

edition suhrkamp 2570

Nach dem Islamismus

Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs. Eine Ethnographie

Bearbeitet von
Werner Schiffauer

1. Auflage 2010. Taschenbuch. 391 S. Paperback

ISBN 978 3 518 12570 0

Format (B x L): 10,8 x 17,6 cm

Gewicht: 237 g

[Weitere Fachgebiete > Religion > Islam > Islamismus, Fundamentalismus](#)

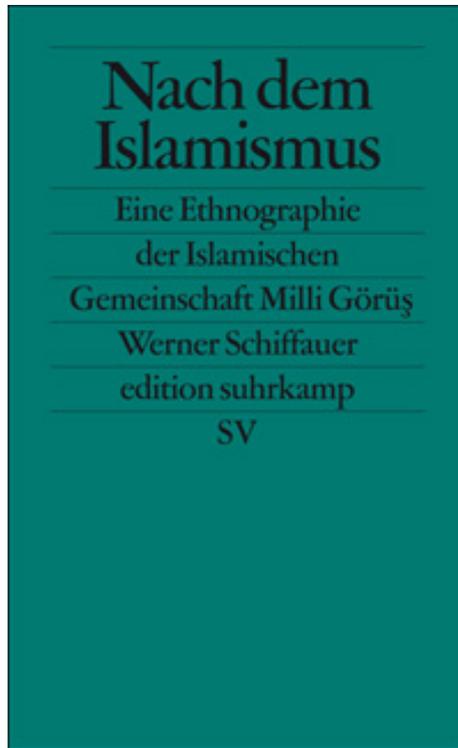
schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Schiffauer, Werner
Nach dem Islamismus

Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 2570
978-3-518-12570-0

edition suhrkamp 2570

Die Islamische Gemeinde Milli Görüş gehört zu den umstrittensten Organisationen türkischer Einwanderer in Deutschland. Gestützt auf mehrjährige ethnographische Feldforschung, zeichnet Werner Schiffauer ein differenziertes Bild von der Entwicklung dieser Gemeinde in Deutschland. Im Zentrum steht der Versuch einer zweiten Generation, sich mit dem islamistischen Erbe der Gründergeneration auseinanderzusetzen und die Rolle von Islam und Politik in der Bundesrepublik neu zu bestimmen. Diese Generation bekennt sich sowohl zu einem rechtgeleiteten Islam als auch zum Grundgesetz der Bundesrepublik. Sie bringt damit Positionen zusammen, die im allgemeinen als unvereinbar gelten. Im Zuge dieser »post-islamistischen« Suche werden intellektuell überzeugende Antworten auf den Radikalismus, insbesondere auf seine Entgegensetzung von Westen und Islam, entwickelt. Damit wird der revolutionäre und/oder gewalttätige Islamismus von innen überwunden.

Werner Schiffauer, geboren 1951, ist Professor für Kulturanthropologie in Frankfurt an der Oder. Zuletzt erschien bei Suhrkamp: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz* (suhrkamp taschenbuch 3077).

Werner Schiffauer
Nach dem Islamismus

Die Islamische Gemeinschaft
Milli Görüş

Eine Ethnographie

Suhrkamp

edition suhrkamp 2570
Erste Auflage 2010
© Suhrkamp Verlag Berlin 2010
Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags sowie der
Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder
unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jung Crossmedia Publishing, Lahnau

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-12570-0

1 2 3 4 5 6 – 15 14 13 12 11 10

Nach dem Islamismus

Für Julia

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Einleitung: Nach dem Islamismus | 9 |
| Zur Spiritualität von Arbeitermoscheen | 36 |
| Der Populärislamismus: Zur Genealogie einer transnationalen Bewegung | 60 |
| Wer trägt das postislamistische Denken? Eine kollektive Biographie | 158 |
| Die Wiedergewinnung des Religiösen | 225 |
| Der Kampf um das Recht auf Differenz | 267 |
| Die postislamistische Generation und die Gemeinde . . | 327 |
| Diasporische Chancen: Die postislamistische Suche in Europa | 359 |
| Abkürzungen | 381 |
| Parteien, die aus der Milli-Görüş-Bewegung hervorgegangen sind | 382 |
| Bibliographie | 383 |
| Dank | 394 |

Einleitung: Nach dem Islamismus

Als ich 1999 meine Studie zum Kalifatsstaat des Cemaleddin Kaplan (Schiffauer 2000) abgeschlossen hatte, blieb ein Gefühl der Ratlosigkeit. Es war schon seinerzeit klar, dass die überwiegende Mehrzahl der Muslime in Deutschland den radikal-islamistischen Kurs von Cemaleddin Kaplan falsch fand. Die Ablehnung war jedoch eher empfunden als argumentativ begründet. Die Gründe, die angeführt wurden, hatten wenig Überzeugungskraft. Eine intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Islamismus fehlte. Was hätte man innerislamisch der Suggestivkraft des Radikalislamismus mit seiner Zweiteilung der Welt in Gut und Böse entgegensetzen können? Wie konnte dem vom Kaplan gemachten Versprechen von Authentizität, der Beschwörung der reinen Lehre und dem Kult der Konsequenz begegnet werden? Was wäre eine angemessene Antwort auf die Rhetorik der Rückkehr zu den Ursprüngen?

Etwas später – Ende 1999, Anfang 2000 – hörte ich aus den Kreisen der Islamischen Gemeinde Milli Görüş (IGMG) neue Töne. Damals war Mehmet Sabri Erbakan, der Neffe des Begründers der Milli-Görüş-Bewegung, Necmettin Erbakan, zum Vorsitzenden der IGMG gewählt worden. In seiner Antrittsrede bezeichnete er es als Privileg, als Muslim in Europa leben zu dürfen. Er forderte die Gemeindemitglieder auf, ihre Kinder – ausdrücklich auch die Töchter – auf weiterführende Schulen zu schicken. Er sprach von der Notwendigkeit, sich um die deutsche Staatsbürgerschaft zu bemühen und den Eid auf die deutsche Verfassung abzulegen. Er hob die Chancen hervor, die das Leben in Europa bot, etwas für die islamische Sache zu tun. Anstatt den Westen zu verteufeln und ein dichotomes Weltbild aufzubauen, entwickelte er Perspektiven für

Muslime im Westen. Dies ist umso interessanter, als sich die Milli-Görüş-Gemeinde zwar schon immer von Cemaleddin Kaplan distanziert, andererseits aber nur hinsichtlich der Strategie zur Errichtung eines islamischen Staates unterschieden hatte. Kaplan hatte für eine Revolution optiert; die Milli Görüş dagegen für den parlamentarischen Weg. Das eigentliche Ziel war dasselbe. Nun kamen zum ersten Mal neue Töne. Kein islamischer Staat mehr, sondern die Entwicklung eines Islam in einem nichtislamischen Kontext. Die als konservativ eingeschätzte Milli-Görüş-Gemeinde war somit die erste unter den ethnisch-religiösen Gemeinden von Arbeitsmigranten, die ihren Anhängern Brücken nach Europa baute.¹ Ich fand diese Prozesse aufregend, weil sich hier eine Überwindung des Islamismus aus den Gemeinden heraus abzeichnete. Anders als eine von außen und unter Druck zustande gekommene Entwicklung es vermocht hätte, versprach ein derartiger, von innen getragener Prozess Glaubwürdigkeit und Nachhaltigkeit.

Die grundsätzliche Neuorientierung, die Mehmet Sabri Erbakan einleitete, wurde vor allem von den Gymnasiasten, Studenten und Akademikern in der Gemeinde begeistert aufgenommen. Mehmet Sabri Erbakan hatte eine Vision formuliert, in der sich diese Generation wiedererkannte, da sie ihrer Lebenslage entsprach. Für diese in Deutschland aufgewachsenen und sozialisierten Muslime war Deutschland, beziehungsweise Europa, zur Heimat geworden, und sie wollten hier leben – mit ihrem Glauben. Was sie brauchten, war aber nicht

1 Es gab diesbezüglich in den neunziger Jahren zwar auch Anläufe seitens des Verbands islamischer Kulturzentren (VIKZ), diese wurden aber im Jahr 2000 auf Direktive aus der Türkei hin beendet (Jonker 2002). Auch der Hauptansprechpartner der deutschen Behörden, die der türkischen Religionsbehörde zugehörige DİTİB, sah ihre Aufgabe hauptsächlich darin, eine auf den türkischen Nationalstaat bezogene Identität der Gläubigen zu wahren. DİTİB steht für »Diyanet İşleri Türk İslam Birliği« (Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion). Zur DİTİB siehe Seufert 1999.

nur eine *Vision*, sondern ebenso sehr eine *Mission*. Sie brauchten vor allem eine Antwort auf die Frage, was sie als Muslime auf Dauer in Europa zu suchen hätten. Jahrzehntlang galt der Aufenthalt in Europa für sie nur als Mittel zum Zweck. Wie konnten sie es vor sich rechtfertigen, dass sie sich an den Fleischtöpfen der Ungläubigen und der Feinde des Islam labten, während der Rest der islamischen Welt im Chaos versank? Gerade hier gelang es Mehmet Sabri Erbakan, entscheidende Denkanstöße zu geben. Er zeigte ihnen, wie man für die Sache des Islam innerhalb Europas mehr tun konnte als in der islamischen Welt. Man konnte als Mittler zwischen den Welten, als Botschafter des Islam auftreten. Man konnte den Islam in den Heimatländern ideell und materiell unterstützen. Und man konnte in Europa Missionsarbeit betreiben.

Die Intellektuellen der zweiten Migrantengeneration entwickelten diese Perspektive nach dem Rücktritt Mehmet Erbakans in den Jahren 2000ff. weiter. Sie setzten sich mit der deutschen Gesellschaft, mit den Angehörigen der ersten Generation und den Mitgliedern von Necmettin Erbakans Wohlergehens-Partei in der Türkei auseinander. Daraus entstand eine spezifische postislamistische Perspektive. Ihre Erfahrungen und die intellektuellen Konsequenzen, die sie daraus zogen, sollen in diesem Buch rekonstruiert werden.

Der Weg, der von der IGMG in Europa eingeschlagen wurde, ist Teil eines größeren geistesgeschichtlichen Prozesses. In weiten Teilen der islamischen Welt hat seit den neunziger Jahren eine Auseinandersetzung mit dem Islamismus eingesetzt, die als Postislamismus bezeichnet werden kann.²

2 Zum Begriff »Postislamismus« siehe die Überblicke bei Olivier Roy (2006) und Kepel (2002). Die bislang intensivste Studie zum Postislamismus stammt von Bayat, der die Ausprägung des Postislamismus in Iran und Ägypten miteinander vergleicht (Bayat 2007). Andere, wie Eickelman (2001, 2004) oder Göle (2004), verwenden den Begriff selbst nicht, beschreiben aber die gleichen Entwicklungen im Islam. Während sich die Mehrzahl der Forscher zum Islam in der Sache einig ist, gibt es terminologische Differenzen. Dies liegt auch daran, dass sich die Vertreter des

Damit ist zunächst eine Geistesströmung markiert, die von einer neuen Generation von Angehörigen islamistischer Gemeinden getragen wird und die sich vom »klassischen Islamismus« der Generation über ihr absetzt.

Für den klassischen Islamismus ist die Idee zentral, dass ein wahrhaft islamisches Leben nur in einem islamischen Staat möglich ist. Er zielte auf eine Islamisierung des Islam. Die Befreiung der islamischen Staaten von der westlichen Hegemonie sollte es erlauben, eine eigene islamische Moderne zu begründen und darüber die Größe des Islam wieder auferstehen zu lassen. Die Kritik der islamistischen Bewegungen richtete sich weniger gegen den Westen an sich als gegen die Regierungen der Staaten mit islamischer Mehrheitsbevölkerung, die als autoritäre Marionettenregimes des Westens gesehen wurden. In vielem trat der Islamismus das Erbe der revolutionären Linken an. Man geißelte Kulturimperialismus, Ausbeutung und Zionismus. In der Theorie bekannte man sich zu einem islamischen Internationalismus; in der Praxis war die Einfärbung der jeweiligen islamistischen Bewegungen nach wie vor stark von einer nationalen Agenda bestimmt. Von vorneherein zerfiel dieser Islamismus in verschiedene Fraktionen, die sich über den Weg zum islamischen Staat uneins waren. Am einen Ende des Spektrums standen die Gruppen eines leninistisch anmutenden Radikalislamismus, die sich als revolutionäre Avantgarde verstanden. Sie befürworteten die Anwendung von Gewalt; manchmal nur theoretisch, manchmal aber auch praktisch.³ In der Mitte des Spektrums fanden sich die in der Regel gewaltfreien islamistischen Massenbewegungen, wie die Muslim-Brüder oder die

Postislamismus als rechtgeleitete Muslime verstehen und etwas Unbehagen über die terminologische Verortung empfinden. Das entbindet den Sozialwissenschaftler aber nicht von der Notwendigkeit, ein Phänomen zu identifizieren und es also zu benennen. Er und seine Leser müssen sich aber der Tatsache bewusst sein, dass es sich nur um einen terminologischen Vorschlag handelt.

3 Bei den in Deutschland aktiven Gruppen gehörten hierzu der Kalifatsstaat (Schiffauer 2000) und die Hizb-ut Tahrir.

Milli-Görüş-Gemeinde. Sie lehnten, um die Mehrheit der Bevölkerung zu mobilisieren, jede Form von Gewalt ab. Am anderen Ende des Spektrums fanden sich die islamischen Untergrundbewegungen, die wie beispielsweise die Nurcu und die Süleymancı über Bildungsnetzwerke versuchten, Bewusstseinsbildung zu betreiben.⁴ Sie vertraten die Idee, dass ohne grundsätzlichen Bewusstseinswandel eine islamische Revolution nur die Machtverhältnisse, nicht aber die Gesellschaft verändern würde. Schließlich gab es die Aussteiger, die für sich Enklaven eines »reinen« Islam zu verwirklichen suchten.

In weiten Teilen der islamischen Welt setzte mit den neunziger Jahren eine Ernüchterung über das staatsorientierte Programm des klassischen Islamismus ein. Besonders in Iran hatte die Enttäuschung über die islamische Republik zur Herausbildung einer Oppositionsbewegung geführt, die es sich zur Aufgabe machte, den Islamismus in Staat und Gesellschaft zu überwinden (Bayat 2007: 11). Aber auch außerhalb des Iran hatte man das Gefühl, dass sich der real existierende islamische Staat sehr von dem Staat unterschied, den man sich erträumt hatte. Insbesondere schien er weit davon entfernt, das urislamische Ideal von Gerechtigkeit zu verwirklichen. Mit den Zweifeln an der Realisierbarkeit eines islamischen Staats wuchs auch die Skepsis gegenüber revolutionären Befreiungsbewegungen. Viele einst bewunderte islamische Befreiungsbewegungen, wie die der Moro in Mindanao⁵ oder der tschetschenischen Befreiungskrieger, hatten mafiose Strukturen ausgebildet oder sich in interne Fraktionskämpfe verstrickt. Es schien zweifelhaft, ob durch sie die islamische Sache vorangebracht werden würde. In Ägypten, dem Mutterland des radikalen Islamismus,

4 Zur Diskussion der unterschiedlichen Strategien bei den islamischen Gemeinden in Deutschland siehe Schiffauer 2000: 41 ff.

5 Die MILF, die Moro Islamic Liberation Front, hatte sich 1977 in Mindanao als Abspaltung von der MNLF, der Moro National Liberation Front, gebildet. Die MILF lehnte das damals von der Führung der MNLF akzeptierte Autonomieangebot der Regierung ab und setzte den Kampf für einen unabhängigen islamischen Staat fort.

wurde die Politisierung der Religion seitens der Revolutionäre kritisiert: Sie habe zu einer verhärteten Dogmatisierung religiöser Inhalte geführt. Ein religiös angehauchter Führerkult habe sich etabliert; Hand in Hand damit sei die Ausgrenzung kritischer Intellektueller erfolgt (Hamzawy 2000). Auch in der Türkei wurde die Staatsfixiertheit des Islamismus kritisiert. »Diese muslimische Kritik war von Werken westlicher post-moderner Autoren beeinflusst und kulminierte in dem Vorwurf, dass der Islamismus (...) gerade die negativen Dimensionen des modernen Nationalstaats reproduziert, gegen den er sich in der Regel wendet.« (Seufert 2002: 18)

Postislamistisch sind nun die Ideen, die Konsequenzen aus diesen Zweifeln ziehen. Ihre Träger gehören zu einer neuen Generation von Intellektuellen, die im islamistischen Umfeld herangewachsen ist. Dabei scheinen besonders die islamistischen Massenbewegungen einen fruchtbaren Nährboden für diese neue Denkrichtung abzugeben. Die revolutionär-islamistischen Kadergruppen sind dagegen zu festgelegt und zu abgeschottet gegenüber Außeneinflüssen, als dass sie eine intellektuelle Öffnung zugelassen hätten. Sie verhärteten ihre Linie hauptsächlich in den späten neunziger und frühen zweitausender Jahren.⁶ Die islamistischen Bildungsnetzwerke hatten ohnehin bereits in den Achtzigern die politische Perspektive aufgegeben und sich ganz der spirituellen Arbeit verschrieben. Die oben erwähnten Süleymançı und Nurcu sind schon seit Ende der achtziger Jahre nicht mehr als islamistisch zu beschreiben. Bei ihnen wurde der Islamismus schweigend beerdigt, ohne dass eine inhaltliche Auseinandersetzung stattgefunden hätte.

Die Islamwissenschaftler, die sich mit dem Postislamismus auseinandergesetzt haben, sind sich darin einig, dass es sich nicht um eine Doktrin oder eine Lehre handelt (wie man es vom klassischen Islamismus sagen kann), sondern vielmehr

6 Zum Prozess der Radikalisierung in Sektenstrukturen siehe Schiffauer 2000: 171 ff.

um eine offene Suche. Bayat (2007), von dem die bislang differenzierteste Analyse des Phänomens stammt, bezeichnet den Postislamismus als *Geistesverfassung* und *Projekt*. Als Geistesverfassung bezieht der Postislamismus sich auf die Erschöpfung des Islamismus, auf eine Situation nämlich, in der Kraft, Attraktivität und selbstverständliche Gültigkeit einer sozio-politischen und religiösen Bewegung abflauen. Als Projekt bezeichnet er den Versuch, intellektuelle Antworten auf den Islamismus zu finden, die einerseits die Zielrichtung des Islamismus – die Suche nach einer gerechten Gesellschaft – aufgreifen und andererseits neue Wege gehen. Eben diese Suche gibt die Bereiche vor, in denen postislamistische Debatten und Auseinandersetzungen stattfinden.

Ein erster Bereich betrifft die Frage der Staatlichkeit. Die Erfahrung des Iran hatte den Postislamisten gezeigt, dass die Idee, einen islamischen Staat zu errichten, kontraproduktiv war. Die Eroberung des Staates hatte zur Entfremdung weiter Kreise der Bevölkerung vom Islam geführt und damit die Sache der Religion eher geschwächt als gestärkt. Damit stellte sich die Frage nach Alternativen. Zunehmend häufig hörte man, dass sich im Koran keine expliziten Aussagen darüber finden, wie ein islamischer Staat auszusehen habe. Eine derartige Leerstelle weise darauf hin, dass Gott die Aufgabe, einen Staat zu gestalten, den Gläubigen überlassen habe. Wenn es keine genuin islamischen Modelle für Staatlichkeit gibt, dann öffnet sich der Blick auf andere, auch westliche Modelle. Gerade im Iran entstanden oppositionelle postislamistische Bewegungen, die Ideen eines säkularen demokratischen Gemeinwesens, wie etwa Gleichberechtigung von Mann und Frau, mit einer umfassenden Religiosität vereinbarten (Bayat 2007).

Ein zweiter Bereich des Umdenkens betraf die Frage der Säkularität. Es wurde kritisiert, dass sich der islamistische Blick von der empirischen Tatsache hatte leiten (bzw. verleiten) lassen, dass die säkularen Regimes im Nahen Osten in der Regel Diktaturen waren. Die logische Gleichsetzung von Säkularität

und Tyrannis, die die Islamisten daraus abgeleitet hatten, wurde nun in Frage gestellt, und der religiös neutrale Staat wurde als Grundlage interreligiösen Zusammenlebens entdeckt. In diesem Zusammenhang ist die neue Diskussion um den Vertrag von Medina interessant. Dieser Vertrag wurde auf Muhammads Betreiben nach der Hedschra, der erzwungenen Auswanderung der Urgemeinde aus Mekka nach Medina im Jahr 622, zwischen den muslimischen Einwanderern aus Mekka, den einheimischen Muslimen und den in Medina ansässigen Juden geschlossen. Er wurde nun als islamisches Modell eines Gesellschaftsvertrags und einer Verfassung interpretiert, die die Prinzipien von Konstitutionalität, religiösem Respekt und Toleranz verwirklicht (Bulaç 1998). Generell wurde der Raum der Zivilgesellschaft als Ort der Debatte und der Meinungsfreiheit neu betont, der – und das ist neu – gegen staatliche Interventionen geschützt werden müsse. In diesem Sinne betont auch Kepel (2002), dass das Wesen des Postislamismus in einer Absage an den doktrinären Islam salafitischer und dschihadistischer Prägung bestehe.⁷

Dies impliziert drittens, dass die Frontstellung zwischen dem Islam und dem Westen aufgeweicht wurde. Die vereinfachende islamistische Opposition, die die Welt in *hak* (die Sphäre von Recht und Offenbarung) einerseits und *batil* (die Sphäre des Falschen, Nichtigen, Ungläubigen) andererseits aufteilte, erschien nun banal (und fälschlich). Damit entfiel die Grundfigur des Islamismus, nach der die Reinigung von allem Westlichen gleichbedeutend war mit dem Wiedererrichten eines authentischen Islam. Vor allem aber entfiel damit die verschwörungstheoretische Konsequenz, die alle problematischen Entwicklungen in der islamischen Welt auf amerikanische, zionistische oder europäische Einflüsse und Machenschaften zurückgeführt hatte. Es wurde angemahnt, die eigenen Fehler kritisch

7 Dale Eickelman (2001/2004) und Göle (2004) beschreiben die Herausbildung einer ausdifferenzierten postislamistischen Öffentlichkeit, ohne diesen Begriff zu benutzen.

aufzuarbeiten (Hamzawy 2000). Diese Überlegungen wurden mit dem Gestus der Wiedergewinnung von Selbstbestimmung geäußert. In den Kreisen europäischer Postislamisten, auf die wir zu sprechen kommen werden, wurde der Vorwurf an die klassischen Islamisten laut, sie hätten sich ausschließlich über den anderen, also den Westen, definiert.

Daraus ergab sich viertens ein Zusammenbruch eines millenaristisch geprägten Zeithorizonts. Der klassische Islamismus zog seine Kraft aus der Figur der Erlösung. Die Grundübel der Zeit würden beseitigt, wenn die wahre islamische Ordnung wiedererrichtet wäre. Nilüfer Göle (2004: 12) sieht in der Suche nach einem »Ausweg aus einer religiösen Revolution« das zentrale Merkmal des postislamistischen Denkens. Der Postislamismus setzt an die Stelle des großen revolutionären Schlags, mit dem das Böse besiegt wird, die kleinteilige und nüchterne Arbeit an der Sache. Er sieht in dem revolutionären Gestus, dem es um das Ganze geht, eine Arroganz gegenüber den konkreten, unendlich vielfältigen Sachproblemen, die sich in den Elendsvierteln der Dritten Welt oder bei der zweiten Generation muslimischer Jugendlicher in Europa stellen. Dies führt ebenfalls zu einer Absage an das revolutionäre Pathos, das immer deutlicher hohl wirkte, je entschiedener man sich den praktischen Herausforderungen zuwandte.

Der Postislamismus ist nun allerdings alles andere als eine Absage an den Islam. Im Gegenteil: Die postislamistischen Strömungen stellen sich eindeutig in die Tradition des Islam (Bayat 2007: 11), indem sie versuchen, den eigentlichen Geist des Islam, der durch die Verquickung mit dem Politischen verschüttgegangen ist, zu bergen. Der Postislamismus steht für den Versuch, Religion mit den Rechten des Individuums, mit Pluralität und Vielstimmigkeit, mit Offenheit statt mit Geschlossenheit und mit Zukunft statt mit der Vergangenheit zu verbinden. »Er versucht eine Synthese des Islam mit Wahlrechten und Freiheit, mit Demokratie und Modernität ... her-

zustellen, um das herzustellen, was manche Wissenschaftler ›alternative Moderne‹ nennen. Postislamismus drückt sich in der Konzession säkularer Sachzwänge, der Betonung von Freiheit statt Rigidität und in der Absage an religiöse Monopole aus.« (Bayat 2007: 11)

Die Bedeutung, die ich dem Postislamismus zumesse, mag auf dem Hintergrund der Ereignisse des 11. September 2001 befremden, denn hier zeigte sich ja der Islamismus in seiner militantesten Form. Tatsächlich deutet aber einiges darauf hin, dass der Terroranschlag auf das World Trade Center und das Pentagon gerade mit dem »Scheitern des politischen Islam« (Roy 1992/1994) zusammenhing. Um Osama Bin Laden hatten sich unter anderem führende Mitglieder der *Jamaa Islamiya* gesammelt, die sich in Ägypten massiver Kritik auch islamischer Kreise ausgesetzt gesehen hatten, nachdem ihr Anschlag auf einen Touristenbus in Luxor zu einem Zusammenbruch des Tourismus geführt hatte. Der 11. September war die Tat von Männern, die militante Politik wieder auf die Agenda setzen wollten, als sich abzeichnete, dass sich eine Mehrheit von Muslimen auf einen Marsch durch die Institutionen und damit auf Kompromisse mit dem System einlassen würde.

Zumindest einige Jahre lang ging die Strategie auf – nicht zuletzt auf Grund der Politik der Bush-Regierung. Die Militäraktionen der USA und ihrer europäischen Verbündeten waren dank der elektronischen Medien auch in den entlegenen Orten der arabischen Welt auf dem eigenen Bildschirm zu verfolgen. Sie wurden mit großer Betroffenheit wahrgenommen. Im Juli 2002 hatte Amr Hamzawy das Kippen der Stimmung in Ägypten in einem beklemmenden Artikel konstatiert: Erneut wurde die Diskussion von einem radikalen Freund-Feind-Schema mit den entsprechenden Solidarisierungsforderungen dominiert, und die differenzierenden Stimmen, die eine kritische innerislamische Auseinandersetzung einforderten, hatten es zunehmend schwerer. Die Glorifizierung von Radikalität

und Märtyrertum, die überwunden zu sein schien, feierte eine Renaissance (Hamzawy 2002). Die Rechnung von Al Qaida ging aber auch im Westen auf. Die Polarisierung, die einsetzte, führte dazu, dass man im revolutionären Islamismus nicht selten die Verkörperung des Islam schlechthin sah und alle anderen Denkbewegungen als Fassade und Schein abgetan wurden. Für die postislamistische Kritik war es damit schwieriger, sich Gehör zu verschaffen, sie war aber nicht tot. Gerade das Erschrecken über die Gewalt von Al Qaida dürfte langfristig zu einer Stärkung der postislamistischen Kritik führen, die es als eine ihrer wichtigsten Aufgaben sieht, dieser Gewalt ideologisch etwas entgegenzusetzen.

In diesem Buch interessiert uns die besondere Ausprägung, die das postislamistische Denken in Europa erhalten hat. Dies soll anhand einer Einzelfallstudie, nämlich der Herausbildung einer islamistischen Intellektuellenschicht in der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş, untersucht werden. Eine ethnologische Einzelfallstudie hat einen ganz spezifischen Erkenntniswert. Sie erlaubt das Durchdringen von komplexen Zusammenhängen und Wechselwirkungen. Es ist trivial zu sagen, dass alles mit allem zusammenhängt. Es ist nicht trivial zu fragen, was wie zusammenhängt. Eine Fallstudie erlaubt genau das: Sie erlaubt es, die lebensweltliche Einbettung eines Denkwegs zu erfassen und damit die spezifischen Erfahrungen zu rekonstruieren, die einem Gedankengang seine innere Logik und Plausibilität verleihen. Sie erlaubt uns zu verstehen, was die Anstöße und die Triebkräfte des postislamistischen Denkens sind.

Die Studie setzt mit einer Beschreibung des Milieus ein, in dem die postislamistische Generation aufgewachsen ist. Bei den Migranten, die in den späten sechziger, frühen siebziger Jahren nach Europa gekommen waren, hatte sich ein Islam ganz eigener Prägung entfaltet. Es handelte sich um eine Arbeiterreligion, die strenger, dogmatischer und gesellschaftsfeindlicher war als der von verbeamteten Predigern in der Tür-

kei vertretene Islam. Vor allem aber handelte es sich um eine Laienbewegung. Die Arbeiter hatten in Selbstarbeit die Moscheen eingerichtet und betrieben. Dieser Islam war bestimmt von den Gedanken einer Erlösung aus der als leidvoll empfundenen Fremde und einer Rückkehr in die Heimat. Diese Gedanken sind der zweiten Generation fremd geworden. Das Grundgefühl, dass Religion in der gesellschaftlichen und politischen Verantwortung steht, ist allerdings geblieben. Eine weltflüchtige Form der Religiosität, wie sie etwa in der Mystik praktiziert wird, erscheint hier tendenziell als unverantwortlich. Mit Max Weber ließe sich sagen, dass die Mitglieder der IGMG sich als Werkzeuge und nicht als Gefäße Gottes empfinden (Weber 1916/1973 b).

Das zweite Kapitel wendet sich der Frage zu, wieso es gerade in der Milli-Görüş-Gemeinde zur Bildung eines starken postislamistischen Flügels kam. Der Grund ist in der spezifischen Entwicklungslogik einer islamistischen Massenbewegung zu suchen. Die Milli Görüş stand für eine spezifische Variante des Islamismus – den Populärislamismus, der sich bewusst vom elitären und puristischen Sekten-Islamismus absetzte. Massenbewegungen versuchen per Definition, immer neue Kreise zu integrieren. Der Versuch, sehr verschiedene Gruppen mit je eigenen Anliegen unter einem Dach zu versammeln, erzwingt die Absage an Prinzipientreue. Er führt zur Entwicklung eines politischen Stils, der durch Pragmatismus, Realismus und Kompromissbereitschaft geprägt ist – jedenfalls, was die Praxis betrifft. Mit der Zeit gerät das offiziell vertretene Programm immer mehr in Spannung zur gelebten Realität. Es kommt zu einer wachsenden Kluft von (radikalem) Diskurs und realitätsbezogener Praxis. Eine derartige Struktur erlaubt einerseits die Freiheit, eigene Positionen zu entwickeln (und ermutigt sogar dazu); andererseits versucht sie, diesen Prozess immer wieder zu disziplinieren und einzubinden. Der Postislamismus lässt sich als Versuch interpretieren, diese Widersprüchlichkeit zu überwinden.