

Wie definieren islamische Dachverbände Integration? Ein deutsch-niederländischer Vergleich

Matthias Kortmann

Das zivilgesellschaftliche Engagement von Migranten¹ wird in der politischen und wissenschaftlichen Debatte nach wie vor insbesondere unter integrationspolitischen Erwägungen betrachtet. Im Zentrum steht dabei die Fragestellung, inwiefern und unter welchen Voraussetzungen Migrantenselbstorganisationen (MSO) in der Lage sind, die Integration ihrer Mitglieder bzw. Klientel in die Aufnahmegesellschaften zu fördern. In der Debatte fällt jedoch nicht nur auf, dass die Definition dessen, was unter einer erfolgreichen Integration zu verstehen ist, umstritten ist. Das Integrationsverständnis der Migranten selbst bleibt zudem innerhalb der Diskussion weitestgehend unberücksichtigt.

Dieser Beitrag beleuchtet die Diskussion über Partizipation und Integration von (engagierten) Einwanderern daher aus der Sicht von ‚Betroffenen‘ und nimmt dabei die Perspektive eingewanderter Muslime in den Blick. In einem Bottom-up-Ansatz wird der Frage nachgegangen, wie sich muslimische Dachverbände in der Integrationsdebatte positionieren und wo sie den Islam bzw. die Muslime in der – christlich geprägten – Aufnahmegesellschaft verorten. Dabei finden nicht nur Vertreter unterschiedlicher muslimischer Strömungen Berücksichtigung. Um auch die Rolle nationaler Rahmenbedingungen für das Integrationsverständnis von muslimischen Migranten aufdecken zu können, werden muslimische Repräsentanten aus zwei unterschiedlichen Aufnahmekontexten untersucht: aus Deutschland und den Niederlanden. Die etwaige Einflussnahme dieser Rahmenbedingungen wird dabei durch die Analyse qualitativer Interviews mit Vertretern muslimischer Organisationen sowie eine inhaltsanalytische Untersuchung von Dokumenten dieser Verbände ergründet.

Im Folgenden wird mit dem Konzept der *Political Opportunity Structures* zunächst das dieser Studie zugrunde liegende theoretische Modell vorgestellt (Kap. 1). Anschließend die zu vergleichenden Fälle, also die islamischen Dachverbände in beiden Ländern, behandelt (Kap. 2). Daraufhin werden die empirischen Ergebnisse in Bezug auf das Integrationsverständnis der untersuchten Organisationen dargestellt (Kap. 3) und schlussfolgernd diskutiert (Kap. 4).

1 | Das Konzept der *Political Opportunity Structures*

Das Konzept der *Political Opportunity Structures* wurde insbesondere in Studien entwickelt, die die Entstehung von sozialen Bewegungen untersuchen. Es beschreibt Gelegenheitsstrukturen innerhalb (nationaler) politisch-institutioneller Arrangements für kollektive Aktionsformen und steht damit Ansätzen gegenüber, die die Formierung sozialer Bewegungen anhand von Faktoren zu erklären versuchen, die innerhalb dieser Gruppen zu suchen sind. In seiner Studie „Power in Movement“, in der er die Bedingungen für das Aufkommen sozialer Bewegungen im 20. Jahrhundert analysiert, definiert Sidney Tarrow (1994: 85) *Political Opportunity Structures* als „consistent – but not necessarily formal or permanent – dimensions of the political environment that provide incentives for people to undertake collective action by affecting their expectations for success or failure“.

Inzwischen findet das Modell regelmäßig in Forschungsarbeiten Anwendung, die Unterschiede in der (kollektiven) Partizipation speziell von Migranten in verschiedenen Einwanderungsländern zu erklären versuchen. Irelands (1994) vergleichende Studie „*The Policy Chal-*

lenge of Ethnic Diversity“ über die Migrationspolitik in Frankreich und der Schweiz war eine der ersten Arbeiten, die „ethnic-based participation“ als abhängige Variable definieren und analysieren, inwiefern diese durch „institutional channels“ ausgeweitet oder begrenzt wird (Ireland 1994: 26). Nach Duyvené de Wit und Koopmans (2001, 2005) setzt sich das für die „politisch-kulturelle Integration von ethnischen Minderheiten relevante Set der Opportunitätsstrukturen“ (Duyvené de Wit/Koopmans 2005: 52) dabei sowohl aus individuellen Partizipationsrechten als auch aus kollektiven Gruppenrechten zusammen.

In diesem Zusammenhang werden traditionell Deutschland und die Niederlande einander gegenübergestellt, wobei das Königreich mit seinem tendenziell liberalen Einbürgerungsrecht und seiner Mitsprachegremienstruktur für Einwandererorganisationen als Beispiel für eine günstige Gelegenheitsstruktur dient, während sich Migranten und ihre Organisationen in der Bundesrepublik mit vergleichsweise restriktiven Rahmenbedingungen konfrontiert sehen (Duyvené de Wit/Koopmans 2001). So ist einerseits die Einbürgerungsquote in Deutschland – trotz der Staatsbürgerschaftsreform von 2000 – relativ niedrig und andererseits die politische Mitsprache von Migrantenvertretungen institutionell nur schwach verankert. Demgegenüber sieht das niederländische Gesetz zur Beratung über die Minderheitenpolitik (*Wet Overleg Minderhedenbeleid*, WOM) von 1997 nicht nur regelmäßige Treffen zwischen dem Integrationsministerium und Migrantenselbstorganisationen vor. Die Mitsprachegremien, zu denen sich MSO desselben ethnischen Hintergrundes zusammengeschlossen haben, sind laut WOM darüber hinaus auch berechtigt, staatliche Subventionen zu empfangen.

In den letzten Jahren erfährt das Konzept der *Political Opportunity Structures* eine Ergänzung durch eine religionsrechtliche Komponente, welche vor allem von Fetzer und Soper (2005) in ihrer Studie über das Verhältnis von Muslimen und dem Staat in Großbritan-

nien, Frankreich und Deutschland vorgeschlagen wird. Sie beziehen sich dabei insbesondere auf die Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat und die Möglichkeiten einer neuen Religion wie dem Islam, sich darin zu etablieren. Vor allem in Bezug auf die Frage nach den Optionen *muslimischer* Einwanderer und ihrer Organisationen rücken somit auch die Kontextbedingungen für religiöse Organisationen und Religionsgemeinschaften in den Fokus des Interesses. Dabei ist für Deutschland zu beobachten, dass die im Grundgesetz und im Staatskirchenrecht festgelegten Optionen einer Anerkennung als Religionsgemeinschaft nach Artikel 7 und als Körperschaft des Öffentlichen Rechts nach Artikel 140 des Grundgesetzes eine grundsätzliche Gelegenheitsstruktur auch für islamische Organisationen bietet (Campenhausen/Wall 2006), welche bisher jedoch nur von wenigen Verbänden – in Ansätzen – genutzt werden konnte. Während noch keinem muslimischen Verband die Anerkennung als Körperschaft des Öffentlichen Rechts gelungen ist, ist der Verband der alevitischen Minderheit AABF seit 2008 in verschiedenen Bundesländern zumindest als Religionsgemeinschaft nach Artikel 7 anerkannt worden und hat somit die Berechtigung erlangt, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen anzubieten (Kiefer 2006). Die bisher verweigerte Anerkennung einer islamischen Organisation als Körperschaft wird dabei vor allem mit Zweifeln an deren Repräsentativität unter den Muslimen in Deutschland begründet.

Ein solches System der Anerkennung von Religionsgemeinschaften existiert dagegen in den Niederlanden nicht, wo stattdessen stärker auf eine Trennung von Religion und Staat Wert gelegt wird. Verstärkt wird diese Tendenz durch die beschleunigte Entkirchlichung der letzten Jahrzehnte, aufgrund derer in den Niederlanden heute ein besonders großer Anteil konfessionsloser Personen besteht und die Kirchen einen Bedeutungsverlust im öffentlichen Raum zu verzeichnen haben (Rath 2005: 32).

2 | Islamische Dachverbände in Deutschland und den Niederlanden

Mit den beiden Untersuchungsstaaten ‚Deutschland‘ und ‚die Niederlande‘ wurden zwei Vergleichsländer ausgewählt, in denen sich der Kontext für muslimische Migranten also durch eine gewisse Heterogenität auszeichnet. Gleichzeitig kann von einer sehr ähnlichen Zusammensetzung der muslimischen Migrationsbevölkerung vor allem mit türkischem Hintergrund gesprochen werden, welche in beiden Ländern die größte Einwanderungsgruppe darstellen. Dieses wird vor allem mit Blick auf die türkisch-islamischen Verbandslandschaften deutlich, welche sich in Deutschland und den Niederlanden fast spiegelbildlich darstellt. Der Fokus dieser Studie liegt daher vor allem auf Muslimen der unterschiedlichen türkisch-islamischen Strömungen, zu denen die Anhänger der Verbände des türkischen Religionsministeriums Diyanet Isleri Bakanligi², die Anhänger der Milli-Görüs-Bewegung³ und der so genannten Süleymancilar-Bewegung⁴ sowie die Aleviten⁵ gehören.

Das türkische Religionsministerium Diyanet wurde 1946 in der Türkei gegründet, um die Einhaltung des offiziellen laizistischen, sunnitischen Islamverständnisses zu gewährleisten. In den 1980er Jahren wurden in europäischen Einwanderungsländern mit türkischstämmigem Bevölkerungsanteil Ableger der Behörde gegründet (vgl. Riexinger 2005). Die Diyanet-Organisationen in Deutschland und den Niederlanden bilden in beiden Ländern die weitaus größten türkisch-islamischen Verbände (vgl. Heelsum 2004: 25). Mit den Milli-Görüs- bzw. Süleymancilar-Bewegungen existieren zwei weitere sunnitische Strömungen, die jedoch in Opposition zum türkischen Laizismus stehen. Die in den 1970er Jahren entstandene Milli-Görüs-Bewegung geht auf Necmettin Erbakan zurück, der zwischen 1995 und 1997 bis zum Verbot seiner Wohlfahrtspartei türkischer Ministerpräsident war. Heute steht sie der Partei für Rechtschaffenheit und Entwicklung (AKP) des türkischen Ministerpräsidenten Recep Tayyip

Erdogan nahe (vgl. Spuler-Stegemann 2002). Der deutsche Ableger wurde 1976, die beiden niederländischen Zweige 1981 bzw. 1997 ins Leben gerufen.

Die vor allem als mystisch beschriebene „sunnitisch-hanefitische Erneuerungsbewegung“ (Halm/Sauer 2005) der Süleymancilar entstand bereits in den 1920er Jahren und geht auf den islamischen Rechtsgelehrten Süleyman Hilmi Tuhan (1888-1959) zurück. Ihre Organisationszweige in Deutschland und den Niederlanden, die bereits zu Beginn der 1970er Jahre gegründet wurden, bilden in beiden Ländern die ältesten türkisch-islamischen Verbandsbildungen (Jonker 2002). Das zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert entstandene Alevitentum, das sowohl schiitische, vorislamische als auch buddhistische Elemente enthält, unterscheidet sich in zentralen Punkten vom Islam sunnitischer oder schiitischer Prägung. Bei Sunniten und Schiiten, aber auch unter den Aleviten selbst ist eine Zugehörigkeit zum Islam daher umstritten (Aksünger 2011). In Deutschland und den Niederlanden sind erst in den 1990er Jahren Verbände der Aleviten entstanden, die sich in der Vergangenheit eher in sozialdemokratischen Organisationen engagiert hatten (vgl. Canatan 2001: 98).

Auf der deutschen Seite wurden schließlich auch zwei multinationale, sowohl schiitische als auch sunnitische Organisationen vereinigende Dachverbände berücksichtigt: der Zentralrat der Muslime (ZMD) und der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IRD). Beide Verbände, zu denen kein direktes niederländisches Pendant existiert, wurden Ende der 1980er Jahre mit dem Ziel gegründet, dem deutschen Staat einen zentralen islamischen Ansprechpartner anzubieten (Lemmen 2000).

3 | Empirische Befunde

3.1 | Integrationsdefinitionen

Sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden übersetzen die muslimischen Dachverbände den Begriff der ‚Integration‘ vor al-

lem als ‚Partizipation‘, also eine Teilhabe und Teilnahme von muslimischen Migranten an allen gesellschaftlichen Bereichen des Aufnahmelandes. Während über Integration als Ziel also eine gewisse Übereinstimmung herrscht, weichen die Ansichten über den geeigneten Weg dorthin voneinander ab.

Deutschland:

Integration durch Anerkennung

Die Integrationsdefinition der muslimischen Repräsentanten in Deutschland legt den Schwerpunkt vor allem auf den Aspekt der ‚Anerkennung‘, die als die wichtigste Voraussetzung für das Gelingen von Integration bzw. Partizipation beschrieben wird. Deutlich wird dieser Zusammenhang zunächst in einer Broschüre der DITIB, in der der Diyanet-Verband sich und seine Ziele bzw. Positionen vorstellt: „Integration heißt für uns Partizipation der Migrantinnen und Migranten am gesellschaftlichen Leben. [...] Dafür ist Akzeptanz und Gleichstellung im gesellschaftlichen Leben unter Anerkennung der Verschiedenheit ihrer Kultur, Sprache und traditionellen Sitten und Gebräuche, insbesondere aber auch der Religionszugehörigkeit unentbehrlich.“ (DITIB o.J.)

Anerkennung hat dabei für viele Interviewpartner zunächst insbesondere einen hohen *symbolischen* Stellenwert. So wird von der Aufnahmegesellschaft ein deutliches Signal erwartet, in dem sie sich zur Zugehörigkeit der muslimischen Bevölkerung zu Deutschland bekennt, wie in den Worten der Vertreterin des Zentralrates der Muslime deutlich wird: „Es geht uns eher [darum], [...] dass der Staat ein Zeichen auch an die Bevölkerung gibt, dass Muslime in der Gesellschaft willkommen sind, dass sie hier anerkannt sind und dass die Bereitschaft zum Zusammenleben auch *da* ist.“ (Interview 6) Der Vertreter der alevitischen Gemeinde erwartet in diesem Zusammenhang die Etablierung einer „Kultur der Anerkennung“ (Interview 1). Dass eine Bringschuld dabei vor allem bei der deutschen Mehrheitsgesellschaft identifiziert wird, welche gefordert sei, die muslimische Minderheit zu akzeptieren, ver-

deutlichen die Aussagen des Vertreters des Süleymancilar-Verbandes VIKZ: „Der Stärkere muss sich auf den Schwachen zu bewegen, muss ihn auffangen, [...] muss ihn respektieren.“ (Interview 11)

Aus einer Anerkennung kann nach Ansicht vieler Interviewpartner schließlich auch ein Verantwortungsgefühl für die deutsche Aufnahmegesellschaft resultieren, welches in einem erhöhten Einsatz von Muslimen für ihr neues Heimatland zum Ausdruck komme. Dieser Zusammenhang wird vor allem vom VIKZ-Repräsentanten sowie durch den Vertreter des Islamrates hergestellt: „Der Muslim kann sich auch für den deutschen Staat engagieren, sagen, das ist mein Staat, aber dafür muss er anerkannt werden.“ (VIKZ, Interview 11) „Akzeptanz bringt auch Verantwortung. Wenn Sie als Teil dieser Gesellschaft anerkannt sind, spüren Sie auch mehr Verantwortung für das Wohl dieser Gesellschaft.“ (Islamrat, Interview 8)

Die Vertreter der alevitischen Minderheit argumentieren schließlich auch aus der Perspektive einer im türkischen Herkunftsland lange Zeit unterdrückten Gruppe heraus, denen eine Emanzipation nun erst im Aufnahmeland ermöglicht werde: „Wir sind stolz und glücklich darüber, dass wir in unserer neuen Heimat Anerkennung gefunden haben, die uns in unserem Herkunftsland, der Türkei, bis heute verwehrt blieb.“ (Interview 1)

Niederlande:

Integration durch Eigenverantwortung

Im Gegensatz zu den islamischen Repräsentanten in Deutschland wünschen sich die muslimischen Vertreter in den Niederlanden keinen (aner kennenden) Schritt der niederländischen Aufnahmegesellschaft und des Staates auf sie zu, sondern stattdessen eher deren Rückzug, um die Selbstverantwortung der Migrantenseite für ihre Integration zu wahren. Dabei treten die meisten Verbände – explizit oder implizit – auch weiterhin für das herkömmliche und inzwischen in Verruf geratene Integrationsmodell des Multikulturalismus ein.

Eine solche Bezugnahme auf den Multikulturalismus spiegeln zunächst die Aussagen des Interviewpartners vom Diyanet-Verband STICF wider: „Also Integration bewerkstelligt man aus dem eigenen Kreis heraus, in welchem man die eigene Identität stärkt, das Zusammenleben in der Gemeinschaft stärkt und von *da* aus sehr nachdrücklich an der Gesellschaft partizipiert.“ (Interview 20) Auch der Vertreter der Süleymanîcar-Organisation SICN sieht den Schlüssel zur Integration vor allem in einer Stärkung der (muslimischen) Herkunftsidentität: „Dabei ist die SICN oder zumindest ich persönlich [bin] der Meinung, dass jedes Individuum seine eigenen Wurzeln auch kennen muss, also seine eigene Religion gut lernen muss und dass das eigentlich auch ein gutes Gepäck ist für seine oder ihre Erfahrung, wenn sie mit etwas konfrontiert werden, dass sie Entscheidungen fällen können.“ (Interview 21) Dass sich die niederländische Mehrheitsgesellschaft in diesen Zusammenhang eher zurückhalten soll, verdeutlicht auch eine Selbstdarstellung von Milli Görüs Noord Nederland, die der Verband auf seiner Website vornimmt: „Wenn wir Hilfe von anderen, zum Beispiel dem Staat, brauchen, werden wir um diese bitten. Der Prozess des Integrierens, Emanzipierens, Partizipierens und letztendlich Leistens wird doch vor allem durch unsere Mitglieder selbst getragen werden müssen. Dadurch dass man Vorbilder schafft, kreiert man Rollenvorbilder, die vor allem Jugendliche, Jungen und Mädchen, in die Lage versetzen, ihren Weg in die Gesellschaft zu finden.“ (MGNN o.J.) Um den hohen Stellenwert der Identitätswahrung zu untermauern, lehnt der Vertreter der SICN schließlich den Begriff der Integration vollständig ab, der für ihn die Gefahr der Selbstaufgabe birgt: „Sie reden immer über Integration, aber ich denke, dass Partizipation viel wichtiger ist als Integration. Man kann integriert sein, ja, aber was ist integriert? Die Aufgabe der eigenen Kultur, oder die Aufgabe der eigenen Sprache, des eigenen Glaubens? Nein, ich denke, Partizipation, also mitmachen in der Gesellschaft sorgt dafür, dass man integriert

genug ist. Und Integration ist einfach nur, dass man reinpasst.“ (Interview 21)

3.2 | Identitätsformung im Aufnahmeland

Aus den in Deutschland und den Niederlanden abweichenden Integrationsdefinitionen resultieren schließlich unterschiedliche Vorstellungen in Bezug auf die Frage, ob und inwieweit die Identität von Muslimen durch das deutsche bzw. niederländische Aufnahmeland beeinflusst wird und sich somit innerhalb des fremden Kontextes verändert. Während die islamischen Verbandsvertreter in Deutschland eine solche Identitätsformung als denkbare Option betrachten, wird diese Idee von ihren Kollegen in den Niederlanden kategorisch abgelehnt.

Deutschland:

Bildung ‚hybrider‘ Identitäten

Die befragten islamischen Verbandsvertreter aus Deutschland suchen nach Möglichkeiten, um Elemente der Herkunfts- und der Aufnahmelandkultur miteinander zu verknüpfen und dadurch einen Bezugspunkt für die Identitätsbildung von Muslimen in Deutschland zu schaffen. Für sie bildet dabei die Variante einer Verbindung von hergebrachter Religion und nationaler Aufnahmekultur, wie sie in dem häufig gebrauchten Begriff des „Deutschen Islam“ zum Ausdruck kommt, eine denkbare Option.

Die Vertreterin des Zentralrates, in dem Muslime unterschiedlicher ethnischer Herkunft vereinigt sind, sieht gerade ihren Verband als Ausdruck für die Möglichkeit, die muslimische Herkunft mit der deutschen Aufnahmekultur zu einem neuen, gemeinsamen Bezugspunkt zu verknüpfen: „Wir haben eine sehr vielschichtige Muslimgemeinschaft, die im Zusammenleben in Deutschland und bei der deutschen Sprache ihre Gemeinsamkeit findet und im Glauben, den wir haben und dass wir so die Möglichkeiten haben, einen *deutschen Islam* zu leben hier in Deutschland.“ (Interview 6) Der Vertreter des Islamrates hebt in diesem Zusammenhang die Bedeutung der deutschen

Staatsbürgerschaft hervor, deren Annahme ein Bekenntnis zur deutschen Aufnahmegesellschaft impliziert und als solches auch honoriert werden müsse. Türkischstämmige Migranten könnten so als deutsche Muslime integraler Teil der deutschen Gesellschaft werden: „Der Schritt zur Staatsbürgerschaft ist ein Schritt, mit dem man sagt: ‚Ich identifiziere mich mit dieser Gesellschaft, aber ich stehe auch zu meiner Religion, das eine muss das andere nicht ausschließen. [...] Man ist Muslim und ein deutscher Bürger, der sich zu Deutschland bekennt, [und] man sagt: Ich stehe für Deutschland in guten und schlechten Zeiten, ich identifiziere mich, ich bin auch als Teil dieser Gesellschaft verantwortlich für das Ganze als Bürger.“ (Interview 8)

Der Vertreter des Süleymancilar-Verbandes VIKZ verlangt in diesem Zusammenhang ein neues Verständnis von Staatsbürgerschaft, welches auch Migranten trotz ihrer nicht-deutschen Herkunft ein Gefühl der Zugehörigkeit erlaube. Er nimmt dabei die USA zum Vorbild: „Ein Türke in Amerika hat kein Problem zu sagen: ‚Ich bin jetzt Amerikaner.‘ [...] Mittlerweile kann man auch Deutscher sein ohne rein deutsche Herkunft. Und dieses Verständnis muss auch in die Köpfe hinein.“ (Interview 11) Ebenso wie sein Kollege von der alevitischen Gemeinde unterstützt er dabei die Verknüpfung von Religion und ‚Deutschsein‘ zu einer (neuen) Gesamtidentität: „Die Menschen müssen sich als Deutsche verstehen. Wir sind Deutsche, aber jüdisch, christlich oder muslimisch“ (VIKZ, Interview 11). „Genauso wie deutsche Christen oder deutsche Juden möchte ich als deutscher Alevit in diesem Land wahrgenommen werden und nicht immer ewig Türke oder Kurde bleiben.“ (AABF, Interview 1) Die Vertreterin der DITIB verlangt schließlich ein neues Selbstverständnis in Bezug auf die deutsche Gesellschaft insgesamt, das nun auch die Muslime einbeziehe: „Wir haben in Deutschland eine chronologisch gesagt jüdisch-christlich-islamisch-abendländische Kultur, und dazu haben alle Religionen beigetragen. So haben wir das ganze Problem gelöst. [...] Dann werden

die Muslime sagen: ‚Ja, das ist meine Kultur, mein Land!‘“ (Interview 12)

Niederlande:

Wahrung der Herkunftsidentität

Anders als die islamischen Repräsentanten in Deutschland schlagen die muslimischen Interviewpartner in den Niederlanden keine, verschiedene Elemente von Herkunfts- und Aufnahmekultur verknüpfende Identitätsbildung – etwa in Form eines niederländischen Islam – vor. Sie betonen dagegen stärker die Notwendigkeit, ihre Herkunftsidentität zu wahren. Zwar erkennen auch sie das Erfordernis einer interkulturellen bzw. interreligiösen Zusammenarbeit. Sie sehen diese jedoch oftmals in Konflikt mit dem Ziel der Identitätswahrung.

Die Option eines „niederländischen Islams“ wird lediglich von einem Vertreter der Milli Görüs-Organisation NIF erwähnt und dabei eher skeptisch betrachtet: „Eine Form des niederländischen Islam, warten wir darauf? Das sind Fragen, die es sehr schwierig machen können.“ (Interview 15) Ansonsten heben die Interviewpartner vor allem die Unterschiede zwischen ihrer muslimischen Herkunftskultur und der niederländischen bzw. vor allem der christlichen Aufnahmekultur hervor, durch die eine Annäherung erschwert werde. So betont der Repräsentant von Milli Görüs Noord Nederland: „Natürlich müssen wir auch unterstreichen, dass wir auch sehr viele Unterschiede haben und jede Religion ein eigenes Weltbild hat. Der Islam und das Christentum sind vor allem auf Expansion ausgerichtet, die wollen sich ausbreiten und ausbreiten.“ (Interview 19) Auch der Vertreter der Süleymancilar-Organisation SICN legt den Schwerpunkt seiner Ausführungen vor allem auf das Trennende, nämlich den unterschiedlichen religiösen Hintergrund der verschiedenen Bevölkerungsgruppen in den Niederlanden: „Ich denke nicht, dass man sich als Muslim an den christlichen Glauben anpassen kann und als Christ kann man sich nicht an den jüdischen Glauben anpassen und als Jude kann man sich nicht an einen Buddhisten anpassen. [...] Ich kann nicht als

Muslim meinen Glauben zu Hause lassen, mein ganzes Gepäck zu Hause lassen und dann sagen: ‚Ich finde das gut, was Christen machen und das werde ich tun.‘ Das geht natürlich nicht. Für jeden ist der eigene Glaube einfach überlegen.“ (Interview 21) Für den MGNN-Repräsentanten liegt der Vorteil der niederländischen Gesellschaft daher gerade darin, dass eine Anpassung nicht gefordert werde, sondern Minderheitengruppen ihre eigene Identität wahren dürften „Und das sind die Pluspunkte, die die Niederlande den Allochthonen gegeben haben, die Chance, man selbst zu sein.“ (Interview 19) Der Vertreter der Diyanet-Organisation STICF sieht Beharrungskräfte schließlich nicht nur in Bezug auf die religiöse, sondern auch die ethnische Herkunftside ntität: „Aber vor allem in der türkischen Gemeinschaft wird die türkische Identität wohl die Oberhand behalten, auch wenn sie die Türkei oder die türkische Sprache sehr wenig kennen.“ (Interview 20) Die Realität einer jüdisch-christlich-islamischen Gesellschaft liegt für

ihn – ganz im Gegensatz zu seiner Kollegin in Deutschland – daher noch in weiter Ferne: „Wir reden hier wohl über die jüdisch-christliche Tradition, aber bis wir über die jüdisch-christlich-islamische Tradition sprechen können, braucht es wohl noch eine Anzahl von Generationen, um den Islam als Teil dieser Gesellschaft sehen zu können.“ (Interview 20)

4 | Schlussfolgerungen

Das unterschiedliche Integrationsverständnis islamischer Dachverbände in Deutschland und den Niederlanden muss vor dem Hintergrund der unterschiedlichen *Political Opportunity Structures* gedeutet werden. Die muslimischen Repräsentanten in den Niederlanden versuchen das Modell des Multikulturalismus, das ihnen – aufgrund ihrer *ethnischen*, türkischen Herkunft – eine institutionalisierte Mitsprachegremienstruktur garantiert, gegen den Schwenk der niederländischen Politik der letzten Jahre zugunsten der Forderung nach Anpassungsleis-



tungen der (muslimischen) Einwanderer an aufnahmegesellschaftliche Gegebenheiten zu verteidigen. In Deutschland besteht dagegen in Bezug auf die Partizipation von (muslimischen) Migranten immer noch deutlicher Nachholbedarf, der auch von den Interviewpartnern wahrgenommen und beklagt wird. Gleichzeitig orientieren sich die muslimischen Dachverbände am deutschen System der Anerkennung von Religionsgemeinschaften, so dass unter ihren Forderungen nach einer Integration des Islam und der Muslime schließlich auch die offizielle Anerkennung ihrer Organisationen verstanden werden muss. Daher wird im Zusammenhang mit der Integration zunächst eine „Bringschuld“ des Staates identifiziert, welcher die eingewanderte Bevölkerungsgruppe als einen etablierten Teil Deutschlands – symbolisch wie rechtlich – anzuerkennen und zu beteiligen habe.

Auch die unterschiedlichen Aussagen in Bezug auf die Frage einer Veränderung der Identität von muslimischen Migranten im Aufnahmeland lassen sich vor dem Hintergrund der jeweiligen nationalen Integrations- bzw. Religionspolitiken deuten. So bewegt sich das Modell der Koexistenz, das von Verbandsvertretern in den Niederlanden präferiert wird, ebenfalls in offensichtlicher Nähe zum Multikulturalismus, der die Pflege und Bewahrung kultureller bzw. religiöser Eigenheiten verschiedener Gruppen zulässt und lediglich auf der Ebene der Eliten einen Dialog bzw. eine Zusammenarbeit vorsieht. Die deutsche Politik gegenüber Einwanderern sah demgegenüber zu keiner Zeit eine Förderung von Gruppenidentitäten vor, welche *allein* zu fordern somit für die Interviewpartner keine sinnvolle Option darstellt. Somit scheint auch die Identitätsbildung von muslimischen Einwanderern im Aufnahmeland von Gelegenheitsstrukturen beeinflusst zu sein, die aus den jeweiligen Integrationsmodellen bzw. Strukturen der *religious governance* resultieren.

Unterschiedliche Opportunitäten in Bezug auf die Identitätsbildung resultieren jedoch vor allem auch aus der Rolle, die die Religion beim

Umgang der Aufnahmestaaten mit Migranten in den beiden Vergleichsländern spielt. Da der deutsche Staat Migranten (auch) speziell in ihrer religiösen Rolle anspricht, nimmt er – zumindest implizit – eine Unterscheidung von ethnisch-kultureller und religiöser Herkunft vor und eröffnet den eingewanderten Muslimen dadurch Optionen auf eine Elemente aus Herkunfts- und Aufnahmekultur einende Identitätsbildung. Diese Möglichkeit findet im Begriff des *deutschen Islam* ihren Ausdruck: Hier werden also mit dem Islam (als Element der Herkunftskultur) und der deutschen nationalen Zugehörigkeit (als Element der Aufnahmekultur) zwei Aspekte miteinander verknüpft, die auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt und dadurch nicht als in Konkurrenz zu einander stehend wahrgenommen werden. Da in den Niederlanden die Religion innerhalb des Modells des Multikulturalismus dagegen lediglich einen Teilaspekt der ethnisch-kulturellen Herkunft darstellt, bildet auch der Islam einen direkten Gegenpol zur nationalen Aufnahmekultur und die Schaffung eines *niederländischen Islam* daher kein Modell, das ohne Abstriche von der Herkunftskultur zu verwirklichen wäre.

Dr. Matthias Kortmann ist Postdoktorand in der Forschungsgruppe „Zivilgesellschaftliche Verständigungsprozesse vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart – Deutschland und die Niederlande im Vergleich“ am Zentrum für Niederlande-Studien der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Kontakt: Matthias.Kortmann@uni-muenster.de.

Anmerkungen

¹ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit und sprachlichen Einfachheit wird in diesem Beitrag die männliche Form verwendet. Die weibliche Form ist dabei jedoch stets mitgemeint.

² In Deutschland: Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB); in den Niederlanden: Stichting Turks Islamitische

Culturele Federatie (Stiftung Türkisch-Islamische Kulturelle Föderation, STICF) und Islamitische Stichting Nederland (Islamische Stiftung der Niederlande, ISN).

³ In Deutschland: Islamische Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG); in den Niederlanden: Nederlandse Islamitische Federatie (Niederländische Islamische Föderation, NIF) und Milli Görüs Noord Nederland.

⁴ In Deutschland: Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ); in den Niederlanden: Stichting Islamitisch Centrum Nederland (Stiftung Islamisches Zentrum der Niederlande, SICN).

⁵ In Deutschland: Alevitische Gemeinde in Deutschland (AABF); in den Niederlanden: Federatie van Alevitische en Bektashistische Sociaal-Culturele Verenigingen in Nederland (Föderation der Alevitischen und Bektaschistischen Sozial-Kulturellen Vereinigungen, Hakder).

Literatur

Aksünger, Handan 2011 (i.E.): Die Funktion alevitischer Migrantenorganisationen in der zivilgesellschaftlichen Integration in Deutschland und in den Niederlanden (Dissertation).

Campenhausen, Axel Freiherr von/Wall, Heinrich de 2006: Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch. München.

Canatan, Kadir 2001: Turkse Islam. Perspectieven op organisatievorming en leiderschap in Nederland. Rotterdam.

DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion) o.J.: Türkische-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (Informationsbroschüre).

Duyvené De Wit, Thom/Koopmans, Ruud 2001: Die politisch-kulturelle Integration ethnischer Minderheiten in den Niederlanden und Deutschland. In: *Forschungsjournal NSB*, Jg. 14, H. 1, 26-41.

Duyvené De Wit, Thom/Koopmans, Ruud 2005: The Integration of Ethnic Minorities into Political Culture: The Netherlands,

Germany and Great Britain Compared. In: *Acta Politica*, Jg. 40, H. 1, 50-73.

Halm, Dirk/Sauer, Martina 2005: Freiwilliges Engagement von Türkinnen und Türken in Deutschland. Projekt der Stiftung Zentrum für Türkeistudien im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. www.bmfsfj.de/Publikationen/engagementtuerkisch/01-Redaktion/PDF-Anlagen/gesamtdownload,property=pdf.pdf [11.01.2010].

Heelsum, Anja van 2004: Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1: Aantal en soort organisaties en ontwikkelingen. Amsterdam.

Ireland, Patrick 1994: The Policy Challenge of Ethnic Diversity. Immigrant Politics in France and Switzerland. Cambridge, London.

Jonker, Gerdien 2002: Eine Wellenlänge zu Gott. Der ‚Verband der Islamischen Kulturzentren‘ in Europa. Bielefeld.

Kiefer, Michael 2006: Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Unterrichtsmodelle der Länder – Der aktuelle Sachstand im Schuljahr 2004/2005. In: Reichmuth, S./Bodenstein, M./Kiefer, M./Väth, B. (Hg.): Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich. Berlin, 15-26.

Lemmen, Thomas 2000: Islamische Organisationen in Deutschland. Bonn.

Milli Görüs Noord Nederland o.J.: Organisatie. www.milligorusederland.nl/index2.php?option=com_content [24.11.2008].

Rath, Jan 2005: Against the current: The establishment of Islam in the Netherlands. *Canadian Diversity*, Jg. 4, H. 3, 31-34.

Riexinger, Martin 2005: Die DITIB. Eine deutsch-türkische Institution – Historische Erläuterungen zu ihrer Entstehung. www.migration-boell.de/web/integration/47_384.asp [15.01.09].

Spuler-Stegemann, Ursula 2002: Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen. Freiburg i. Breisgau.

Tarrow, Sidney 1994: Power in Movement: Social Movements, Collective Actions, and Politics. Cambridge.