moslims in Berlijn een derde. Ten slotte was er in iedere onderzochte stad een derde groep binnen de Turkse tweede generatie die een sterke identificatie met de islam paart aan een hoge mate van deelname aan zowel sociale als rituele praktijken. Deze groep omvat in Berlijn de helft van de Turkse moslims, in Amsterdam een derde.

Hoewel in alle onderzochte steden gelijkaardige typen moslims werden gevonden, komt niet ieder type overal even vaak voor. Dit is mogelijk te wijten aan contextuele verschillen in de manier waarop de islam is geïnstitutionaliseerd. Het is echter ook mogelijk dat verschillende vormen van religiositeit gerelateerd zijn aan een uiteenlopende mate van integratie van de Turkse tweede generatie in de onderzochte steden. In de volgende paragrafen worden enkele theorieën besproken die een verband tussen integratie en religiositeit bij de tweede generatie aannemelijk maken. In de analyse zal een onderscheid gemaakt worden tussen sociaaleconomische integratie (behaalde onderwijskwalificaties, deelname aan en positie op de arbeidsmarkt) en sociaal-culturele integratie (beheersing van het Nederlands respectievelijk Duits en de etniciteit van de partner). Na het bespreken van de theorieën rond integratie en religie en het afleiden van drie hypotheses op het individuele niveau worden de verschillen tussen Nederland en Duitsland geschetst op het gebied van de institutionalisering van de islam als minderheidsreligie. Er wordt een hypothese op het contextuele niveau geformuleerd om na te gaan hoe dergelijke verschillen de religiositeit van de Turkse tweede generatie kunnen beïnvloeden.

Theorieën rond integratie en religie

Assimilatie en secularisering

De klassieke Amerikaanse assimilatietheorie (Gordon, 1978 [1964]) voorspelt dat immigranten na verloop van tijd en over generaties in alle opzichten steeds meer gaan lijken op de meerderheidsbevolking van het aankomstland. Van recente immigranten die niet-christelijke religies aanhangen is bekend dat zij hun godsdienst na aankomst in de VS blijven aanhangen. Echter passen zij de organisatiestructuur doorgaans aan het daar gangbare model van lokale denominaties aan (Warner & Wittner, 1998). Met betrekking tot religie laat zich vanuit de Amerikaanse assimilatieliteratuur dus de hypothese afleiden dat geassimileerde immigranten in de uitoefening van hun religie op de meerderheidsbevolking zullen lijken – ook als zij verschillende godsdiensten aanhangen.

Toegepast op de Europese context voorspelt de assimilatietheorie dat immigranten minder religieus zullen zijn naarmate zij meer assimileren in de geseculariseerde Europese samenlevingen. Hoewel zowel de definitie als de empirische onderbouwing van het concept ‘secularisering’ omstreden zijn, staat het feit dat de religieuze participatie van de meerderheidsbevolking in West-Europa vermindert buiten kijf (Gorski & Altinordu, 2008). Casanova beweert zelfs dat secularisering in Europa niet alleen een empirische trend is, maar ook een breed gedeelde ideologie, zodat ‘*Americans think that they are supposed to be religious, while Europeans think that they are supposed to be irreligious*’ (2003: 19). De assimilatiehypothese is in de Europese context daarom gelijk aan een seculariseringshypothese: immigranten in West-Europa zullen minder religieus zijn naarmate zij beter geïntegreerd zijn (H1).

Nederlands onderzoek bevestigt grotendeels de seculariseringshypothese onder Turkse en Marokkaanse minderheden. Zo toont Van Tubergen (2003) in zijn onderzoek dat Turkse en Marokkaanse Nederlanders sterker religieus zijn als zij een lagere opleiding hebben, het Nederlands slechter beheersen en als zij getrouwd zijn binnen de eigen etnische groep. Ook Phalet, Gijsberts en Hagendoorn (2008) tonen aan dat beter geïntegreerde Turken en Marokkanen in Nederland minder religieus zijn. Daarnaast laat hun analyse zien dat religiositeit in termen van moskeebezoek en religieuze attitudes afneemt met verloop van tijd en tussen de eerste en de tweede generatie. Vanwege de achtergestelde positie van deze groepen in de Nederlandse samenleving is hun gemiddelde religiositeit echter nog steeds hoog (Phalet et al., 2008). In Duitsland toont empirisch onderzoek echter een aanhoudend hoge mate van religiositeit onder de tweede generatie van Turkse immigranten (Diehl & Koenig, 2009). Dit blijkt verder niet gerelateerd aan de integratie van de Turkse tweede generatie, met uitzondering van de bevinding dat een intensiever gebruik van de Duitse taal samengaat met een lagere religiositeit.

Reactieve religiositeit

Een aanvullende benadering van het verband tussen integratie en religiositeit is het idee van ‘reactieve religiositeit’, dat is afgeleid van de notie van ‘reactieve

identiteit' onder de tweede generatie in de VS (Portes & Rumbaut, 2001). Het houdt in dat een sterkere religiositeit (respectievelijk etnische identiteit) ontstaat als reactie op ervaren discriminatie. Dat ervaringen van discriminatie en afwijzing op basis van een groepslidmaatschap leiden tot sterkere identificatie met de afgewezen groep, is een goed onderbouwd fenomeen in de sociale psychologie (Jetten et al., 2001). Uit het idee van 'reactieve religiositeit' kan de hypothese worden afgeleid dat de tweede generatie meer religieus zal zijn, naarmate zij meer discriminatie ervaart (H2).

Er bestaat nog geen kwantitatief empirisch onderzoek naar 'reactieve religiositeit' onder de Turkse tweede generatie in Duitsland en Nederland, hoewel de voorwaarden voor dit fenomeen in beide landen volop aanwezig zijn. Overal in Europa zijn moslims na '11 september' doelwit van publieke vijandelijkheid geworden (Allen & Nielsen, 2002). Ook het politieke klimaat en de publieke opinie in Nederland zijn niet positief tegenover moslims (Sniderman & Hagendoorn, 2007).

Symbolische religiositeit

Met betrekking tot de tweede generatie van immigranten in de VS heeft Gans (1994) het idee geformuleerd van 'symbolische religiositeit'. De tweede generatie zou vaak het geloof van hun ouders niet meer praktiseren, maar nog wel gebruikmaken van religieuze symbolen en zich betrokken voelen bij de geloofsgemeenschap. Een verminderde deelname aan religieuze praktijken zou volgens het idee van 'symbolische religiositeit' dus niet per se impliceren dat religie geen rol meer speelt voor de betrokken individuen. De empirische implicatie van 'symbolische religiositeit' is een hoge mate van identificatie met de islam gekoppeld aan een lage mate van religieuze praktijk. De derde hypothese luidt daarom dat er een zwak verband zal zijn tussen religieuze identificatie en religieuze praktijk onder de Turkse tweede generatie (H3).

Uit Nederlands onderzoek naar de notie van 'symbolische religiositeit' onder de Turkse en Marokkaanse tweede generatie bleek dat een sterke identificatie met de moslimidentiteit niet altijd samengaat met traditioneel religieus gedrag, zoals het bezoeken van de moskee. In plaats daarvan vonden de onderzoekers een meer individualistische benadering van het geloof (Phalet & Ter Wal, 2004; Phalet et al., 2000). Voor Nederland bestaat dus enige empirische onderbouwing voor het bestaan van 'symbolische religiositeit' onder jonge moslims. In Duitsland vonden Diehl en Koenig (2009) echter geen empirische steun voor het bestaan van 'symbolische religiositeit' onder de Turkse tweede generatie, waar in het bijzonder jonge mannen een aanhoudend hoge mate van moskeebezoek vertonen.

Institutionalisering van de islam: nationale verschillen

Institutionele verschillen tussen landen kunnen een grote invloed hebben op de manier waarop immigranten geïncorporeerd worden in de ontvangende samenleving en hoe zij zich opstellen ten opzichte van lokale en nationale overheden (Bloemraad, 2006; De Wit & Koopmans, 2005; Koopmans, 2004). Ook

met betrekking tot de manier waarop moslims in Europa hun geloof kunnen uitoefenen en hoe zij zich positioneren in het publieke domein, spelen dergelijke verschillen op het nationale niveau een rol (Fetzer & Soper, 2005; Fleischmann & Phalet, in voorbereiding; Koenig, 2007; Statham et al., 2005).

Er zijn tussen Nederland en Duitsland duidelijke verschillen in de manier waarop religie in het algemeen en de islam in het bijzonder worden benaderd vanuit de overheid. De Nederlandse geschiedenis van geïnstitutionaliseerd religieus pluralisme (oftewel verzuiling) heeft – ondanks een ontzuilende meerderheidssamenleving – voor de islam als minderheidsreligie een aantal mogelijkheden gecreëerd om een plek te veroveren in het religieuze landschap. Islamitische scholen en omroepen worden bijvoorbeeld door de overheid gesubsidieerd, net zoals vergelijkbare inrichtingen op onder andere protestantse, katholieke, of hindoeïstische levensbeschouwelijke grondslag (Rath et al., 1996). Een dergelijke financiële ondersteuning van niet-christelijke religieuze gemeenschappen en hun instituties bestaat in Duitsland niet (Doomernik, 1995). Sterker nog, de christelijke kerken worden daar door middel van een kerkbelasting gefinancierd, terwijl een dergelijke steun vanwege een andere juridische status voor islamitische gemeenschappen niet mogelijk is (zie ook het artikel van Kortmann in dit nummer). De islam als minderheidsreligie is in vergelijking met de gevestigde kerken in Duitsland dus achtergesteld qua juridische status en steun vanuit de overheid (Fetzer & Soper, 2005; Soper & Fetzer, 2007).

Zowel in Duitsland als in Nederland heeft de vraag vanuit de overheid om een centrale aanspreekpartner voor de moslimbevolking geleid tot het ontstaan van overkoepelende moslimorganisaties (Spuler-Stegemann, 1998; Waardenburg, 2001). Daarbij gebruikte de overheid in Duitsland het ontbreken van een representatief orgaan dat uit naam van alle daar wonende moslims kan spreken als argument om een juridische gelijkstelling van de islam met de christelijke kerken af te wijzen (Jonker, 2002). Naast de institutionele context is ook het overheersende discours in een samenleving van invloed op de manier waarop minderheden zich positioneren in de ontvangende samenleving (Koopmans, 2005; Koopmans et al., 2005). Behalve autochtonen die in het algemeen bevooroordeeld zijn tegenover moslims ervaren ook niet-bevooroordeelde autochtonen in Nederland een cultureel conflict tussen hun eigen waarden en de (veronderstelde) waarden van moslims (Sniderman & Hagendoorn, 2007; Sniderman et al., 2003). Uit het recente electorale succes van politieke partijen die zich expliciet keren tegen de aanwezigheid van de islam in Nederland blijkt dat de publieke opinie jegens de manifestatie van de islam in het publieke domein de afgelopen jaren negatiever is geworden. Hoewel het nationale politieke discours in Duitsland minder openlijk vijandig is ten opzichte van moslims, zijn vergelijkbare sentimenten onder de autochtone bevolking zeker niet afwezig. Bovendien zijn er door het gebrek aan institutionele erkenning van de islam in Duitsland ook voor beter geïntegreerde Turken weinig mogelijkheden om een rol voor hun geloof in het publieke domein op te eisen. Sterker nog, een verminderde religiositeit zal door de autochtone bevolking juist als teken van integratie in de seculiere meerderheidsbevolking worden opgevat. In Nederland staat daarentegen een actieve uitoefening van

het islamitisch geloof en politieke organisatie op basis van religie niet op gespannen voet met een volwaardige integratie in de samenleving. Op basis van een institutionele benadering zou dus verwacht kunnen worden dat het verband tussen religiositeit en integratie in Nederland minder sterk zal zijn dan in Duitsland (H4).

Data & methode

De TIES-data

De analyse in dit artikel is gebaseerd op enquêtedata van het TIES-project. Voor dit onderzoeksproject zijn jongvolwassenen ondervraagd tussen de 18 en 35 jaar van de Turkse tweede migratiegeneratie, strikt gedefinieerd als de in het bestemmingsland van hun ouders geboren kinderen van in Turkije geboren migranten. In dit artikel worden de data gebruikt van de Turkse tweede generatie in Amsterdam (NIDI-IMES, 2007, TIES06-07-Netherlands) en Berlijn (IMIS 2008, TIES07-08-Germany).

Voor het Nederlandse deel van het TIES-onderzoek is uit de Gemeentelijke Basis Administratie (GBA) een steekproef getrokken in Amsterdamse buurten met hoge concentraties van Turkse minderheden. In de GBA kan de migratiegeneratie en de etnische achtergrond van individuen worden onderscheiden. De TIES-enquête had een lage respons met 30,1% (voor verdere informatie omtrent de dataverzameling zie Groenewold, 2008). In Duitsland is een vergelijkbaar steekproefkader niet beschikbaar, omdat in het bevolkingsregister alleen de nationaliteit van geregistreerde inwoners is vermeld en genaturaliseerde migranten dus niet kunnen worden onderscheiden van autochtone Duitsers. Daarom is gebruikgemaakt van naamherkenning om de etnische achtergrond van de volledige populatie van de in Duitsland geboren 18 tot 35-jarigen in Berlijn te classificeren.³ Uit de lijst van dusdanig verkregen adressen is een aselechte steekproef getrokken.

In verband met de lage respons in Nederland en het ontbreken van een steekproefkader in Duitsland kunnen we niet zonder meer aannemen dat de data representatief zijn. Wel kunnen de gegevens uit de TIES-enquête worden gespiegeld aan beschikbare nationaal representatieve data, zoals gerapporteerd in Dagevos et al. (2006), in Maliepaard et al. (2009) voor Nederland en in Diehl & Koenig (2009) voor Duitsland. Een opvallend verschil is daarbij dat de groep respondenten die niet de islam aanhangt in de TIES-data groter is dan in andere databronnen. In het TIES-onderzoek geven 30% van de Turkse respondenten in Amsterdam en 38% van de respondenten in Berlijn aan niet de islam aan te hangen, tegenover slechts 12% van de Turkse en Marokkaanse tweede generatie in de LAS-data (Maliepaard et al., 2009) en 10% van de Turkse respondenten in de door Diehl & Koenig (2009) gebruikte Generations and Gender Surveys. Voor de laatste enquête zijn Turkse respondenten geselecteerd op basis van hun Turkse nationaliteit en de data kunnen daarom niet worden gegeneraliseerd naar alle in Duitsland wonende Turken (Diehl & Koenig, 2009) – vooral de tweede generatie zal minder goed afgespiegeld zijn

in deze databron. Ook een gedetailleerde vergelijking van de LAS en de meer recente SIM-data (Dagevos et al., 2007) met de gegevens van de Amsterdamse TIES-enquête is moeilijk omdat het aantal Turkse respondenten van de tweede generatie in Amsterdam in deze surveys heel laag is. Het grote aantal niet-religieuze respondenten suggereert echter dat de Turkse respondenten van de TIES-enquête een nogal moderne groep vormen, hetgeen niet mag verbazen gezien de lage respons.

Wat de selectiviteit van de Turkse migratie naar Nederland en Duitsland aangaat, kunnen de TIES-data worden gespiegeld aan een bestaande landenvergelijking tussen Turkse migranten in Duitsland en Nederland (Dagevos et al., 2006). Een vergelijking tussen de TIES- data uit Amsterdam en Berlijn laat zien dat in beide steden de respondenten van Turkse herkomst voor het grootste deel kinderen zijn van de zogenoemde gastarbeiders. In termen van de migratiegeschiedenis van de ouders van de respondenten, evenals hun opleiding en beroepsstatus lijkt de Turkse tweede generatie in de twee hoofdsteden sterk op elkaar. Het beperkte aantal verschillen tussen de Amsterdamse en Berlijnse data wat betreft de kenmerken van de Turkse eerste generatie, is in lijn met de resultaten van nationaal representatieve gegevens van Dagevos et al. (2006). Ondanks de verschillende steekproefkaders en de lage respons wijken de TIES-data in termen van de selectiviteit van de Turkse eerste generatie dus niet in belangrijke mate af van wat uit de bestaande literatuur bekend is.

De verbanden tussen integratie en religiositeit worden in twee stappen onderzocht. Eerst wordt logistische regressieanalyse toegepast om te analyseren wie de islam aanhangt. Dit is nodig omdat bij het afnemen van de vragenlijsten een filter werd gebruikt, waardoor enkel respondenten die van zichzelf zeggen dat zij een religie aanhangen, vragen gesteld kregen over de identificatie met en het praktiseren van de betreffende godsdienst.⁴ Respondenten die aangeven geen religie aan te hangen, hebben deze vragen niet beantwoord en zijn daarom niet meegenomen in de tweede stap van de analyse, waarin verschillende dimensies van religiositeit worden onderscheiden en de verbanden met integratie worden onderzocht door middel van structurele vergelijkingsmodellen. Met deze methode kunnen verschillende dimensies van religiositeit worden onderscheiden door middel van latente variabelen.

Metingen

De uitgebreide informatie over religie in de TIES-surveys maakt het mogelijk om een onderscheid te maken tussen verschillende dimensies van religiositeit met elk een aantal afzonderlijke indicatoren. De dimensie 'religieuze identificatie' bevat een vijftal stellingen, zoals 'Het moslim zijn vormt een belangrijk deel van mezelf' (zie Tabel 1 voor overige stellingen). Voor religieuze gedragingen, onder te verdelen in de dimensies sociale en rituele geloofspraktijken, zijn vier metingen uitgevoerd: respondenten werd gevraagd hoe vaak ze tijdens de laatste vastenperiode hebben meegedaan aan de ramadan, hoe vaak zij 'halal' eten (sociale praktijken), hoe vaak zij het dagelijks gebed uitvoeren en hoe vaak zij de moskee bezoeken⁵ (rituele praktijken). De vierde en laatste

dimensie is de rol van de islam in de politiek en het publieke domein. Hiervoor zijn stellingen meegenomen als 'De islam zou vertegenwoordigd moeten zijn in politiek en maatschappij, samen met andere religieuze of politieke gezichtspunten'. Voor alle vragen is gebruikgemaakt van een oplopende 5 puntsschaal om de instemming met de stellingen danwel deelname aan geloofspraktijken te meten.

Confirmatieve factoranalyse is toegepast om te toetsen of religiositeit in beide steden ontleed kan worden in de boven beschreven vier dimensies. Het onderscheid tussen sociale en rituele praktijk is gebaseerd op eerder onderzoek (Phalet et al., in voorbereiding) dat laat zien dat dit een relevant verschil is tussen de vier gemeten praktijkitems. Bij confirmatieve factoranalyse wordt een factorstructuur van tevoren opgelegd en wordt getoetst of het veronderstelde model goed bij de data past. Het model met vier gecorreleerde dimensies blijkt in beide steden een goede fit te hebben: in Amsterdam $\text{Chi}^2/\text{df} = 1,708$, CFI = 0,903, RMSEA = 0,055, in Berlijn $\text{Chi}^2/\text{df} = 2,535$, CFI = 0,927, RMSEA = 0,078. De factoranalyse bevestigt dus dat het fenomeen religiositeit onder de Turkse tweede generatie in Amsterdam en Berlijn een soortgelijke structuur heeft die bestaat uit de dimensies religieuze identificatie, sociale en rituele religieuze praktijk en manifestatie van de islam in de publieke sfeer.

Het concept 'reactieve religiositeit' wordt gemeten aan de hand van vragen over ervaren discriminatie. De items zijn op basis van eerder onderzoek met de TIES-data (Vandezande et al., 2009) onder te verdelen in drie dimensies: ervaren discriminatie jegens de eigen persoon, discriminatie jegens een groep waartoe men behoort en discriminatie die specifiek is voor het sociaaleconomische domein. De eerste dimensie omvat de indicatoren 'ervaren vijandelijkheid of oneerlijke behandeling op basis van afkomst', 'belediging op basis van afkomst' en 'ervaren ongelijkheid op basis van religie'. Voor de tweede dimensie wordt gekeken naar de ervaren discriminatie van Turken en moslims in Nederland of Duitsland; voor de derde naar ervaringen van discriminatie op de middelbare school, op zoek naar werk en op het werk. Al deze vragen werden beantwoord met dezelfde 5 puntsschaal die de frequentie van het voorkomen van ervaren discriminatie meet, waarbij 1 staat voor 'nooit' en 5 voor 'vaak'.

Ook voor de meting van ervaren discriminatie is een confirmatieve factoranalyse uitgevoerd. In beide steden paste het veronderstelde model met drie met elkaar gecorreleerde latente variabelen goed bij de data: in Amsterdam $\text{Chi}^2/\text{df} = 1,004$, CFI = 1,000, RMSEA = 0,004, in Berlijn $\text{Chi}^2/\text{df} = 1,147$, CFI = 0,990, RMSEA = 0,054. Deze model fit was beter dan die van een alternatief model met één onderliggende dimensie van ervaren discriminatie. Ook van het fenomeen ervaren discriminatie is de structuur in de twee onderzochte steden dus vergelijkbaar. De dimensies hiervan zijn ervaren discriminatie tegen de eigen persoon, ervaren discriminatie tegen groepen waartoe men behoort en persoonlijke ervaringen van ongelijke behandeling in het sociaaleconomische domein.

Voor de meting van sociaaleconomische integratie van de Turkse tweede generatie werd gekeken naar de positie op het gebied van onderwijs en op de arbeidsmarkt. Respondenten zijn ingedeeld in drie categorieën op basis van het

hoogste behaalde onderwijsniveau of – voor de respondenten die nog voltijds onderwijs volgen – het huidige onderwijsniveau. De groep met de laagste kwalificaties omvat in Nederland respondenten die alleen basisonderwijs, bijzonder onderwijs of het vmbo hebben afgerond of nog steeds volgen. In Duitsland vallen in deze categorie personen die alleen *Grundschule* (basisonderwijs), *Hauptschule* of *Realschule* (lager of intermediair secundair onderwijs) hebben afgerond of nog steeds volgen. De middencategorie bevat respondenten die een beroepsopleiding hebben gevolgd. In Nederland betreft dit respondenten met een mbo-opleiding; in Duitsland respondenten die een *Lehre* hebben gevolgd of nog volgen. De laatste categorie omvat respondenten die hoger secundair onderwijs en hoger onderwijs hebben gevolgd of nog volgen. In Nederland gaat het daarbij om de onderwijsvormen havo, vwo, hbo en universiteit; in Duitsland om *Gymnasiale Oberstufe* (vergelijkbaar met het Nederlandse vwo), *Fachhochschule* (vergelijkbaar met het hbo) en universiteit.

Wat de arbeidsmarktuitskomsten betreft, werd eerst gekeken naar de economische activiteit van respondenten. Daarbij werd onderscheiden of respondenten werken (als werknemer of zelfstandige), werkloos zijn, in opleiding zijn (ook het volgen van een beroepsopleiding valt hieronder) of inactief zijn (bijvoorbeeld huisvrouw of arbeidsongeschikt). Voor werkende respondenten werd ook gekeken naar de status van het beroep dat zij uitoefenen. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen bedienden en zelfstandigen enerzijds (EGP klassen I-IV) en arbeiders anderzijds (EGP klassen V, VI en VII).

Twee indicatoren van sociaal-culturele integratie zijn meegenomen in het onderzoek. Ten eerste werd gekeken naar de beheersing van de Nederlandse respectievelijk Duitse taal. Respondenten schatten hun taalbeheersing in op een schaal van 1 (heel slecht) tot 6 (uitstekend) op het gebied van spreken, lezen en schrijven. Aangezien deze drie vragen een betrouwbare schaal vormden (Cronbachs alpha > 0,7), is het gemiddelde over de drie vragen gebruikt als indicator van taalbeheersing. Ten tweede is nagegaan of respondenten een partner hebben en zo ja, wat de etnische achtergrond van deze partner is. Vervolgens is een dummy gecreëerd die de waarde 1 heeft als respondenten een partner van Turkse herkomst hebben. Ten slotte wordt in alle analyses gecontroleerd voor de effecten van leeftijd (in jaren) en geslacht (dummy voor vrouwen). Tabel 1 toont beschrijvende informatie over de gebruikte variabelen in de twee steden.

Tabel 1: Moslims en niet-moslims van de Turkse tweede generatie in Amsterdam en Berlijn: Beschrijving van gebruikte variabelen in de analyse (Gemiddelde (en standaardafwijking) voor continue variabelen, percentages voor dichotome variabelen)

	Min/Max	Amsterdam		Berlijn	
		Moslims n = 166	Niet- moslims n = 71	Moslims n = 156	Niet- moslims n = 97
<i>Religieuze identificatie</i>					
'Het moslim zijn vormt een belangrijk deel van mezelf'	1/5	4,28 (0,88)	N.b.	4,32 (0,64)	N.b.
'Het feit dat ik moslim ben is iets waar ik vaak over nadenk'	1/5	3,62 (1,17)	N.b.	3,79 (1,00)	N.b.
'Ik zie mezelf als een echte moslim'	1/5	3,77 (0,97)	N.b.	4,19 (0,72)	N.b.
'In veel opzichten ben ik zoals andere moslims'	1/5	3,36 (1,02)	N.b.	4,09 (0,78)	N.b.
'Als iemand iets negatiefs zegt over moslims, dan voel ik me persoonlijk gekwetst'	1/5	3,80 (1,11)	N.b.	4,25 (0,62)	N.b.
<i>Religieuze praktijk</i>					
Ramadan	1/5	4,06 (1,47)	N.b.	3,90 (1,25)	N.b.
Halal	1/5	4,32 (0,97)	N.b.	3,79 (1,19)	N.b.
Gebed	1/5	2,48 (1,51)	N.b.	3,52 (1,02)	N.b.
Moskeebezoek	1/5	2,57 (1,38)	N.b.	3,71 (0,95)	N.b.
<i>Publieke manifestatie</i>					
'De islam zou vertegenwoordigd moeten zijn in politiek en maatschappij, samen met andere religieuze of politieke gezichtspunten'	1/5	2,70 (1,09) a	2,62 (1,15) a	3,51 (1,01) a	2,05 (0,99) b
'De islam zou de enige en belangrijkste politieke autoriteit moeten zijn'	1/5	2,31 (1,05) a	2,02 (1,20) a	3,11 (1,28) a	1,72 (0,91) b
'Islamitische vrouwen zouden buitenshuis een hoofddoek moeten dragen of hun hoofd bedekken'	1/5	2,87 (1,02) a	2,10 (1,12) b	3,40 (1,44) a	2,15 (1,04) b
<i>Discriminatie</i>					
Vijandelijkheid	1/5	1,90 (1,05) a	1,76 (1,28) a	2,18 (0,94) a	2,00 (0,80) a
Belediging	1/5	1,58 (1,03) a	1,36 (0,93) a	2,06 (0,88) a	1,95 (0,74) a
Ongelijke behandeling religie	1/5	1,57 (1,17) a	0,00 (0,00) b	1,99 (1,41) a	1,23 (0,74) b
Groepsdiscriminatie: Turken	1/5	3,17 (1,09) a	3,38 (1,10) a	3,23 (1,18) a	2,92 (0,95) b
Groepsdiscriminatie: moslims	1/5	3,90 (1,29) a	4,00 (1,18) a	3,38 (1,26) a	3,23 (1,03) a
Discriminatie op school	1/5	1,86 (1,07) a	1,62 (1,01) a	2,27 (1,14) a	2,21 (1,04) a
Discriminatie op zoek naar werk	1/5	1,68 (1,07) a	1,82 (1,19) a	2,02 (1,05) a	1,89 (1,02) a
Discriminatie op het werk	1/5	1,77 (1,11) a	1,75 (1,14) a	1,85 (0,91) a	1,76 (0,99) a

	Min/Max	Amsterdam		Berlijn	
		Moslims <i>n</i> = 166	Niet-moslims <i>n</i> = 71	Moslims <i>n</i> = 156	Niet-moslims <i>n</i> = 97
<i>Integratie</i>					
Onderwijs: lager secundair of minder	0/1	25,3% a	31,0% a	41,7% a	16,5% b
Onderwijs: beroepsopleiding	0/1	36,8% a	42,3% a	46,8% a	61,9% b
Onderwijs: hoger secundair en tertiair	0/1	34,9% a	26,8% a	11,5% a	21,7% b
Werkend	0/1	56,6% a	57,8% a	54,5% a	63,9% a
Werkloos	0/1	9,6% a	11,3% a	23,1% a	17,5% a
In opleiding	0/1	20,5% a	12,7% a	7,7% a	9,3% a
Inactief	0/1	13,3% a	15,5% a	14,7% a	9,3% a
Arbeider	0/1	20,2% a	16,9% a	61,7% a	54,0% a
Bediende	0/1	79,8% a	83,1% a	38,3% a	46,0% a
Taalbeheersing (Nederlands/ Duits)	1/6	5,20 (0,85) a	5,35 (0,88) a	4,39 (1,03) a	5,13 (1,07) b
Turkse partner	0/1	44,6% a	32,4% a	87,5% a	61,2% b
Leeftijd	18/35	24,57 (4,29) a	24,34 (4,37) a	25,9 (5,46) a	26,5 (4,98) a
Vrouw	0/1	54,8% a	52,1% a	42,3% a	47,4% a

N.b.: niet beschikbaar, vraag werd niet gesteld aan niet-moslims.

a,b: zelfde letter betekent geen verschil in gemiddelde (t-toets) of percentage (Chi²-toets), ongelijke letters staan voor significant verschil tussen moslims en niet-moslims in dezelfde stad.

Uit tabel 1 komt een aantal verschillen tussen de twee onderzochte steden naar voren. Zo zijn de Turkse respondenten in Amsterdam gemiddeld hoger opgeleid of volgen zij vaker nog een opleiding. In termen van arbeidsparticipatie zijn de verschillen tussen de steden echter kleiner, hoewel de Turkse tweede generatie in Berlijn vaker werkloos is. Ook hebben Turkse respondenten in de Duitse hoofdstad een lagere beroepsstatus dan hun tegenhangers in Amsterdam. Ten slotte valt op dat een grote meerderheid van de Turkse tweede generatie in Berlijn een partner heeft die ook van Turkse herkomst is, terwijl dit in Amsterdam voor minder dan de helft geldt. Dit geeft wederom aan dat de Turkse respondenten in Amsterdam een vrij moderne groep vormen.

Resultaten en discussie

Wie noemt zich wel of niet moslim?

Van de 237 Turkse respondenten in Amsterdam geven er 166 aan (een vorm van) de islam aan te hangen, in Berlijn zijn dit 156 van de 253 respondenten. Of men zich wel of niet als moslim beschouwt, wordt in Amsterdam niet goed voorspeld door indicatoren van sociaaleconomische en sociaal-culturele integratie (zie Tabel 2). Het opleidingsniveau blijkt geen rol te spelen, maar respondenten die werken of een opleiding volgen noemen zichzelf vaker moslim, net als degenen die een Turkse partner hebben. In Berlijn wordt meer

variantie verklaard door de integratievariabelen, met name het opleidingsniveau en de beheersing van de Duitse taal. Respondenten die hoger opgeleid zijn en het Duits beter beheersen, noemen zichzelf minder vaak religieus en aanhanger van de islam. Hieruit blijkt een sterke samenhang tussen integratie en religiositeit onder de Turkse tweede generatie in Berlijn: naarmate zij meer geïntegreerd zijn, zijn zij minder vaak aanhanger van de islam. In Amsterdam is het verband zwakker en, met uitzondering van het effect van een Turkse partner, juist omgekeerd van aard: degenen die actief meedoen op de arbeidsmarkt en in het onderwijs noemen zichzelf vaker moslim dan economisch inactieve en werkloze respondenten.

Tabel 2 Logistische regressie van categorisering als moslim onder de Turkse tweede generatie in Amsterdam en Berlijn

	Amsterdam	Berlijn
	Exp (B)	Exp (B)
Constante	6,391 (n.s.)	83,388 ***
Vrouw	1,021 (n.s.)	0,761 (n.s.)
Leeftijd	0,972 (n.s.)	0,981 (n.s.)
Opleiding: lager secundair of minder	Ref,	Ref,
Opleiding: beroepsopleiding	0,415 °	0,444 *
Opleiding: hoger secundair en tertiair	0,952 (n.s.)	0,308 *
Werkend	3,912 *	0,883 (n.s.)
Werkloos	2,357 (n.s.)	0,760 (n.s.)
In opleiding	10,715 **	1,548 (n.s.)
Inactief	Ref,	Ref,
Arbeider	0,685 (n.s.)	0,921 (n.s.)
Bediende	Ref,	Ref,
Taalbeheersing (Nederlands/Duits)	0,815 (n.s.)	0,567 ***
Turkse partner	4,131 **	1,362 (n.s.)
N	237	253
Cox & Snell's R ²	0,095	0,145

*** = $p < 0,001$, ** = $p < 0,01$, * = $p < 0,05$, ° $p < 0,10$

Verbanden tussen integratie en dimensies van religiositeit

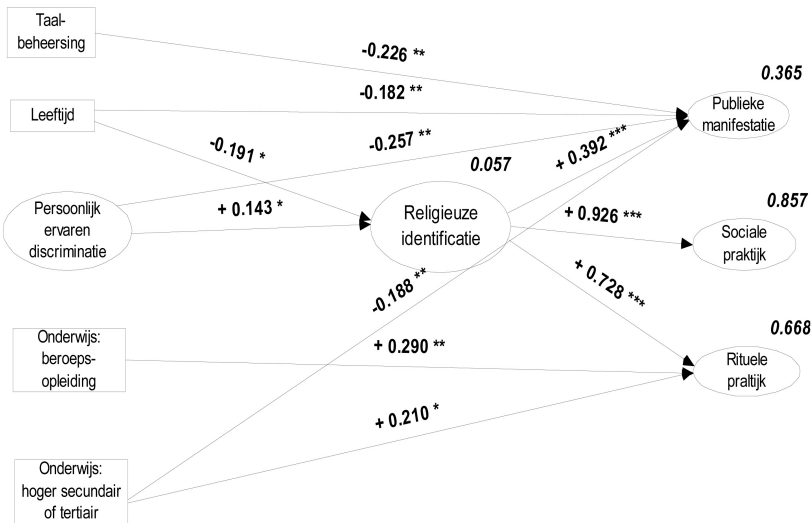
In de tweede stap is voor enkel de islamitische respondenten gekeken naar de verbanden tussen de indicatoren van integratie en discriminatie aan de ene kant en de dimensies van religiositeit aan de andere kant.⁶ Daartoe is eerst voor iedere indicator van integratie nagegaan of er een statistisch significant verband bestaat met een van de dimensies van religiositeit. Variabelen die geen enkele significante relatie met een van de religievariabelen hadden, bijvoorbeeld ervaren discriminatie in het sociaaleconomisch domein, zijn niet opgenomen in het uiteindelijke model. Vervolgens is onderzocht of de effecten van integratie en discriminatie op de dimensies van religiositeit verlopen via religieuze identificatie, met andere woorden of identificatie een mediator is tussen structurele integratie en discriminatie enerzijds en religieuze praktijk en pu-

blieke manifestatie anderzijds. Men zou immers kunnen redeneren dat het praktiseren van de islam en het willen veroveren van een plek in het publieke domein voor deze godsdienst een rechtstreeks gevolg zijn van het omarmen van de moslimidentiteit. Ook kan religieuze identificatie als voorwaarde worden beschouwd voor religieuze praktijk en het maken van claims in het publieke domein.

De analyse heeft voor de twee steden verschillende modellen opgeleverd die zijn weergegeven in de figuren 1 (Amsterdam) en 2 (Berlijn). In beide steden worden religieus gedrag en de publieke manifestatie van de islam significant voorspeld door religieuze identificatie. Het verband tussen identificatie met de islam en het voorstaan van een meer uitgesproken rol van deze religie in het publieke domein is in Berlijn echter aanzienlijk sterker dan in Amsterdam.⁷ In Amsterdam hangen religieuze identificatie en geloofspraktijk minder sterk samen met de wens naar een plek voor de islam in het publieke domein. Het omarmen van de moslimidentiteit en het uitoefenen van het geloof staan in Amsterdam in zekere zin los van het maken van claims omtrent de publieke positie van de islam, terwijl dergelijke claims in Berlijn een vast onderdeel vormen van het moslim-zijn. In Amsterdam wordt dus een complexer model van religiositeit onder de Turkse tweede generatie gevonden dan in Berlijn.

Figuur 1: Structureel model van religiositeit onder de Turkse tweede generatie in Amsterdam (n = 166, alleen moslims).

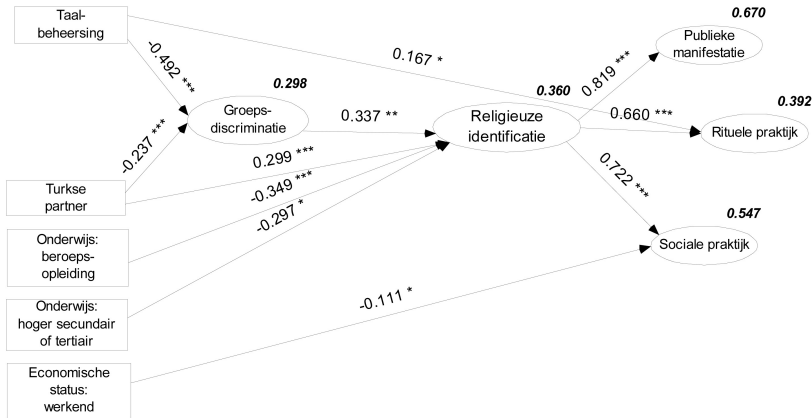
De paden tonen de gestandaardiseerde coëfficiënten en het bijbehorende significantieniveau, cursief getallen tonen de verklaarde variantie van latente variabelen.



Model fit: $\chi^2 = 298,553$, $df = 160$, $\chi^2 / df = 1,866$, CFI = 0,760, RMSEA = 0,072.
 * = $p < 0,05$, ** = $p < 0,01$, *** = $p < 0,001$

Figuur 2: Structureel model van religiositeit onder de Turkse tweede generatie in Berlijn (n = 156, alleen moslims).

De paden tonen de gestandaardiseerde coëfficiënten (B's) en het bijbehorende significantieniveau, cursief weergegeven getallen tonen de verklaarde variantie van latente variabelen.



Model fit: $\chi^2 = 305.423$, $df = 135$, $\chi^2/df = 2.262$, CFI = 0.863, RMSEA = 0.090.

* = $p < .05$, ** = $p < .01$, *** = $p < .001$

Minder religiositeit door assimilatie en secularisering?

De hypothese van assimilatie en secularisering (H1) voorspelt lagere religiositeit onder individuen met een hogere opleiding, een betere arbeidsmarktpositie, een betere beheersing van de taal van het vestigingsland en een gemengde partnerrelatie (in tegenstelling tot een huwelijk binnen de etnische groep). De gevonden resultaten in Berlijn zijn voor een groot deel in lijn met deze verwachting, maar in Amsterdam is dat slechts ten dele het geval. Het onderwijsniveau heeft een grote invloed, maar deze verloopt in de twee steden in tegenovergestelde richting. In Berlijn gaat, zoals verwacht, een hogere opleiding samen met een lager niveau van religieuze identificatie en de daaraan gekoppelde religieuze praktijken en publieke manifestatie – eerder zagen we al dat hoger opgeleiden zichzelf minder vaak moslim noemen. Hoger opgeleide Turken van de tweede generatie zijn in Berlijn dus in alle opzichten minder religieus dan hun lager opgeleide stadsgenoten. In Amsterdam gaat een hogere opleiding echter samen met hogere religiositeit in de vorm van grotere deelname aan het dagelijks gebed en moskeebezoek. Tegelijkertijd ondersteunen de hoogst opgeleide respondenten de manifestatie van de islam in het publieke domein minder. Het niveau van religieuze identificatie, het praktiseren van de ramadan en het naleven van voedselvoorschriften hangen niet samen met het opleidingsniveau van de Turkse tweede generatie in Amsterdam.

De positie op de arbeidsmarkt blijkt in beide steden nauwelijks een rol te spelen, met uitzondering van de bevinding dat in Berlijn werkende respondenten een lager niveau van sociale geloofspraktijk vertonen dan niet-werkende

respondenten. Betere beheersing van de Nederlandse taal is direct gerelateerd aan minder steun voor de publieke manifestatie van de islam, maar heeft geen effecten op andere dimensies van religiositeit onder de Turkse tweede generatie in Amsterdam. In Berlijn gaat een betere beheersing van het Duits samen met lagere religiositeit (indirect negatief effect van taalbeheersing via groepsdiscriminatie op religieuze identificatie en daaraan verbonden dimensies), maar dit effect is minder sterk voor de rituele geloofspraktijk (vanwege het directe positieve effect van taalbeheersing op rituele praktijk). Het hebben van een partner van Turkse herkomst, ten slotte, gaat in Berlijn samen met een versterkte religiositeit en een verzwakt reactief pad naar religiositeit. Onder de islamitische respondenten van de Turkse tweede generatie in Amsterdam heeft de etniciteit van de partner geen effect meer op de religiositeit, maar de logistische regressie liet zien dat respondenten met een Turkse partner zichzelf vaker moslim noemen.

Met betrekking tot de effecten van sociaaleconomische en sociaal-culturele integratie laten de resultaten in Amsterdam dus een complexer beeld zien dan in Berlijn. In Berlijn laten zich de bevindingen met betrekking tot de effecten van onderwijs, arbeidsmarktdeelname, taalbeheersing en partnerherkomst samenvatten tot een simpele conclusie: integratie gaat samen met verminderde religiositeit in al haar dimensies. De resultaten uit Berlijn verlenen dus empirische steun aan de assimilatie- of seculariseringshypothese.

In Amsterdam gaat de seculariseringshypothese vooral op met betrekking tot de publieke manifestatie van de islam. Ook met betrekking tot de etnische achtergrond van de partner wordt een negatief verband tussen integratie en religiositeit gevonden: respondenten die een Turkse partner hebben, hangen vaker de islam aan. In tegenspraak met de seculariseringshypothese gaat een hogere opleiding hier samen met een grotere deelname aan rituele geloofspraktijken. Ook hangen leden van de Turkse tweede generatie die actief zijn op de arbeidsmarkt of nog een opleiding volgen vaker de islam aan.

De hypothese van 'reactieve religiositeit'

In beide steden krijgt het idee van 'reactieve religiositeit' (H2) onder de Turkse tweede generatie enige empirische steun. Ervaringen van discriminatie gaan samen met een hoger niveau van identificatie met de islam, wat wederom samenhangt met een versterkte geloofspraktijk. In Berlijn is dit ook verbonden met een wens naar een sterkere rol van de islam in de politiek en het publieke domein. In Amsterdam daarentegen heffen het directe negatieve effect van discriminatie op publieke manifestatie en het indirecte positieve effect via religieuze identificatie elkaar op. Turkse jongvolwassenen in Amsterdam die persoonlijk discriminatie hebben ervaren vanwege hun herkomst of achtergrond, of respondenten in Berlijn die meer discriminatie tegen Turken en moslims ervaren, zijn dus in sterkere mate religieus. Het niveau van de ervaren discriminatie blijkt overigens niet gerelateerd aan de integratie van de respondenten: mogelijke verbanden tussen de integratievariabelen met persoonlijk ervaren en groepsdiscriminatie zijn onderzocht, maar er zijn geen significante verbanden gevonden. Aangezien ervaren discriminatie in het sociaaleconomi-

sche domein evenmin een rol blijkt te spelen, is de gevonden reactieve religiositeit vooral een antwoord op symbolische achterstelling. Het zijn de positie van de groepen waartoe men behoort en ongelijke behandeling wegens herkomst die het verschil maken, niet een ervaren achterstelling in het sociaal-economische domein.

Het reactieve pad naar religiositeit is in Berlijn zwakker voor respondenten die het Duits beter beheersen en die een Turkse partner hebben. Het laatste toont dat islamitische religiositeit onder jonge Berlijnse Turken niet alleen een reactie op ervaren afwijzing vanuit de meerderheidssamenleving is. De keuze voor een partner van Turkse herkomst kan een teken zijn van sterke betrokkenheid bij de Turkse gemeenschap. Volgens deze redenering is inbedding in een etnische gemeenschap een alternatief pad naar versterkte religiositeit dat individuen minder vatbaar maakt voor de effecten van ervaren groepsdiscriminatie op religiositeit (zie hiervoor ook Güngör et al., in voorbereiding).

Symbolische religiositeit onder de Turkse tweede generatie?

De notie van symbolische religiositeit (H3) vindt weinig empirische steun onder de Turkse tweede generatie in Amsterdam en Berlijn. Jonge Amsterdamse en Berlijnse Turken die veel waarde hechten aan de moslimidentiteit nemen in grote mate deel aan zowel sociale als rituele geloofspraktijken. Als de islam louter symbolische betekenis zou hebben, zouden we minder sterke of geen verbanden zien tussen identificatie met en praktiseren van de islam. In Berlijn heeft identificatie met de islam bovendien gevolgen voor de politieke attitudes van de Turkse tweede generatie. Naarmate zij de moslimidentiteit belangrijker vinden, zijn zij vaker voorstander van een sterke invloed van de islam op de politiek en een duidelijke zichtbaarheid van de islam in het publieke domein. In beide steden wordt dus de islam ook in de tweede generatie nog in sterke mate gepraktiseerd en verwordt het geloof niet tot een louter symbolische identiteit zonder concrete gevolgen voor gedrag.

De rol van institutionele verschillen

De gevonden verschillen tussen de resultaten in de twee steden zijn in lijn met de vierde hypothese aangaande de effecten van de nationale institutionele context (H4). De vanuit de overheid verleende steun aan islamitische organisaties geeft aan moslims in Nederland het signaal dat het naleven van hun religie niet principieel op gespannen voet staat met een volwaardige integratie in de Nederlandse samenleving. Een versterkte rol van de islam in de politiek stuit in Nederland echter wel op weerstand vanuit de meerderheidsbevolking. Respondenten met een hogere opleiding en betere beheersing van het Nederlands zijn in mindere mate voorstander van politieke claims die in conflict staan met wat de meerderheidssamenleving bereid is te accepteren.⁸ Men zou kunnen zeggen dat beter geïntegreerde Turkse moslims in Amsterdam een model van religiositeit omarmen dat niet problematisch is in de ogen van de Nederlandse meerderheidsbevolking. Zij hechten grote waarde aan hun moslimidentiteit en praktiseren hun geloof ook, maar deïnen terug voor een

benadrukking van de islam op het gebied van politiek en in het publieke domein.

Onder de Turkse tweede generatie in Berlijn wordt daarentegen een dergelijke differentiatie van religiositeit tussen publiek en privédomein niet gevonden. Moslim-zijn betekent voor deze minderheidsgroep een sterke identificatie met de islam, het praktiseren van dit geloof én het steunen van een sterke politieke en maatschappelijke rol van de islam. Het verschil met Amsterdam zou ermee te maken kunnen hebben dat de Duitse overheid geen enkele steun verleent aan welke vorm van islamitische religiositeit dan ook. Zowel door overheidsinstellingen als door de meerderheidsbevolking worden publieke uitingen en privé-uitingen van islamitische religiositeit beide even argwanend bekeken. In een dergelijke situatie moet het niet verbazen dat degenen die meer geïntegreerd zijn in alle opzichten minder religieus zijn. Tegelijk gaat in Berlijn maatschappelijke uitsluiting of een gebrekkige integratie niet alleen samen met grotere religiositeit in het privédomein, maar ook met meer radicale politieke claims.

De invloed van verschillende institutionele benaderingen van de islam op de vormen van religiositeit van de Turkse tweede generatie kan op basis van dit onderzoek echter niet worden gekwantificeerd. Hiervoor is een multilevel analyse in een groot aantal nationale contexten en een operationalisering van institutionele contexten in termen van variabelen op het landenniveau noodzakelijk.⁹ In het licht van de vergelijkbare selectiviteit van de Turkse migratie in Nederland en Duitsland, die we ook terugvinden in de TIES-data, is het echter niet waarschijnlijk dat de gevonden verschillen veroorzaakt zijn door verschillende ‘soorten’ Turkse migranten in de twee steden. De lage respons kan de gevonden resultaten mogelijk beïnvloeden. Het is echter niet aannemelijk dat het zwakkere verband tussen integratie en religiositeit in Amsterdam wordt veroorzaakt door het feit dat in deze stad vooral beter geïntegreerde leden van de Turkse tweede generatie hebben meegedaan aan het TIES-onderzoek. Een sterk negatief verband tussen integratie en religiositeit zou immers alleen zichtbaar worden als niet geïnterviewde minder goed geïntegreerde jonge Turken in veel sterkere mate religieus zouden zijn dan de geïnterviewden. Dit is niet waarschijnlijk met het oog op het nogal hoge niveau van religieuze identificatie en praktijk dat we vinden onder de Amsterdamse respondenten.

Ten slotte dienen enkele beperkingen van dit onderzoek besproken te worden. Het onderzoek is beperkt tot de twee hoofdsteden en niet gebaseerd op nationale steekproeven. Zeker in het Duitse federale systeem zullen er verschillen zijn tussen steden en regio's die de samenhang van integratie en islamitische religiositeit kunnen beïnvloeden. Bijvoorbeeld kunnen de Duitse deelstaten eigen regels opstellen voor het gebruik van religieuze symbolen, zoals de hoofddoek, door ambtenaren en medewerkers in de publieke sector (zie de bijdrage van Lettinga in dit nummer). Maar ook in Nederland kan niet zonder meer ervan worden uitgegaan dat de situatie in Amsterdam de landelijke situatie weerspiegelt. Koopmans (2004; Koopmans & Statham, 1999) heeft echter laten zien dat de variatie tussen steden binnen een land – hoewel niet te verwaarlozen – ondergeschikt is aan de grotere variatie tussen landen

als het gaat om de manier waarop immigranten deelnemen aan het publieke debat.

Omdat de voor dit artikel geanalyseerde data een cross-sectie zijn, kan de causale samenhang tussen integratie en religiositeit niet met zekerheid worden bepaald. Het is dus niet bekend of integratie leidt tot minder religiositeit, of dat omgekeerd een hoge mate van religiositeit een betere integratie van de Turkse tweede generatie in de weg staat. De resultaten uit Amsterdam laten echter zien dat een geslaagde integratie, tenminste op het gebied van onderwijs, kan samengaan met een sterke mate van islamitische religiositeit. Het aanhangen en het praktiseren van de islam staan dus niet per se op gespannen voet met een geslaagde integratie. De oorzaak van tekortschietende integratie van de Turkse tweede generatie moet dus niet gezocht worden in de islamitische religie als enige factor. Ook met betrekking tot het verband tussen ervaren discriminatie en religiositeit zou men een omgekeerde causale ordening kunnen beargumenteren, zodat personen die zich sterker religieus identificeren meer discriminatie tegen moslims waarnemen. Ander onderzoek op basis van de TIES-data toont echter aan dat er meer empirische steun is voor een reactief verband tussen ervaren discriminatie en religiositeit (zie Fleischmann et al., in voorbereiding, voor een theoretische benadering en empirische onderbouwing van dit argument).

Conclusie

De gevonden verschillen tussen Amsterdam en Berlijn zijn in lijn met de verwachtingen op basis van de verschillende institutionalisering van de islam in Nederland en Duitsland. De bevindingen kunnen bovendien worden gekoppeld aan een verschillend politiek klimaat in de twee landen, waarbij de toon van het debat waar het om de islam gaat in Nederland een stuk feller is dan in Duitsland. Toch kan een conclusie omtrent contextuele effecten hier enkel tentatief zijn, aangezien de gevonden verschillen ook veroorzaakt kunnen zijn door andere, niet onderzochte verschillen tussen de twee landen en steden. Verder onderzoek in een groter aantal steden binnen deze twee landen, of over een groter aantal landen heen is nodig om na te gaan in hoeverre de redenering over contextuele effecten stand houdt. Is het een algemeen geldige uitspraak dat verschillende vormen van religiositeit bij de tweede generatie en differentiële verbanden met integratie samenhangen met de manier waarop de meerderheidssamenleving de islam als minderheidsreligie benadert? De hier gepresenteerde analyse suggereert dat het van belang is hoe de meerderheidssamenleving omgaat met de islam als minderheidsreligie. Staat zij toe dat minderheden een niet-christelijke godsdienst aanhangen en praktiseren, of keurt zij (niet-christelijke) religiositeit in het geheel af? De gevonden verschillen tussen Amsterdam en Berlijn suggereren dat een afwijzende houding ten opzichte van islamitische religiositeit, zoals in Duitsland, samengaat met een ongedifferentieerde vorm van religiositeit onder de Turkse tweede generatie. Daarin gaat het privé naleven van de islamitische godsdienst gepaard met een sterke wens naar publieke manifestatie van dit geloof. De ongedifferentieerde

afwijzing van islamitische religiositeit werkt daarmee het maken van meer radicale politieke claims omtrent de positie van de islam in de hand. Waar het uitoefenen van een minderheids geloof zoals in Nederland niet alleen wordt geduld, maar zelfs van overheidswege wordt bevorderd, staat de uitoefening van de islam een goede maatschappelijke positie niet in de weg. Tegelijk klinkt in een dergelijke situatie de roep naar een sterke politieke invloed van de islam onder de Turkse tweede generatie minder luid.

Noten

- * Fenella Fleischmann is als promovenda verbonden aan ERCOMER, Universiteit Utrecht, en aan het Centrum voor Sociale en Culturele Psychologie, KU Leuven. Correspondentie: F.Fleischmann@uu.nl
- 1. De auteur dankt de redactie en de anonieme referenten van Migrantenstudies voor constructieve kritiek op een eerdere versie van dit artikel. Bijzondere dank voor kritische lezing en tekstuele ondersteuning gaat uit naar Karen Phaet, Mieke Maliepaard en Dave Huismans.
- 2. De term ‘Turks’ wordt in dit artikel omwille van leesbaarheid gebruikt als verkorte verwijzing naar de herkomst van de betreffende personen en heeft geen betrekking op de huidige nationaliteit. De term ‘Turkse tweede generatie’ verwijst naar personen die in West-Europa zijn geboren, maar waarvan een of beide ouders in Turkije zijn geboren. Omdat de respondenten van de hier gebruikte TIES-data allen in Nederland of Duitsland zijn geboren, hebben zij merendeels de Nederlandse of Duitse nationaliteit; sommige van hen hebben daarnaast ook nog een Turks paspoort.
- 3. Turkse vrouwen die met een niet-Turkse partner getrouwd zijn en diens naam hebben aangenomen, vallen daardoor buiten de steekproef.
- 4. De filtervraag is in beide steden anders geformuleerd. Waar in Nederland wordt gevraagd ‘Heeft u op dit moment een religie?’ luidt de vraag in de Duitse vragenlijst (letterlijk vertaald) ‘Bent u op dit moment religieus?’ Deze afwijkende vraagstelling leidt wellicht tot een grotere selectiviteit van islamitische respondenten in Berlijn, omdat weinig religieuze moslims mogelijk buiten de boot vallen.
- 5. Omdat het moskeebezoek sterk verschilt tussen mannen en vrouwen, is in de sem-modellen een direct effect van geslacht op het moskee-item toegevoegd. Een alternatief zou zijn om de modellen voor mannen en vrouwen apart te schatten. Dit levert vergelijkbare resultaten op, maar doordat het al lage aantal respondenten per stad ook nog eens in twee groepen wordt verdeeld, zijn een aantal effecten dan niet meer significant.
- 6. Alleen respondenten die zichzelf moslim noemen zijn meegenomen in deze stap van de analyse. Als de analyse wordt herhaald met alle respondenten, waarbij de niet-religieuze respondenten een 0 krijgen toegewezen op alle religievariabelen, blijven de resultaten grotendeels hetzelfde. Met andere woorden, de gevonden verbanden tussen variabelen blijven significant, in dezelfde richting en van vergelijkbare grootte en ook de ‘model fit’ verandert nauwelijks. Als ook de niet-religieuze respondenten worden meegenomen, is in Amsterdam het effect van ervaren discriminatie op religieuze identificatie niet meer significant op het 0,05 niveau, maar de verklaarde variantie van religieuze identificatie gaat omhoog in vergelijking met een model met alleen religieuze respondenten. In Berlijn is de verklaarde variantie van religieuze identificatie, rituele en sociale praktijk groter als ook de niet-religieuze respondenten worden meegenomen.
- 7. Met behulp van een multi-groepanalyse is nagegaan of de gevonden verbanden tussen de dimensies van religiositeit en de integratievariabelen significant verschillen tussen de twee steden. Dit blijkt het geval te zijn: als de verbanden gelijk worden gesteld in de twee steden, wordt de model fit significant slechter (resultaten op aanvraag beschikbaar).
- 8. Met betrekking tot de items die gebruikt zijn voor de schaal van publieke manifestatie, zou men kunnen zeggen dat het item over vertegenwoordiging van de islam wel past in het

Nederlandse verzuilingsmodel, terwijl de andere twee items (islam als ultieme politieke autoriteit en het verplicht dragen van hoofddoeken) minder geaccepteerd worden door de meerderheidsbevolking. Daarom is het model herschat zonder het eerste item en dit leidt tot dezelfde resultaten (beschikbaar op aanvraag bij de auteur). Dit mag niet verbazen in het licht van de hoge correlaties van deze drie items en het feit dat zij samen een betrouwbare schaal vormen.

9. Met een statistische toets in een multi-groepanalyse kan weliswaar worden aangetoond dat bepaalde verbanden verschillen tussen de twee steden, maar daarmee is nog niet gezegd dat deze verschillen ook worden veroorzaakt door landenverschillen in de institutionele benadering van de islam. Immers kunnen gevonden verschillen tussen worden veroorzaakt door veel factoren waarvan de institutionalisering van de islam er slechts één is.

Literatuur

- Allen, C. & Nielsen, J.S. (2002). *Summary report on Islamophobia in the EU after September 11 2001*. Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- Bloemraad, I. (2006). Becoming a citizen in the United States and Canada: Structured mobilization and immigrant political incorporation. *Social Forces*, 85(2), 667-695.
- Casanova, J. (2003). Beyond European and American exceptionalisms: towards a global perspective. In: G. Davie, P. Heelas & L. Woodhead (red.), *Predicting religion. Christian, secular and alternative futures*. (pp. 17-29). Aldershot: Ashgate.
- Dagevos, J., Euwals, R., Gijsberts, M. & Roodenburg, H. (2006). *Turken in Nederland en Duitsland. De arbeidsmarktpositie vergeleken*. The Hague: SCP/CPB.
- Dagevos, J., Gijsberts, M., Kappelhof, J. & Vervoort, M. (2007). *Survey Integratie Minderheden 2006*. The Hague: SCP.
- De Wit, T.D. & Koopmans, R. (2005). The integration of ethnic minorities into political culture: The Netherlands, Germany and Great Britain compared. *Acta Politica*, 40, 50-73.
- Diehl, C. & Koenig, M. (2009). Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: ein Befund und einige Erklärungsversuche. *Zeitschrift für Soziologie*, 38(4), 300-319.
- Doomernik, J. (1995). The institutionalization of Turkish Islam in Germany and the Netherlands: a comparison. *Ethnic and Racial Studies*, 18(1), 46-63.
- Fetzer, J.S. & Soper, J. C. (2005). *Muslims and the state in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fleischmann, F. & Phalet, K. (in voorbereiding). The integration of Muslims in Western Europe. In: M. Verkuyten (red.), *Racial and Ethnic Minority Studies in Europe and the United States*. Aldershot: Ashgate.
- Fleischmann, F., Phalet, K. & Klein, O. (in voorbereiding). Politicisation of Muslim identity among the Turkish and Moroccan second generation in Europe: the role of injustice and religious identification in different intergroup contexts.
- Gans, H.J. (1994). Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: towards a comparison of ethnic and religious acculturation. *Ethnic and Racial Studies*, 17(4), 577-592.
- Gordon, M.M. (1978 [1964]). *Assimilation in American Life: The role of race, religion and national origins*. New York: Oxford University Press.
- Gorski, P.S. & Altinordu, A. (2008). After secularisation? *Annual Review of Sociology*, 34, 55-85.
- Groenewold, G. (2008). Appendix: Sample design, TIES survey implementation and evaluation. In: M. Crul & L. Heering (red.), *The Position of the Turkish and Moroccan Second Generation in Amsterdam and Rotterdam. The TIES study in the Netherlands*. (pp. 169-179). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Güngör, D., Fleischmann, F. & Phalet, K. (in voorbereiding). Religious attachment, belief, and practice among Turkish- and Moroccan-Belgian Muslims: intergenerational continuity and acculturative change. *Journal of Cross-Cultural Psychology*.
- Jetten, J., Branscombe, N. R., Schmitt, M. T. & Spears, R. (2001). Rebels with a Cause. Group Identification as a Response to Perceived Discrimination from the Mainstream. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27, 1204-1213.

- Jonker, G. (2002). Muslim Emancipation? Germany's struggle over religious pluralism. In: W.A.R. Shadid & S. Van Koningsveld (red.), *Religious freedom and the neutrality of the state: The position of Islam in the European Union* (pp. 36-51). Leuven: Peeters.
- Koenig, M. (2007). Europeanising the governance of religious diversity: An institutionalist account of Muslim struggles for public recognition. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(6), 911-932.
- Koopmans, R. (2004). Migrant mobilisation and political opportunities: variation among German cities and a comparison with the United Kingdom and the Netherlands. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(3), 449-470.
- Koopmans, R. (2005). The missing link between structure and agency: outline of an evolutionary approach to social movements. *Mobilization*, 10(1), 19-33.
- Koopmans, R., & Statham, P. (1999). Challenging the liberal nation-state? Postnationalism, multiculturalism, and the collective claims making of migrants and ethnic minorities in Britain and Germany. *American Journal of Sociology*, 105(3), 652-696.
- Koopmans, R., Statham, P., Giugni, M. & Passy, F. (2005). *Contested citizenship. Immigration and cultural diversity in Europe*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Maliepaard, M., Lubbers, M. & Gijsberts, M. (2009). Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation. A study among Muslim minorities in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies*.
- Phalet, K., Fleischmann, F. & Stoijcic, S. (in voorbereiding). Ways of being Muslim: religious identities of second-generation Turkish Muslims in seven European cities. *Journal of Ethnic and Migration Studies*.
- Phalet, K., Gijsberts, M. & Hagendoorn, L. (2008). Migration and religion: Testing the Secularisation thesis among Turkish and Moroccan Muslims in the Netherlands 1998-2005. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*.
- Phalet, K., & Ter Wal, J. (red.). (2004). *Muslim in Nederland*. The Hague: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Phalet, K., Van Lotringen, C. & Entzinger, H. (2000). *Islam in de multiculturele samenleving. Opvattingen van jongeren in Rotterdam*. Utrecht: European Research Centre on Migration and Ethnic Relations.
- Portes, A. & Rumbaut, R.G. (2001). *Legacies. The story of the immigrant second generation*. Berkeley: University of California Press.
- Rath, J., Penninx, R., Groenendijk, K. & Meijer, A. (1996). *Nederland en zijn islam. Een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Sniderman, P.M. & Hagendoorn, L. (2007). *When ways of life collide. Multiculturalism and its discontents in the Netherlands*. Princeton: Princeton University Press.
- Sniderman, P.M., Hagendoorn, L. & Prior, M. (2003). De moeizame acceptatie van moslims in Nederland. *Mens en Maatschappij*, 78(3), 199-217.
- Soper, J.C. & Fetzer, J.S. (2007). Religious institutions, Church-State history and Muslim mobilisation in Britain, France and Germany. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(6), 933-944.
- Spuler-Stegemann, U. (1998). *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder miteinander?* Freiburg: Herder.
- Statham, P., Koopmans, R., Giugni, M. & Passy, F. (2005). Resilient or adaptable Islam? Multiculturalism, religion and migrants' claims-making for group demands in Britain, the Netherlands and France. *Ethnicities*, 5(4), 427-549.
- Tubergen, F. Van (2003). Religieuze participatie en geloof van immigranten in Nederland. Nieuwe toetsingen van oude theorieën. *Mens en Maatschappij*, 78(4), 331-354.
- Vandezande, V., Swyngedouw, M. & Phalet, K. (2009). *Dimensions and predictors of personal experiences of discrimination: Turkish and Moroccan second generation and Belgians in diverse urban neighbourhoods in Antwerp*. Paper presented at the TIES Academic Conference.
- Waardenburg, J.D.J. (2001). *Institutionele vormgevingen van de islam in Nederland gezien in Europees perspectief*. Den Haag: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid.
- Warner, R.S. & Wittner, J.G. (red.). (1998). *Gatherings in diaspora: religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.