ESSAY

Heimat finden im Eigenen

Eine Selbstverortung jenseits der Definitionen

Engin Karahan

Stand: 3. September 2026

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.22284992

karahan.net – Migration, Partizipation, Islam in Deutschland
Web: https://karahan.net/de/blog/heimat-finden-im-eigenen/
Kontakt: engin@karahan.net

Zusammenfassung

Der Autor war Islamist, über viele Jahre Mitglied und schließlich stellvertretender Generalsekretär der IGMG. Als er auf die drei Dimensionen stieß, mit denen die Einstellungsforschung Islamismus zu erfassen sucht — pauschale Aufwertung des Islam, Abwertung anderer, Vorrang der Religion vor der Demokratie —, traf keine davon auf seine damalige Position zu. Entlastend ist das nicht. Sein Islamismus lag nicht in den Einstellungen, die diese Instrumente messen, sondern eine Schicht tiefer, in der Annahme, der Islam sei nicht eine gute Ordnung unter anderen, sondern die zur Welt passende (*kurtuluş İslamda*). Diese soteriologische Vorordnung ließ sich mit hermeneutischer Reflexion und pluralistischer Offenheit vereinbaren und blieb deshalb für die gängigen Messinstrumente unsichtbar. Der Essay verfolgt sie über rund drei Jahrzehnte, von der Jugendarbeit über das Hauptamt bis zum Ausstieg, und fragt, was Wissenschaft und Sicherheitsbehörden entgeht, wenn sie Islamismus allein an Einstellungen messen. Keine Apologie und keine Abrechnung, sondern der Versuch, eine biographische Sequenz so genau wie möglich zu beschreiben.

Inhaltsverzeichnis

Eine Fahrradkette in Ludwigshafen 2

Eine Frage, die nicht passt 2

Zwei Häuser, ein Junge 4

Quellen, die nicht aus der Bewegung kamen 6

Was *islamcı* meinte 8

Refah-Yol als erster Riss 11

Köln 2002 bis 2014: Vertiefung einer Diagnose 13

Anspruch und Realität: Die Geschlechterfrage als Probe 16

Der Tod als Veto 19

Defensive Soteriologie 21

Die Idee selbst 23

Außenposition mit Innenwissen 25

Was die Außenbeschreibung nicht sieht 27

Heimat im Eigenen 28

Eine Fahrradkette in Ludwigshafen

Im Sommer 1994 sprang mir auf dem Weg zur Moschee die Fahrradkette ab. Ich war fünfzehn und auf dem Weg zum Freitagsgebet. Wie an jedem Freitag fuhr ich an der näher gelegenen Moschee der Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) vorbei, eineinhalb Kilometer weiter zu der DİTİB-Gemeinde, in der mein Vater stellvertretender Vorsitzender war. Mit der reparaturbedürftigen Kette war die DİTİB-Moschee zeitlich unerreichbar geworden, das Freitagsgebet jedoch nicht zu verschieben. Ich kehrte um und ging in die IGMG-Moschee.

Diese Episode ist klein und unspektakulär. Sie steht am Anfang dieses Textes, weil sie eine biographische Weichenstellung markiert, die 16 Jahre später in meine Tätigkeit als stellvertretender Generalsekretär ebendieser IGMG münden sollte. Hätte die Kette gehalten, wäre dieser Text ein anderer oder gar nicht geschrieben worden.

Was an diesem Freitag begann, war keine ideologische Hinwendung. In der Moschee sah mich Nadir Abi, ein Vorstandsmitglied der Gemeinde und Freund meines Vaters, der mich kannte und nach dem Gebet zum jungen Imam mitnahm. Der war nur zehn Jahre älter als ich. Er lud mich zum Sohbet ein, dem informellen freitäglichen Gespräch der Jugendlichen, und zum Ev Sohbeti am Sonntag, dem Hauskreis. Ich kam und blieb. Was mich hielt, war keine Lehre. Es war eine Gruppe von sehr unterschiedlichen Jugendlichen, die sich an einem Ort trafen, und in der ich Anschluss fand. Es war auch die Möglichkeit, an mehr und tieferes Wissen über den Islam zu gelangen, als es das Standard-Ilmihal-Repertoire der DİTİB-Moschee bot.

Ich erzähle das vorab, weil die spätere Außenbeschreibung dessen, was ich war (der „legalistische Islamist", der Funktionär einer „verfassungsschutzrelevanten" Organisation), einen Sog suggeriert, den ich aus meiner Erinnerung nicht rekonstruieren kann. Es gab am Anfang keinen Sog. Es gab eine kaputte Kette und einen freundlichen Mann nach dem Gebet.

Eine Frage, die nicht passt

Seit einigen Monaten beschäftige ich mich noch intensiver als zuvor mit dem Phänomen des islamistischen und religiös konnotierten Extremismus. Anlass ist das von mir mitkonzipierte Projekt „Digitale Resilienz", in dem die Alhambra Gesellschaft extremistische Online-Propaganda analysiert und Strategien zur Distanzierung entwickelt. Dabei stoße ich immer wieder auf ein Operationalisierungsmuster, das in der einschlägigen Einstellungsforschung weit verbreitet ist. Islamistische Haltungen werden über drei Dimensionen zu erfassen versucht, nämlich die pauschale Aufwertung des Islam, die pauschale Abwertung anderer Religionen und Gesellschaften und den Primat islamischer Religion vor Demokratie. Diese drei Items, in unterschiedlichen Formulierungen, finden sich quer durch die

wissenschaftliche Literatur und die darauf gestützten Berichte; sie sind nicht das Eigentum einzelner Autorinnen oder Autoren, sondern eine Konvention des Feldes.

Als ich bei einer Lektüre erneut auf die drei Dimensionen stieß, stellte sich mir eine unangenehme Frage. Nicht in der Rolle des Projektmitarbeiters, der die Operationalisierungen für seine analytische Arbeit prüft, sondern in der Rolle des ehemaligen Funktionärs, der diese Dimensionen unwillkürlich auf sein früheres Selbst anwendete.

Das Ergebnis war ernüchternd. Keine der drei Dimensionen traf in der Rückschau auf mein damaliges Ich zu. Nicht in der Form, in der die Operationalisierung sie greift. Nicht in der Selbstwahrnehmung der damaligen Zeit. Und auch nicht, soweit ich mich erinnere, in den Diskursen meines engeren Umfelds in der IGMG. Und doch galt ich, in der Wissenschaft, im Verfassungsschutzbericht, in einem nicht unerheblichen Teil der medialen Wahrnehmung, als geradezu prototypischer Vertreter eines „legalistischen" Islamismus.

Diese Diskrepanz lässt sich auf zwei Weisen behandeln. Die einfachere wäre, sie als Beleg dafür zu nehmen, dass die wissenschaftliche und behördliche Außenbeschreibung daneben lag. Das wäre bequem, vor allem für mich selbst, der ich jenen Jahren mit einer gewissen Erleichterung entwachsen bin. Es wäre aber auch zu schnell. Denn die Außenbeschreibung war nicht völlig falsch. Ich war Teil einer Bewegung, die für sich, zumindest mit Blick auf die Türkei, beanspruchte, auf eine Gesellschaftsordnung hinzuarbeiten, die auf religiösen Werten basiert. Ich teilte diesen Anspruch, wenn auch in einer Form, die sich von den dominanten Vorstellungen der Bewegung in einigem unterschied. Die Außenbeschreibung war also nicht falsch. Sie war unvollständig. Sie traf etwas Reales, aber mit Kategorien, die das Innenleben dieses Realen nicht abbilden konnten.

Die schwierigere Antwort auf die Diskrepanz ist daher die Frage, was zwischen Außen- und Innenbeschreibung verloren geht und ob dieser Verlust folgenlos ist oder analytische und praktische Konsequenzen hat. Dieser Text ist der Versuch, diese Frage biographisch zu vermessen. Er ist keine Apologie meiner damaligen Position. Er ist auch keine Abrechnung mit der Bewegung, die mich über fast zwei Jahrzehnte getragen und herausgefordert hat. Er ist der Versuch, die Lücke zwischen dem, was ich für mich war, und dem, was ich für andere war, so genau wie möglich zu beschreiben, in der Hoffnung, dass diese Genauigkeit für andere Sequenzen, für andere biographische Wege und für die analytische Arbeit an islamistischen Phänomenen nützlich sein kann.

Zwei Häuser, ein Junge

Bevor ich die Frage nach der Innenbeschreibung der damaligen Position aufnehme, muss ich von der Vorgeschichte erzählen. Mit der Geschichte der Fahrradkette ist nicht alles gesagt. Sie erklärt den Übergang von der DİTİB in die IGMG, nicht aber die religiöse Vorprägung, die diesen Übergang erst möglich gemacht hat.

Ich bin in einer religiösen Familie aufgewachsen, in der mein Vater seit meinem achten oder neunten Lebensjahr aktiv in der DİTİB-Moschee in Ludwigshafen tätig war, später dort im Vorstand und schließlich als stellvertretender Vorsitzender. Die DİTİB war für mich die Selbstverständlichkeit des religiösen Alltags, der Ort des kindlichen Religionsunterrichts, der Festtage, der wöchentlichen Gebete. Es war das Haus meines Vaters, in einem doppelten Sinne.

Daneben gab es einen anderen religiösen Raum, in dem ich mich ab meinem dreizehnten, vierzehnten Lebensjahr zu bewegen begann. Über einen Onkel hatte sich in mir ein Interesse am Sufismus entwickelt, jener mystisch-spirituellen Strömung des Islam, die das Erleben der Gottesnähe in besondere Praktiken der inneren und gemeinschaftlichen Versenkung übersetzt. Ich besuchte regelmäßig, aber ohne formale Anbindung, eine Sufi-Gemeinschaft in Mannheim, in der cehri zikir praktiziert wurde, die laute, gemeinschaftliche Rezitation der Gottesnamen, die einen körperlich-spirituellen Zustand zu erzeugen sucht, der das Diskursive übersteigt.

Die DİTİB war Pflicht. Die Sufi-Gemeinschaft war Faszination. Beides nebeneinander, ohne dass ich das damals als Widerspruch empfunden hätte. Religion war für mich in dieser Zeit etwas Vielstimmiges, und der Sufismus eröffnete eine Dimension, die in der staatlich-bürokratischen DİTİB-Praxis kaum vorkam: eine innere, ästhetische, fast leibliche Religiosität, die sich nicht in der Rezitation einer Predigt erschöpfte.

Vor diesem Hintergrund war der Eintritt in die IGMG-Gemeinde nach dem Fahrradketten-Vorfall keine Konversion. Es war eine dritte Verortung neben den schon vorhandenen, und sie hatte eine Eigenschaft, die die anderen beiden nicht in dieser Form bereitstellten: einen Kreis von Jugendlichen, die etwa in meinem Alter waren, in einer Gemeinde, die räumlich nahe lag, mit einem jungen Imam, der sich ansprechbar zeigte. Die DİTİB war meines Vaters Haus, der Sufi-Kreis war eine asymmetrische Beziehung zwischen einem Jungen und einer überwiegend älteren Gemeinschaft. Die IGMG-Gemeinde war der erste religiöse Raum, in dem ich gleichaltrige Aktive fand.

Was ich damals nicht ermessen konnte, war die verbandspolitische Schärfe dieses Wechsels. Die Mitte der neunziger Jahre waren in der türkisch-deutschen muslimischen Landschaft die Jahre der Distinktion. Die IGMG (damals noch AMGT, Avrupa Millî Görüş Teşkilatları

genannt, und erst seit 1995 als IGMG firmierend) und die DİTİB standen einander nicht einfach als verschiedene Optionen religiösen Lebens gegenüber, sondern in einem Verhältnis wechselseitiger Delegitimierung. Aus Millî-Görüş-Perspektive waren die DİTİB-Imame staatlich entsandte Funktionäre eines laizistischen, religionsfeindlichen Regimes; ob man hinter ihnen überhaupt beten dürfe, war eine Frage, die in manchen Predigten ernsthaft verhandelt wurde. Aus DİTİB-Perspektive waren die IGMG-Aktiven islamistische Spalter, die mit ihrem theologischen Eigenanspruch die religiöse Einheit der türkisch-deutschen Muslime untergruben.

Diese Distinktion hatte einen Symbolwert, den ich am eigenen Leib erfahren habe. Es gab in jenen Jahren mehrfach Ramadan-Anfänge und -Enden, die zwischen den beiden Gemeinden um einen Tag auseinanderfielen, weil die IGMG sich an der Mond-Sichtung in Saudi-Arabien orientierte und damit von der von der türkischen Diyanet ausgegebenen Datierung abwich. Theologisch war das eine subtile Frage. Praktisch war es ein Protestsignal: Wir folgen nicht der staatlich gelenkten türkischen Religionsbehörde, wir folgen einer transnationalen islamischen Autorität.

In einem dieser Jahre haben wir das Ramadan-Ende im selben Haus an zwei verschiedenen Tagen begangen. Ich beging es am Vortag mit der IGMG-Gemeinde, mein Vater am offiziellen Tag mit der DİTİB. Am Morgen des DİTİB-Festtages ging ich mit meinem Vater zum Festgebet in die DİTİB-Moschee, was nach außen wie eine Geste der Versöhnung aussah. Mein Vater wusste oder vermutete, dass ich am Tag zuvor bereits mein Fasten gebrochen hatte. Er sagte nichts. Ich sagte nichts. Aber ich sah in seinem Gesicht etwas, das mich an jenem Morgen mehr getroffen hat als jede Auseinandersetzung. Es war kein Zorn. Es war eine Form von stillem Schmerz, der das Gefühl vermittelte, dass etwas zerbrochen war, das sich nicht ohne Weiteres würde reparieren lassen.

Es ist einer der wenigen Momente meiner damaligen Zeit, auf die ich heute mit etwas zurückblicke, das der Scham nahekommt. Nicht, weil ich das Ramadan-Fest am Millî-Görüş-Tag begonnen hatte (das war für mich damals theologisch konsequent), sondern weil die Konsequenz so leicht hingenommen werden konnte und der Schmerz des Vaters in der Gleichung nicht vorkam. Die verbandspolitische Identifikation der Bewegung wurde in jenem Ramadan zu einem Sediment in der Beziehung zwischen Vater und Sohn. Es war eine kleine, fast unsichtbare Verletzung, aber sie war real, und sie steht heute für mich für etwas Größeres. Bewegungen verlangen, manchmal ohne dass sie es explizit aussprechen, eine Loyalität, die durch andere Loyalitäten hindurchschneidet. Auch das war Teil dessen, was später als „legalistischer Islamismus" zusammengefasst werden würde, nämlich die Gewohnheit, im Namen einer Sache kleine Schmerzen in der eigenen Familie, im Umfeld, in der gesellschaftlichen Rolle hinzunehmen, weil die Sache es zu erfordern schien.

Quellen, die nicht aus der Bewegung kamen

Die religiöse Vorprägung erklärt, wie ich in die IGMG kam. Sie erklärt nicht, was ich an intellektuellen und ethischen Dispositionen mitbrachte, die später mit der dominanten Linie der Bewegung in Spannung treten würden. Diese Dispositionen sind wichtig, weil sie zeigen, dass biographische Reibung mit einer Bewegung selten erst innerhalb der Bewegung beginnt. Sie hat oft Vorläufer, die schon mitgebracht werden und in der Bewegung ihre Verstärkung oder ihre Provokation finden.

Ich war ein lesender Jugendlicher, allerdings nicht von der Sorte, die man sich gewöhnlich vorstellt, wenn man von einem belesenen Sechzehnjährigen spricht. Mein Lesen war bis in die zehnte Klasse hinein fast vollständig sachbuchgetrieben. Die Was-ist-Was-Bände der Grundschulzeit, dann alles, was in der Stadtbibliothek über Biologie, Physik und vor allem Geschichte zu finden war. Erzählliteratur kam in meinem Lesen nicht vor. Sie interessierte mich nicht; noch mehr hatte ich keinen Zugang zu ihr.

In der zehnten Klasse gab uns unsere Deutschlehrerin eine Liste mit etwa dreißig Büchern in die Herbstferien mit, Klassiker und Weltliteratur, H. G. Wells, Stephen King, der damals seine Hochkonjunktur hatte, dazu Orwell und Huxley. Vorgabe war es, sich eines auszusuchen, es zu lesen und darüber ein Referat zu halten. Bis zum Ende des Schuljahres hatte ich die gesamte Liste gelesen.

Das Referat hielt ich über Huxleys *Brave New World*. Die Stelle, die ich exemplarisch vortrug, war die Aufgabe des „Helden" am Ende des Romans, jener Augenblick, in dem John, der Wilde, in der manipulierten Glücksordnung der Schönen Neuen Welt keinen Platz für eine ungeglättete Existenz mehr findet und sich der totalitären Sanftheit entzieht, indem er seinem Leben ein Ende setzt. Ich konnte damals nicht in Worte fassen, warum gerade diese Stelle mich getroffen hatte. Im Rückblick scheint sie mir prophetisch für eine Form von Sensibilität, die in den folgenden zwei Jahrzehnten in mir arbeiten würde, die Sensibilität für jenen Augenblick, an dem eine Ordnung, die alle Bedürfnisse zu befriedigen verspricht, gerade dadurch das Wesentliche an ihren Mitgliedern verfehlt.

Orwell hat das Komplement zu diesem Bild geliefert. Während Huxley das Glück als Manipulation zeigte, zeigte Orwell die Lüge als Staatsform. Beide Bücher waren für mich keine politischen Theorien, die man als Bildungsstoff aufnimmt. Sie waren ein moralisches Frühwarnsystem, das sich mir mit fünfzehn, sechzehn Jahren eingerichtet hatte und das in den späteren Jahren in der IGMG-Zentrale immer wieder anschlagen sollte, wenn Sprache und Wahrheit dem Funktionserhalt unterworfen wurden.

Etwa in dieselbe Zeit, in der zehnten oder elften Klasse, fiel das gemeinsame Anschauen von Spielbergs *Schindlers Liste* im Schulkontext. Unsere Lehrerin hatte den Film, der 1994

in den deutschen Kinos gestartet war, ein oder zwei Jahre nach Kinostart als VHS-Kassette mitgebracht. Ich erinnere mich an meine Reaktion mit einer Klarheit, die mich heute noch erstaunt. Ich habe den Film nicht aus einer Distanz gesehen, in der ein deutscher Schüler die Verbrechen der Nazis betrachtet. Ich habe ihn als Angehöriger einer Minderheit gesehen, der die Geschichte einer anderen verfolgten Minderheit verfolgt. Das Mädchen in der roten Jacke war meine zu der Zeit fast gleichaltrige Schwester - die tatsächlich auch solch eine Jacke besaß. Ich habe den Film mit Tränen gesehen, und die Identifikation mit den jüdischen Opfern war nicht das Ergebnis einer Reflexion. Sie war unmittelbar. Sie hat sich mir eingebrannt als eine strukturelle Empathie, als die emotionale Klarheit darüber, dass Verfolgung von Minderheiten eine Logik hat, die quer zu allen religiösen oder ethnischen Spezifika steht.

Diese strukturelle Empathie war, wie ich erst später verstanden habe, ein Stachel im Fleisch jenes Antisemitismus, der in Teilen der Millî-Görüş-Bewegung tradiert wurde, nicht immer offen, nicht in den Predigten der Gemeinden, in denen ich war, aber in einem Geflecht von Codes, Anspielungen und in der Berichterstattung der *Millî Gazete*, der nahestehenden Tageszeitung. Ich habe diesen Antisemitismus schon früh, lange bevor ich in der Zentrale arbeitete, mit Unbehagen registriert und in dem mir möglichen Rahmen widersprochen. Es war nicht so, dass ich erst im Generalsekretariat zu einem Kritiker dieser Tendenz geworden wäre. Ich war es schon, als ich noch in der Studentenabteilung des Regionalverbands aktiv war. Und ich war es im präzisen Sinne, nicht aus einem allgemeinen demokratischen Bewusstsein heraus, sondern aus einer strukturellen Identifikation mit Minderheitenleid, die *Schindlers Liste* genauso wie das Martyrium des Prophetenenkels in Kerbela in mir verankert hatte.

Daneben gab es die ethische Position zu politischer Gewalt. Ich habe Gewalt nie als Mittel der Religionsverbreitung angesehen. Bewaffneter Widerstand gegen Unterdrückung war für mich legitim, in derselben Weise, in der er es in einem klassischen rechtsstaatlichen Diskurs für die Notwehr des Schwachen ist. Bosnien war für mich in den neunziger Jahren ein Schlüsselereignis, die systematische Vernichtung von Muslimen, die (das gehörte zur Pointe) in ihrer überwiegenden Mehrheit gar nicht religiös praktizierten. Bosnien war für mich der Beweis, dass die Distanz zu religiöser Praxis kein Schutz vor Verfolgung ist, wenn die Verfolgung sich an einem zugeschriebenen Merkmal festmacht.

Am Vorabend des amerikanischen Angriffs auf Afghanistan im Oktober 2001 habe ich, schluchzend, um den Beistand Allahs gebeten. Nicht für die Taliban, die ich schon damals als Mörderbande angesehen habe, und auch nicht für al-Qaida, deren mörderischer Akt vom 11. September für mich nicht entschuldbar war. Sondern für die Zivilbevölkerung Afghanistans, die ich als unverhältnismäßig dem Krieg ausgesetzt sah. Die Palästina-Frage habe ich in derselben Logik gerahmt: als ein David-gegen-Goliath-Verhältnis, in dem die

militärische und geopolitische Übermacht eindeutig auf einer Seite lag. Diese Position hat mit dem späteren islamistischen Antisemitismus, der den Konflikt religiös auflädt, ebenso wenig zu tun wie meine Tränen beim Mädchen in der roten Jacke mit einer politischen Ideologie.

Wenn ich heute auf diese frühen Quellen zurückblicke, fällt mir auf, wie wenig sie aus der Bewegung selbst kamen. Orwell, Huxley, Spielberg, eine sufische Versenkungspraxis aus einer kleinen Mannheimer Gemeinschaft, das waren die intellektuellen und emotionalen Reagenzien, die ich in die IGMG mitbrachte. Die Bewegung hat sie weder produziert noch ernsthaft herausgefordert. Sie hat sie geduldet, weil ich gleichzeitig hinreichend bewegungstreu war, um nicht als Fremdkörper zu erscheinen. Aber sie waren da, und sie würden später wichtig werden.

Was *islamcı* meinte

Ich komme zur Kernfrage zurück: Wenn die drei Dimensionen meine damalige Position nicht erfassen, was war diese Position dann? Ich versuche eine Selbstbeschreibung, die ich erstmals in dieser Schärfe formuliere, weil die Konfrontation mit der wissenschaftlichen Außenbeschreibung mich dazu zwingt.

Ich habe mich, etwa von Mitte der neunziger bis Ende der zweitausender Jahre, mit dem türkischen Begriff *islamcı* identifiziert. *Islamcı* ist nicht dasselbe wie *Islamist*. Es ist ein türkisches Wort mit eigenem semantischen Hof, das im türkischen politisch-religiösen Diskurs eine breitere und alltäglichere Selbstverortung beschreibt als das deutsche *Islamist*. Gemeint ist jemand, der eine islamisch orientierte politische und gesellschaftliche Haltung einnimmt, oft im Kontext der türkisch-islamischen Bewegungen der Erbakan-Tradition, ohne dass diese Selbstverortung notwendig die Konnotation einer extremistischen, gar gewaltbereiten Haltung trüge. *Islamcı* zu sein war in jenen Jahren in bestimmten Milieus der türkischen und türkisch-deutschen muslimischen Öffentlichkeit eine Form der gesellschaftspolitischen Selbstbeschreibung neben anderen, neben *liberal*, *sosyalist*, *milliyetçi* und *kemalist*.

Was bedeutete diese Selbstverortung in meinem Fall konkret?

Sie bedeutete nicht, was die meisten Außenbeobachter und auch nicht wenige innerhalb der Bewegung als ihren Kern betrachten würden: die Forderung nach der Einführung einer wie auch immer gearteten Scharia. Diese Forderung gab es bei dem einen oder anderen in der Bewegung, wohl sogar bei einer Mehrheit, auch wenn die meisten gar nicht hätten sagen können, was sie konkret bedeuten würde. Für mich ging es nie darum, eine neue Rechtsordnung zu etablieren. Im Gegenteil, vor der Aussicht einer „Talibanisierung", einer

Reduktion der religiösen Erneuerung auf die formale Verabschiedung religiöser Gesetze, hatte ich ein klares, früh ausgebildetes Unbehagen.

Was *islamcı* für mich meinte, war eine spezifische ethische und gesellschaftspolitische Vorstellung. Der Islam war für mich der Träger eines ethisch-moralischen Kompasses, der bei seiner Anwendung einer Gesellschaft das ermöglichte, was ich damals als ein gottgefälliges Leben verstand. Die koranischen Wertvorstellungen sollten als Maßstab für Gut und Böse gelten, in dem Wissen, dass der allwissende Schöpfer auch wissen würde, was gut für uns wäre. Es ging nicht um Gesetze, es ging um einen Habitus. Nicht der vom Staat verordnete Vollzug religiöser Vorschriften, sondern die beispielhafte, gottgefällig lebende und entscheidende Person, in der Gemeinschaft mit anderen, würde zu einer Erneuerung der Gesellschaft beitragen. Diese Vorstellung war an die Idee der *Asr-ı Saadet* gekoppelt, der „Zeit der Glückseligkeit" zur Zeit des Propheten und der ersten Gemeinde in Medina, nicht als ein historisches Modell, das man unverändert in die Gegenwart übertragen könnte, sondern als regulative Idee, die in jede neue Zeit hinein hermeneutisch übersetzt werden musste.

Diese Position hatte einen Pluralismus-Vorbehalt, der mir wichtig war und der mich von anderen Strömungen in der Bewegung unterschied. Andersgläubige sollten ihrem eigenen ethisch-moralischen Anspruch nach leben können. Ich hatte spätestens gegen Ende der zweitausender Jahre die theologische Überzeugung gewonnen, dass man nicht Muslim sein müsse, um in das Paradies zu kommen. Mein Wunsch war nicht die Konversion aller, sondern die gesamtgesellschaftliche Wirkung dessen, was ich als die ethische Substanz des Islam ansah, einer Substanz, die meines Erachtens auch Nicht-Muslimen zugutekäme.

Hier liegt das Kernparadox dieser Position. An den etablierten drei Dimensionen des Islamisten gemessen würde sie keine erfüllen. Pauschal aufgewertet wurde der Islam nicht. Er war für mich Gegenstand einer fortlaufenden, hermeneutisch reflektierten Auseinandersetzung, in der mir die Frage nach der Übersetzbarkeit normativer Inhalte in die Gegenwart wichtiger war als ihr Vollzug. Pauschal abgewertet wurden andere Religionen und Gesellschaften nicht. Ich habe Phasen tiefer Auseinandersetzung mit jüdischen und christlichen Quellen durchlaufen, und meine politischen Sympathien im westeuropäischen Kontext lagen seit jeher näher bei demokratisch-rechtsstaatlichen Idealen als bei den autoritären Modellen einer islamistischen Imagination. Und der Primat religiöser Ordnung *vor* der Demokratie war für mich keine Position. Demokratie, Wahlen und rechtsstaatliche Institutionen waren für mich Bestandteile einer sinnvollen Ordnung, die ich nicht in Frage stellte. Was ich allerdings annahm, war, dass diese institutionellen Rahmen mit einer bestimmten *Hikma* gefüllt sein sollten, einer aus dem religiös-ethischen Erbe gespeisten Weisheit. Nicht der Primat *vor* der Demokratie, sondern eine *Füllung* der demokratischen Verfahren mit einer religiös informierten Orientierung war meine Vorstellung.

Und doch war diese Position, das muss ich auch heute eingestehen, islamistisch im präzisen Sinne. Sie war es nicht in einer der drei Dimensionen, die in der Einstellungsforschung operationalisiert werden. Sie war es in einer tieferen Schicht, die diese Operationalisierungen nicht erreichen: in der Annahme, dass der Islam nicht *eine* gute Ordnung unter anderen wäre, sondern *die zur Welt passende* Ordnung. Die Erlösung lag nicht jenseits des Islam, sondern *im* Islam, *kurtuluş İslamda*. Diese soteriologische Grundsetzung war der Kern. Sie war es, der meiner pluralismus-offenen, hermeneutisch arbeitenden Position dennoch eine *islamcı* Tonart gab. Wenn der Islam nicht nur ein Weg zur Erlösung ist, sondern *die* Erlösung an sich, dann ist auch eine Gesellschaft, die nach seinen Werten geordnet wird, nicht eine *bessere* Gesellschaft, sondern die *zur Welt passende* Gesellschaft. Dass Nicht-Muslime von dieser Ordnung ebenfalls profitieren würden, war kein Pluralismus-Argument, sondern ein universalistischer Anspruch in pluralistischem Gewand.

Ich benutze das Wort „Erlösung" hier mit Vorbehalt. Im Deutschen trägt es einen christlichen Klang und ruft die Vorstellung individueller Errettung, der Heilstat, der stellvertretenden Gnade auf. Diese Konnotation ist nicht gemeint. Was ich meine, hat seine Wurzel in einer anderen Denkfigur, dem Mahdi-Topos. In seiner klassischen Form ist der Mahdi die Gestalt, die am Ende der Verfallszeit die gottgemäße Ordnung wiederherstellt. In islamistischen Bewegungen taucht diese Figur immer wieder in personalisierter Form auf, als Führungsperson, die sich selbst zum Mahdi erklärt oder von ihren Anhängern dazu erklärt wird. Im türkischen islamcı-Diskurs, soweit er mich geprägt hat, war der Topos selten so explizit. Er war eher säkularisiert und entpersonalisiert. Nicht eine Person würde die Geschichte heilen, sondern die islamische Ordnung selbst. Der Mahdi war, wenn man so will, von einer Gestalt zu einem Gesellschaftszustand geworden.

Verbindlich und handlungswirksam wurde diese geschichtstheologische Struktur über einen Begriff, der in der Innensprache der Bewegung allgegenwärtig war, die *dava*. Das Wort ist nicht zu verwechseln mit dem arabischen *daʿwa*, der „Einladung" zum Islam. Im Türkischen meint *dava* schlicht „die Sache", aber eben nicht irgendeine Sache, sondern *die* Sache, der man dient, für die man Zeit, Energie und Loyalität aufbringt, an der man sich misst. In der *dava* verdichtete sich das unpersönliche Heilsversprechen zu etwas Konkretem, dem man konkret dienen konnte. Sie war das Scharnier zwischen der großen geschichtlichen Erzählung und dem einzelnen Leben. Wer „der dava dient", handelt nicht für ein politisches Programm, sondern für die Wiederherstellung der rechten Ordnung der Welt, auch dann, wenn er das selten in diesen Worten sagen würde.

„kurtuluş İslamda", die Erlösung ist im Islam, meint vor diesem Hintergrund nicht die Rettung der einzelnen Seele. Es meint die Vorstellung, dass die rechte Ordnung der Welt selbst eine islamische Ordnung sei, dass die Geschichte auf diese Wiederherstellung hin offen ist, und dass es eine Sache gibt, die *dava*, der zu dienen heißt, an dieser Wiederherstellung

mitzuwirken.

Das ist die Form von Islamismus, die die drei Dimensionen systematisch verfehlen. Sie ist nicht pauschalisierend, sie ist nicht abwertend, sie ist nicht anti-demokratisch. Sie ist eine *soteriologische Vorordnung*, die unterhalb der politischen und gesellschaftspolitischen Einstellungen liegt und ihnen ihren Sinn gibt. Sie ist auch deshalb so schwer zu fassen, weil sie sich nicht in der Form von Glaubensaussagen artikuliert, sondern in der Form von *narrativen Strukturen*, also in der Art, wie über Geschichte erzählt wird, wie Endzustände imaginiert werden, wie das Verhältnis von Gemeinschaft und Welt gerahmt wird.

Refah-Yol als erster Riss

Die soteriologische Vorordnung ist ein Konstrukt, das stabil ist, solange es nicht mit seiner Realisierung konfrontiert wird. Dieser Augenblick kam in meiner Biographie früher als der Eintritt in die Kölner Zentrale, und er hatte einen Namen, Necmettin Erbakan, Ministerpräsident der Republik Türkei, vom 28. Juni 1996 bis zum 30. Juni 1997, in einer Koalition seiner Refah-Partei mit der Doğru-Yol-Partei.

Für die Millî-Görüş-Bewegung in Deutschland war dies der Augenblick, in dem das Versprechen einer politisch-gesellschaftlichen Erneuerung in der Türkei in die Phase der Bewährung trat. Für mich, damals siebzehn, achtzehn Jahre alt und seit zwei Jahren in der IGMG-Jugendarbeit, war es der Augenblick, in dem die Idee, die ich teilte, einen Härtetest bestand oder nicht bestand.

Was sie bestand, war erschütternd wenig. In Regierungsverantwortung erwies sich das Erbakan'sche Projekt als eine Sammlung symbolischer Gesten ohne substantielle Veränderung. Die islamische Etikettierung von Politik trat an die Stelle der Politik, die Veränderung versprochen hatte. Was zuvor als kemalistisch-laizistisch und damit gottfern kritisiert worden war, wurde unter dem Refah-Yol-Etikett im Wesentlichen weitergeführt. Der Opportunismus war nicht subtil. Er war so offensichtlich, dass selbst ein achtzehnjähriger Jugendleiter ihn registrierte.

Verschärft wurde dieser Eindruck durch ein paralleles Phänomen, das mit der Refah-Periode eng verwoben war, nämlich die islamischen Holding-Gesellschaften, die in den späten neunziger Jahren in der Türkei in die Mitte des Millî-Görüş-affinen Milieus traten und die mit dem Versprechen eines „islamischen Wirtschaftens" Investitionen tausender deutsch-türkischer Familien einsammelten. Auch in meinem Umfeld haben Familien ihre Ersparnisse in diese Holdings investiert, als eine Art Glaubensakt und ökonomische Solidaritätsleistung in einem. Die Akteure dieser Holdings kamen aus der Bewegung, wurden von ihr unterstützt,

und ihre Geschäftspraktiken erwiesen sich, mit wenigen Ausnahmen, als eine systematische Form des Betrugs an den eigenen Anhängern.

Die Refah-Yol-Erfahrung und die Holding-Erfahrung haben für mich in jenen Jahren (ich war damals noch nicht in Köln, sondern noch in der Ludwigshafener Gemeinde und im Regionalverband aktiv) einen ersten Riss in das Gewebe der soteriologischen Vorordnung gezogen. Wenn der Anspruch einer islamisch fundierten Politik in Regierungsverantwortung sich als Etikettenwechsel offenbart und wenn die ökonomischen Akteure der Bewegung ihre eigenen Anhänger systematisch betrügen, dann stellt sich die Frage, ob die Sache eine Substanz hat, die unabhängig von ihren Trägern existiert. Es war ein erster Riss durch die *dava* selbst: durch die Annahme, dass es da eine Sache gäbe, der zu dienen sich lohnte, weil sie für etwas Größeres einstand als für die Interessen derer, die sie verwalteten. Diese Frage habe ich damals nicht in dieser Schärfe gestellt. Aber sie war angelegt.

Damals fand ich für mich eine vorläufige Antwort, die für die nächsten eineinhalb Jahrzehnte stabil bleiben würde: *Nicht der Islam oder die Sache sind das Problem, sondern ihr jeweils falsches Ausleben*. Diese Antwort war psychologisch und theologisch entlastend. Sie erlaubte es, an der soteriologischen Vorordnung festzuhalten und gleichzeitig die offensichtliche Korruption der Bewegung zu sehen. Sie machte aus der Diskrepanz zwischen Anspruch und Praxis ein *Verbesserungsproblem*, nicht ein *Wahrheitsproblem*. Dass diese Antwort selbst eine Form der Apologetik war (dass sie verhinderte, die Frage zu stellen, ob es nicht die Verbindung von religiösem Erlösungsanspruch und kollektivem Machtanspruch *als solche* war, die die Korruption systematisch erzeugte), habe ich erst sehr viel später verstanden.

Ich muss an dieser Stelle eine Schreibentscheidung benennen, die den ganzen Essay durchzieht. Was ich gerade als Apologetik gekennzeichnet habe, habe ich erst sehr viel später so gesehen. Dass es mir heute klar erscheint, heißt nicht, dass es mir damals klar war. Es wäre einfach gewesen, in diesem Text die spätere Klarheit in die früheren Jahre zurückzuprojizieren, einen jüngeren Karahan zu erfinden, der schon wusste, was der ältere erst lernen würde. Das wäre konstruiert und im Kern selbstentschuldigend. Ich versuche stattdessen, mich an Ereignissen entlangzubewegen, weil die Ereignisse das sind, was damals tatsächlich da war. Die intellektuelle Klärung, die aus diesen Ereignissen schließlich folgte, kam nicht in derselben Zeit. Sie kam später, manchmal viel später, und in ihrer eigenen Sequenz. Ich werde sie an passender Stelle einführen, aber ich werde sie nicht in Jahre einbauen, in die sie nicht gehört.

Köln 2002 bis 2014: Vertiefung einer Diagnose

Wenn ich mich frage, warum ich im Jahr 2002, mit dreiundzwanzig, als Jurastudent in Mannheim, anfing, aus Ludwigshafen heraus Aufgaben für die Rechtsabteilung der IGMG-Zentrale in Köln zu übernehmen, finde ich keine berufliche Antwort. Es war kein Karriereschritt und keine konzipierte Bewegung in Richtung Hauptamt. Es war eine Reaktion auf eine Welt, die sich am 11. September 2001 verändert hatte und in der ich im Verlauf des darauffolgenden Jahres ansehen musste, was diese Veränderung für die Muslime in Deutschland bedeutete.

Der 11. September war für mich nicht nur die Erschütterung über die Anschläge selbst, die ich klar als verbrecherisch verurteilte. Er war auch das Einsetzen eines Klimas, in dem aus jedem Muslim in Deutschland ein potenzieller Verdächtiger werden konnte, eine Person, deren Religion keine Privatsache mehr war, sondern zum Gegenstand öffentlichen Generalverdachts wurde. Ich sah, wie meine Freunde, meine Familie, meine Gemeinden in diesen Verdacht hineingerieten, und ich sah auch, dass die institutionellen Akteure, die in der deutschen Öffentlichkeit für diese Gemeinschaft hätten sprechen sollen, kaum in der Lage waren, dies in einer Form zu tun, die in der Mehrheitsgesellschaft Resonanz fand. Ich hatte das Bedürfnis, dem etwas entgegenzusetzen, und ich hatte zugleich die Einsicht, dass dem auf der lokalen Ebene in Ludwigshafen kaum etwas entgegenzusetzen war.

Die Tätigkeit für die Zentrale war von Beginn an ein *Schutz-Engagement*. Es war der Versuch, einen Beitrag zur Verteidigung jener Unterdrückten zu leisten, zu denen ich und alle, die ich liebte, zählten, und zwar auf einer Ebene, die in Ludwigshafen nicht zu erreichen war. Dass diese Motivation (Schutz vor äußerer Bedrohung) sich Jahre später in eine andere Motivation übersetzen würde, in den Schutz vor innerer Korrumpierung der Bewegung selbst, konnte ich damals nicht ahnen. Aber im Rückblick ist sichtbar, dass das *Schutzmotiv* eine durchgehende Linie meines hauptamtlichen Engagements gebildet hat, von 2002 bis 2014 und in transformierter Form darüber hinaus. Was sich verschoben hat, war nicht das Engagement. Es war das, *wovor* zu schützen war.

Im Jahr 2004 zog ich nach Köln und nahm die Arbeit in der Rechtsabteilung des Generalsekretariats zwar nicht hauptamtlich, aber doch in Vollzeit auf. Köln war nicht der Lernort der Korruption. Köln war der Vertiefungsort einer Diagnose, die in Ludwigshafen schon angelegt war. Was Köln hinzubrachte, war eine andere Art von Einblick. In den Regionalverbänden und Gemeinden hatte ich das *Resultat* gesehen, die enttäuschten Erwartungen, die verlorenen Holding-Investitionen, das diffuse Unbehagen. In der Zentrale sah ich die *Mechanik*. Ich sah, wie Entscheidungen zustande kommen. Ich sah, welche Interessen sie strukturieren. Ich sah die Spannweite zwischen aufrichtigen, von der Sache überzeugten Akteuren und solchen, deren Engagement man besser als ein Geflecht aus Anstellung, Gehalt, Anerkennung und Statusgewinn beschrieb. Ich sah, dass diese beiden Pole nicht klar getrennt waren. Die

meisten Akteure bewegten sich auf einem Kontinuum dazwischen. Und ich sah, dass die institutionellen Anreize systematisch in die eine Richtung zogen.

Ich werde an dieser Stelle nicht aus konkreten Szenen erzählen, die ich in Erinnerung habe. Sie sind zu personenbezogen, und der Sinn dieses Textes ist nicht, einzelne Akteure zu kompromittieren, sondern eine Struktur zu beschreiben. Aber eine Frage, die sich in jenen Jahren in mir immer drängender stellte, will ich benennen: *Wann hören die problematischen Einzelfälle auf, und wann wird die Korrumpierung der Religion für die eigenen Interessen zum System?*

Diese Frage habe ich mir damals als eine *Schwellenfrage* gestellt, als wäre es eine empirische Frage, ab welchem Punkt die Anzahl der korrupten Vorgänge in eine systemische Eigenschaft umschlägt. Heute würde ich sie anders formulieren. Die Frage ist nicht, ab wann die Einzelfälle das System konstituieren. Die Frage ist, ob nicht das System *die Einzelfälle* erzeugt, ob nicht eine Struktur, die Glauben und Machtanspruch verschränkt, systematisch jene Akteure nach oben schwemmt, die die Verschränkung am geschicktesten zu ihrem Vorteil einsetzen. Aber so klar habe ich es damals nicht gesehen.

Was ich allerdings ab spätestens 2007 sah, war, dass Necmettin Erbakan persönlich für die Bewegung in Deutschland eine Belastung war, die abgeschüttelt werden musste. Erbakan war zu jener Zeit fast achtzig, krank, politisch immer randständiger, aber im symbolischen Gehäuse der Bewegung weiterhin der Spiritus Rector, mit allem, was an persönlichem Anspruch, an verschwörungstheoretischem Welterklärungs-Repertoire und an antisemitischer Rhetorik dazugehörte. In der Kölner Zentrale formierte sich eine Gruppe, zu der ich sehr deutlich mit zählte, die für eine institutionelle Distanzierung von Erbakan und der mit ihm verbundenen Saadet-Partei argumentierte. Wir haben in diesen Jahren offen, mitunter sehr offen, gegen Erbakan opponiert. Wir haben in internen Sitzungen Sätze gesagt, die ein paar Jahre zuvor unsagbar gewesen wären.

Ich habe in jenen Jahren einen Satz auf Türkisch ausgesprochen, an den ich mich erinnere, weil er mir selbst überraschend deutlich aus dem Mund kam, *„Ölürse, cenazesine bile gitmem"*, „Wenn er stirbt, gehe ich nicht einmal zu seiner Beerdigung." Es war kein Satz, der mit Stolz gesagt wurde. Es war ein Satz, der die innere Trennung markierte. Erbakan war für mich zu jener Zeit nicht mehr der Übervater einer Bewegung, mit der ich mich identifizierte. Er war eine Belastung, die ich loswerden wollte. Als er im Februar 2011 starb, bin ich, als einer von wenigen aus der Zentrale, nicht zu seiner Beerdigung in der Türkei gereist. Es war eines der klaren, öffentlich sichtbaren Handlungsentscheidungen, mit denen ich meine innere Position in jenen Jahren markiert habe.

In dieselbe Zeit, etwa ab 2007, fielen die internationalen Symposien der IGMG, an denen ich konzeptionell und organisatorisch beteiligt war: 2007, 2009 und 2011 jeweils unter

wechselnden theologisch-zeitgeschichtlichen Themen. Diese Symposien waren das Vehikel, mit dem eine reflektierte, hermeneutisch arbeitende Linie in der Bewegung sichtbar gemacht werden sollte. Ich hatte bereits ab ca 2003 persönliche Kontakte zu Hayri Kırbaşoğlu, Ömer Özsoy, İlhami Güler, Mehmet Hatipoğlu und Mustafa Öztürk aufgebaut, den prägenden Vertretern der Ankaraner Schule, die in der türkischen islamischen Theologie eine historisch-kritische Hermeneutik des Korans und der Tradition betreiben, in einem Geist, der sowohl theologisch ambitioniert als auch institutionell unbequem war. Mit den Symposien eröffnete sich mir die unter anderem die Möglichkeit, gerade diese Positionen mit der Autorität der Zentrale in die Gemeinschaft zu tragen, zumindest in ihr eine größere Wahrnehmbarkeit für diese zu schaffen.

Ich erinnere mich an eine Episode, die für mich heute symbolisch geworden ist. Hasan Hanefi, der ägyptische Philosoph und Vertreter eines explizit linken, befreiungstheologisch grundierten Islam-Verständnisses, war zu Besuch an der Universität Frankfurt für ein Symposium, das Ömer Özsoy dort organisierte. Seinen kurzen Aufenthalt in Deutschland habe ich genutzt, um Hanefi der IGMG-Studentenabteilung quasi vor die Nase zu setzen, einer Abteilung, die in ihren regulären Einladungen sehr viel eher Akteure wie Ebubekir Sifil oder einen damals deutlich neo-traditionalistisch auftretenden Dücane Cündioğlu ins Programm aufnahm. Das Aufschlagen Hanefis war keine selbstverständliche Erweiterung des Diskurses. Es wurde als Provokation wahrgenommen, und das war es auch. Es war der Versuch, einer Studentenabteilung, die in eine bestimmte Richtung kippte, einen Gegenspieler aufzunötigen. Solche Aktionen gehörten zur Mechanik der Auseinandersetzung in jenen Jahren.

Die Beschreibung dieser Episode soll eine Korrektur an einer Erzählung anbringen, die sich später, auch in der Wissenschaft, durchgesetzt hat: die Erzählung, die IGMG habe sich in den späten zweitausender Jahren theologisch „geöffnet". Das ist nicht falsch, aber es ist auch nicht präzise. Die Bewegung hat sich nicht als Organisation geöffnet. Eine Gruppe von Akteuren *in* ihr hat die Öffnung *betrieben*, gegen Trägheit, gegen Widerstand, gegen die institutionelle Schwerkraft. Werner Schiffauer hat diese Gruppe in seiner Ethnographie *Nach dem Islamismus* als „Post-Islamisten" beschrieben. Ich war Teil dieser Gruppe. Wir waren weder die Mehrheit noch das institutionelle Schwergewicht der Bewegung. Wir waren eine Linie, die für einen Moment Hegemonie ausüben konnte, weil sie das Generalsekretariat und Teile des Vorstands besetzte.

Anspruch und Realität: Die Geschlechterfrage als Probe

Es gibt eine Frage, die in einem Text wie diesem nicht ausgespart werden darf, weil sie in der Außen- wie in der Innenwahrnehmung des Islamismus eine zentrale Rolle spielt: die Frage des Geschlechterverhältnisses. Sie war auch der Ort, an dem die Diskrepanz zwischen dem Anspruch der Bewegung (jedenfalls dem ihrer reformorientierten Akteure) und ihrer institutionellen Realität für mich am schärfsten erfahrbar wurde.

Mein Tätigkeitsbereich in der Rechtsabteilung des Generalsekretariats war von Anfang an mit dieser Frage verwoben, ohne dass sie als solche markiert worden wäre. Ein Schwerpunkt der Abteilung war die Antidiskriminierungsarbeit. Wir haben Menschen unterstützt, die aufgrund ihrer Religion im Berufs- und Bildungsleben benachteiligt wurden. Das geschah nicht abstrakt durch Fallsammlung und Statistik, sondern ganz konkret, durch Beratung, Begleitung und, wo nötig, rechtliche Unterstützung. Ein Großteil dieser Fälle drehte sich um das Kopftuch. Lehrerinnen, Erzieherinnen, Bewerberinnen in Verwaltungen, Frauen vor Schalterstellen, Auszubildende, sie alle erlebten, dass ihre Sichtbarkeit als Musliminnen in der Öffentlichkeit zum Hindernis ihrer Teilhabe gemacht wurde.

Für uns in der Rechtsabteilung war die Linie dieser Arbeit klar. Es ging nicht um die *Durchsetzung* des Kopftuchs als religiöser Pflicht, es ging um die *Ermöglichung* gesellschaftlicher Teilhabe, mit oder ohne Kopftuch, je nach Entscheidung der Frau, die wir vertraten. Eine Lehrerin, die mit Kopftuch unterrichten wollte, sollte das tun können. Eine Lehrerin, die kein Kopftuch tragen wollte, ebenso. Die Frage war die der individuellen Wahl in der Öffentlichkeit; das Recht auf Teilhabe wog schwerer als die religionspolitische Symbolik.

Dass diese Haltung innerhalb des Verbandes nicht selbstverständlich war, habe ich erst nach und nach verstanden. Sie war es nicht einmal in dem Sinne, dass sie offen widerlegt worden wäre; das wäre eine Auseinandersetzung gewesen, die wir hätten führen können. Sie war es in einer subtileren Weise. Während wir vor Gericht und in der Öffentlichkeit für die Teilhabe muslimischer Frauen am Berufs- und Bildungsleben stritten, predigten genügend Imame in den Gemeinden und vor allem die Frauenabteilung des Verbandes eine Botschaft, die in einer anderen Richtung lag. Das eigentliche Glück der Frau liege in der Mutterschaft, ihr Platz sei zu Hause, Karriere und Berufsleben seien gegenüber dieser Berufung sekundär. Wir erkämpften ein Recht, von dem die institutionelle Botschaft an die Eigenen lautete, es lieber nicht in Anspruch zu nehmen.

Dass die Rolle einer eigenen Frauenabteilung in einem Verband diese Doppelung nicht auflöste, sie im Gegenteil stabilisierte, war eine der ernüchterndsten Einsichten meiner Kölner Jahre. Eine Geschichte, die noch aus der Zeit vor meiner Tätigkeit in der Zentrale stammt und die mir in meinen ersten Jahren dort wiederholt erzählt wurde, wirkt im Rückblick wie ein Lehrstück für die institutionelle Logik dieser Abteilung. Die Bildungsabteilung

hatte eine Sozialpädagogin einstellen wollen, eine reine Personalentscheidung, fachlich begründet. Die Frauenabteilung protestierte: Eine Frau, die im Verband arbeite, müsse organisatorisch und räumlich in ihrer Domäne verortet sein. Sie könne nicht einfach in einer anderen Abteilung tätig werden. Die Auseinandersetzung wurde schließlich durch eine architektonische Lösung entschärft. Die Wände der Bildungsabteilung zum Flur wurden in Glasfenster umgebaut, sodass die Räume jederzeit von außen einsehbar waren. Das Aquarium war geboren, ein Raum, in dem eine weibliche Beschäftigte des Verbandes nur unter den Bedingungen permanenter Sichtbarkeit arbeiten konnte. Es war kein Vorgang, der theologisch begründet wurde. Er war einfach die institutionelle Antwort darauf, dass es eine Frauenabteilung mit Domänenanspruch gab und dass diese Domäne auch architektonisch markiert werden musste, wo eine Frau außerhalb von ihr arbeitete.

Jahre später, als ich selbst eine Mitarbeiterin in meinem Verantwortungsbereich hatte, erlebte ich die fortgesetzte Wirksamkeit derselben Logik. Sie sei doch eigentlich in der Frauenabteilung besser aufgehoben, hieß es. Ich hatte ihr die Verantwortung für den interreligiösen Dialog übertragen, eine Aufgabe, in der sie die IGMG in verschiedenen Gremien und Gesprächskreisen vertrat. Auch das wurde zum Gegenstand einer Anfrage. Kemal Ergün, der Vorsitzende der IGMG persönlich sprach mich darauf an: Ob ich ihr denn tatsächlich Repräsentationsaufgaben übertrage? Meine Rückfrage, ob er ihr die fachliche Kompetenz nicht zutraue oder ob es das Geschlecht sei, blieb unbeantwortet. Ich fragte ihn weiter, welchen seiner männlichen Vertrauten er denn an ihrer Stelle für geeigneter hielte. Ihr hätte ich diese Aufgabe übertragen, weil sie ihr fachlich gewachsen war, während ich sie *ihnen* nicht zugetraut hätte. In einer anderen Episode meinte er, ich solle bei Besprechungen in meinem Büro vielleicht lieber die Tür offen lassen, damit es im Verband kein Gerede gäbe. Meine Frage, wem von uns beiden, ihr oder mir, er die Amoralität mehr zutraue, beendete auch dieses Gespräch.

Diese Episoden waren nicht die schwerwiegendsten Vorfälle in dieser Frage. Schwerwiegender war ein Anruf, den wir in der Rechtsabteilung erhielten. Eine junge Frau, der deutschen Sprache nicht mächtig, mit großer Angst vor der Polizei, berichtete am Telefon unter Tränen von massiver Gewalt in ihrer Ehe. Sie wandte sich nicht wegen Diskriminierung an uns. Sie wandte sich an uns, weil wir ihre Glaubensgemeinschaft waren. Es war ein Hilferuf, gestellt aus der Annahme, die Bewegung würde die Glaubensschwester schützen.

Wir nahmen den Fall zum Anlass, einer naheliegenden Konsequenz nachzugehen, der Errichtung eines verbandseigenen Frauenhauses. Wir recherchierten, entwickelten über Nacht ein erstes Konzept, brachten es zügig in den damaligen Vorstand ein. Der Vorstand, noch in der Zeit vor Ergün, zeigte sich interessiert. Das Veto kam von der Leiterin der Frauenabteilung. Die Frau, so ihre Begründung, möge *sabr* zeigen, Geduld, die ihr im Jenseits vergolten werden würde. Das war keine Argumentation, sondern eine Schließung. Die Konsequenz war,

dass ich diese muslimische Schwester an eine türkischsprachige muslimische Mitarbeiterin eines Frauenhauses der Diakonie weiterleitete, die ich kurz zuvor kennengelernt hatte. Eine Frau, die sich an ihre Glaubensgemeinschaft gewandt hatte, fand schließlich Schutz in einer christlich getragenen Einrichtung, weil die eigene Gemeinschaft ihr den Schutz verweigerte.

Es ist eine Erfahrung, die mir bis heute einen Kloß im Hals erzeugt. Sie steht nicht für sich allein. Sie steht für die anderen Fälle, von denen wir nicht erfuhren, weil die Betroffenen an die Geduldsethik weitergegeben wurden, die sie ins Jenseits vertröstete, während sie in dieser Welt zerbrachen.

Aus dieser Erfahrung habe ich, nachträglich, eine Diagnose gewonnen, die ich für verallgemeinerbar halte. Die Existenz einer eigenen Frauenabteilung in einer Institution ist nicht das Indiz einer Emanzipation. Sie ist das Indiz eines problematischen Geschlechterverhältnisses, das institutionell so beantwortet wird, dass die Frauen einen verwalteten Sonderbereich erhalten, statt dass das Geschlechterverhältnis in den allgemeinen Strukturen bearbeitet würde. Ein Verband, der kein Problem mit Frauen hat, braucht keine eigene Abteilung, um sie zu verwalten.

Mit Kemal Ergüns Amtsantritt 2011 und in den Jahren danach verschärfte sich dieser strukturelle Befund noch einmal in eine politische Richtung. Die *hoca-Truppe*, wie wir die neuen Vorstandsakteure nannten (die Leiter der *Teşkilatlanma*, der Abteilung für Gemeindeentwicklung, und der Irşad-Abteilung waren direkte Studienfreunde Ergüns von der Azhar, und ihre Zahl wuchs auch unter den Regionalverbandsvorsitzenden), brachte einen Stil mit, in dem der Umgang mit Frauen als Kolleginnen und Mitarbeiterinnen keine Selbstverständlichkeit war. Zugleich etablierte sich, parallel zur Entwicklung in der Türkei, ein neo-traditionalistisches Frauenbild als neuer Mainstream der Bewegung, das die Frau als Mutter, als Hausfrau, als Ehefrau verortete. Die Antidiskriminierungsarbeit wurde, soweit sie weitergeführt wurde, in ihrer Stoßrichtung verschoben. Sie ging nicht mehr von der Ermöglichung gesellschaftlicher Teilhabe aus. Sie wurde zu einem Identitäts- und Wir-und-die-Diskurs, der die Diskriminierung als Beweis nahm, dass nur die eigene Gruppe ein Raum der Sicherheit sei und dass man außerhalb von ihr niemandem vertrauen könne.

Das ist die Pointe, die mir im Rückblick wichtig erscheint. Die Geschlechterfrage ist in der Bewegung, wie ich sie erlebt habe, nicht eine Frage *neben* der soteriologischen Vorordnung gewesen. Sie war einer ihrer schärfsten Indikatoren. Eine Bewegung, die für sich beansprucht, die zur Welt passende Ordnung zu tragen, und die diesen Anspruch nach außen über die Forderung nach Teilhabe ihrer Frauen artikuliert, während sie nach innen die Teilhabe genau dieser Frauen institutionell eindämmt, lebt von der Diskrepanz, die sie zugleich produziert und verbirgt. Die defensive Soteriologie, die ich später beschreiben werde, hat in der Geschlechterfrage einen ihrer frühen und schmerzhaftesten Anlässe. Wer im Verband

der IGMG für die Teilhabe muslimischer Frauen gekämpft hat und dabei der Frauenabteilung seines eigenen Verbandes als institutionellem Gegner gegenüberstand, hat etwas gelernt, das sich nicht mehr verlernen ließ.

Die strukturelle Diagnose, die diese Erfahrungen tragen, habe ich vor einigen Wochen in einem eigenen Beitrag unter dem Titel *Meine Wagenburg. Der muslimische Verband. Teilhabe für Andere, Uniform für die Eigenen* ausführlicher entwickelt. An dieser Stelle des biographischen Fadens möchte ich es bei dem belassen, was diese Erfahrungen für die Sequenz selbst bedeuten, nämlich einen Riss, der nicht durch die Außenwelt geht, sondern durch das Innere der Bewegung selbst. Anspruch und Realität fielen hier früh auseinander, und sie taten es immer wieder.

Der Tod als Veto

Necmettin Erbakan starb am 27. Februar 2011 in Ankara. Am Tag zuvor, auf seinem Sterbebett, hatte er Kemal Ergün als seinen Wunschkandidaten für die Nachfolge an der Spitze der IGMG benannt. Kemal Ergün war zu diesem Zeitpunkt Vorsitzender des Kölner Regionalverbands. Er war kein zufällig benannter Außenseiter. Er war ein Kandidat, dessen Designation in der Bewegung sehr genau gehört wurde.

Für meinen biographischen Pfad war diese Designation ein Augenblick von paradoxer Schärfe. Kemal Ergün war derselbe junge Imam, der mich 1994, an jenem Freitag mit der reparaturbedürftigen Fahrradkette, nach dem Gebet zum Sohbet und zum Ev Sohbeti eingeladen hatte. Er war derjenige, der mich in die IGMG-Gemeinde geholt hatte. Anderthalb Jahrzehnte später war er von dem Kurz-Tripp an das Sterbebett Erbakans aus der Türkei zurückgekehrt, designiert vom Mann, dessen Nicht-Beerdigung ich mir zu jener Zeit als persönliche Markierung schon vorgenommen hatte.

Ergün lud die Mitarbeiter des Generalsekretariats nach seiner Rückkehr einzeln in sein Büro im Regionalverband. Es war ein Gespräch unter vier Augen, eine Mischung aus Anerkennung, Werbung und Klärung. Er dankte für die geleistete Arbeit, äußerte seine Erwartung, dass wir die Arbeit unter seiner Führung fortsetzen würden, und versicherte uns seine Unterstützung. Für mich, mit meiner gemeinsamen Vorgeschichte in der Ludwigshafener Gemeinde, war es zugleich ein menschlich aufgeladenes Gespräch und eine politische Probe. In den Wochen und Monaten nach Ergüns Designation war ich in der Bewegung als jemand wahrgenommen worden, dem in der neuen Konstellation (einem Ergün als Vorsitzendem, mit dem ich aus Ludwigshafen eine geteilte Geschichte hatte) der Weg in jede gewünschte Funktion offenstehen würde. Es gab in jenen Wochen den halböffentlichen Witz, ich sei sein designierte „Prinz".

Meine Antwort auf Ergüns Wunsch auf die weitere Zusammenarbeti hat den Verlauf meiner weiteren Karriere in der IGMG bestimmt. Ich habe ihm auf Türkisch geantwortet, in den Worten, die mir heute noch wörtlich in Erinnerung geblieben sind: *„Hocam, başkanlığa geliş şeklini gayri ahlaki buluyorum, Ludwigshafen'den de ortak idarecilik tecrübemiz var, sende Genel Başkanlık yapacak yetkinliği görmüyorum.*" Auf Deutsch: „Hocam, ich finde die Art Deines Antritts unmoralisch, wir haben aus Ludwigshafen gemeinsame Leitungserfahrung, und ich sehe in Dir nicht die Kompetenz für die Generalvorsitzendschaft."

Das war keine taktische Position. Es war eine moralische Klarstellung in einem Augenblick, in dem die meisten anderen entweder zustimmend oder schweigend reagierten. Solche Klarstellungen waren nicht ungewöhnlich für mich. Ich war in der Zentrale für meinen direkten, manchmal kompromisslosen Stil bekannt und berüchtigt, und ich hatte in den Jahren zuvor mehrere ähnliche Auseinandersetzungen geführt. Was diesen Augenblick aus der Reihe der anderen heraushob, war weniger die Form der Aussage als ihr Adressat und ihre Konsequenz. Ich habe den Weg, der mir als „Prinz" offengestanden hätte, mit jenem Satz selbst verschlossen. Ich wusste es in dem Moment, in dem ich ihn sagte.

Es ist im Rückblick einer der Momente jener Zeit, auf die ich heute mit Stolz zurückblicke. Nicht, weil ich mit besonderem Mut gesprochen hätte, denn ich habe gesprochen, wie ich oft gesprochen habe. Sondern, weil ich in jenem Augenblick eine konkrete Versuchung im Klartext zurückgewiesen habe. Eine Karriere, die nicht als abstrakte Möglichkeit offenstand, sondern in der Form eines Menschen vor mir saß, der mir wohlgesonnen war, der mich kannte, der mich gefördert hatte. Die Versuchung war nicht klein. Ihre Zurückweisung war eine der Handlungen, mit denen ich mich selbst in der biographischen Sequenz, die ich hier zu beschreiben versuche, an einem entscheidenden Punkt nicht verraten habe.

Was 2011 strukturell geschah, habe ich später in meinem für die Fachstelle Extremismus-distanzierung verfassten Text *Heimat finden im Fremden?* aus Beobachterperspektive zu beschreiben versucht. Erbakan, der zu Lebzeiten in der IGMG schon weitgehend entmachtet war, hat in seinem Tod ein Vetorecht ausgeübt, das die Lebenden ihm gegenüber nicht mehr zur Geltung bringen konnten. Der lebende Erbakan war eine Belastung. Der tote Erbakan wurde zu einer unhintergehbaren Symbolfigur. Gegen seinen letzten Willen konnten die Post-Islamisten in der Bewegung nicht mehr ankommen. Ergün wurde auf der nächsten Delegiertenversammlung als Erbakans Erbe gewählt. Damit war in der Substanz entschieden, was in den folgenden Jahren in der Verbandsstruktur nachvollzogen werden würde.

Diese Mechanik, die *Vetomacht des Toten* in einer religiös-politischen Bewegung, ist eine Pathologie, die in der Forschung unterschätzt wird. Sie greift gerade dann mit voller Wucht, wenn die lebende Person zu Lebzeiten schon weitgehend entmachtet war. Der lebende Erbakan war diskutierbar, kritisierbar, marginalisierbar. Der tote Erbakan war es nicht mehr.

In einer Bewegung, die ihren Selbstanspruch aus einer als heilig markierten Tradition speist, kann der Tod der Gründungsfigur die Machtbasis nicht von den Anhängern zu den Reformern verschieben, sondern eher umgekehrt.

Defensive Soteriologie

In den drei Jahren zwischen Ergüns Wahl und meinem Ausscheiden aus dem hauptamtlichen Engagement Ende 2014 habe ich gearbeitet, obwohl in der Substanz schon entschieden war. Ich war von Anfang 2011 bis Ende 2014 stellvertretender Generalsekretär. Ich habe in dieser Zeit Aufgaben verrichtet, an denen ich glaubte, und ich war Teil eines Vorstandes, dessen bisherige Linie aus dem Inneren heraus schrittweise demontiert wurde.

Diese Phase ist analytisch ein eigentümliches Gebilde, das ich nachträglich am besten als *defensive Soteriologie* beschreiben kann. Die soteriologische Vorordnung, die mich in den späten neunziger und frühen zweitausender Jahren als *islamcı* getragen hatte, war in dieser Phase schon zerbrochen. Ich glaubte nicht mehr, dass die Bewegung der Träger der islamischen Erneuerung sein würde, an die ich einmal geglaubt hatte. Ich hatte vielmehr eine Umkehrung des Engagements vollzogen, ohne es so zu nennen. Es ging nicht mehr darum, dass *der Islam die Gesellschaft verändert*. Es ging darum, dass *der Islam vor seinem Missbrauch geschützt wird*. Dass die Muslime, die ich kannte und mit denen ich arbeitete, vor jener Korrumpierung geschützt würden, die ich in der Bewegung am Werk sah. Die *dava* war damit nicht verschwunden, aber sie hatte sich gewendet. Sie war nicht mehr die expansive Sache, die die Welt wiederherstellen würde, sondern ein defensiver Versuch, die Sache, den Islam und die Muslime vor denen zu bewahren, die in seinem Namen ihre eigenen Interessen verfolgten. Es war noch immer eine *dava*. Nur zeigte ihr Vorzeichen nicht mehr nach außen, sondern nach innen.

Diese defensive Soteriologie hat meinen Ausstieg verzögert. Sie war psychologisch eine sinnvolle Konstruktion. Sie erlaubte das Bleiben, sie gab dem Engagement einen Sinn, sie verschob die schwierigeren Fragen in eine Zukunft, die irgendwann kommen würde. Sie war institutionell aber schon verloren. Mit jedem Vorstandsbeschluss, mit jeder personalpolitischen Entscheidung, mit jedem Rückzug der reformorientierten Akteure in andere Funktionen oder ins Private wurde sichtbarer, dass die Schutz-Aufgabe innerhalb der IGMG-Strukturen nicht mehr zu erfüllen war.

Etwa ab Mitte 2014 habe ich, ohne es mir programmatisch vorzunehmen, aber, wie ich heute sagen würde, mit zunehmender Konsequenz, das Ende meines hauptamtlichen Engagements aktiv heraufprovoziert. Die inhaltlichen Auseinandersetzungen mit Mustafa Yeneroğlu, meinem damaligen Vorgesetzten als Generalsekretär, der nur Monate nach meinem Ausscheiden als AKP-Abgeordneter ins türkische Parlament wechseln sollte, wurden zunehmend heftiger.

In den Gesprächen mit Ergün wuchs der inhaltliche Dissens, den er gerne mit der Wendung „du denkst zu deutsch" abtat, ein Vorwurf, der zugleich Diagnose und Verurteilung sein sollte und in seiner Schlichtheit den Niedergang einer einst diskussionsfähigen Beziehung markierte. Ich war zu dem Zeitpunkt nicht mehr bereit, im Sinne der „Balance und Harmonie", die Ergüns Vorstand zur Losung erhoben hatte, meine Positionen einzuziehen. Ich habe sie ausgesprochen, wissend, dass jede Aussprache den Bruch näher brachte.

Es gab in den drei Jahren nach Ergüns Wahl eine Erfahrung, die für die Sequenz dieses Textes wichtig ist und die ich an dieser Stelle festhalten möchte, weil sie analytisch über meine Person hinausweist. Ich war 2002 aus Ludwigshafen heraus zu der Arbeit für die Zentrale gekommen, 2004 nach Köln gezogen. In den zehn Jahren bis zur Wahl Ergüns 2011 hatten wir, eine Gruppe von Akteuren in der Zentrale, in den Regionalverbänden, in den Symposien, in den thematischen Arbeitskreisen, etwas aufgebaut, das ich nicht für wenig hielt. Es war eine Linie, die das Generalsekretariat trug, die theologisch anspruchsvolle Auseinandersetzungen ermöglichte, die international vernetzt war, die in mehreren institutionellen Feldern Wirkung entfaltete. Es waren die Jahre, in denen die Bewegung sich, mit allen Vorbehalten, in eine bestimmte Richtung entwickelt hatte, und wir hatten an dieser Entwicklung gearbeitet. Was in den Jahren 2011 bis 2014 erfahrbar wurde, war, wie schnell Arbeit dieser Art rückgängig zu machen ist. Es waren nicht zehn weitere Jahre nötig, um das, was in zehn Jahren aufgebaut worden war, abzubauen. Es genügten ein, zwei Jahre, sobald in den entscheidenden Positionen andere Akteure saßen. Es ist eine Beobachtung, die über meinen Einzelfall hinausgeht. Reformerische Arbeit in einer Verbandsstruktur, die ihre Legitimität nicht aus dem demokratischen Verfahren, sondern aus tradierter Autorität bezieht, ist asymmetrisch verwundbar. Sie braucht Jahre, um Wirkung zu entfalten, und sie braucht Monate, um sie wieder zu verlieren.

Die größte Enttäuschung dieser Phase war nicht eine bestimmte Auseinandersetzung mit einer bestimmten Person. Sie war die Erfahrung am eigenen Selbstbild, dass wir geglaubt hatten, etwas verändert zu haben, und dass sich zeigte, dass davon wenig Bestand hatte.

Im Dezember 2014 endete mein hauptamtliches Engagement. Es war kein dramatischer Bruch, aber auch kein nüchternes Eingeständnis einer ohnehin gegebenen Lage. Es war das Ergebnis einer Eskalation, die ich in den letzten Monaten selbst betrieben hatte, weil das Bleiben in der bestehenden Form für mich nicht mehr möglich war. Wer die letzten Schritte des Ausgangs setzte, war damit nicht mehr ich. Aber dass diese Schritte gesetzt werden mussten, war meine eigene Arbeit gewesen.

Die Idee selbst

In der Zeit meines hauptamtlichen Engagements, das soll dieser Text bewusst markieren, war meine Distanzierung von der Bewegung in der Substanz moralisch und nicht intellektuell. Ich habe die Korruption ihrer Akteure gesehen, die Doppelmoral ihrer Strukturen, das Versagen ihrer Repräsentanten gegenüber dem eigenen Anspruch. Die intellektuelle Diagnose dessen, was die Bewegung in ihrer Idee selbst war, nicht in ihrer Verformung, sondern in ihrer Konstruktion, kam später. Sie kam in den Jahren nach 2010 nach und nach, durch die Diskurse der Symposien, durch die immer fordernderen Anfragen der öffentlichen Debatten, durch eigene Lektüren, durch Gespräche in dem externen Stammtisch, der später zur Alhambra Gesellschaft wurde, und durch die wachsende Klarheit nach 2014, als das hauptamtliche Engagement vorbei war und Zeit blieb, einer Linie zu folgen, die im Hauptamt nur am Rand sichtbar gewesen war.

Es ist mir wichtig, an dieser Stelle eine Beobachtung über die Bewegung selbst nachzutragen, die den Verspätungs-Effekt erklärt. In den Milieus, in denen ich aufgewachsen und aktiv war, war intellektuelle Auseinandersetzung etwas, das *außerhalb* der eigentlichen religiösen Lebensführung verortet wurde. Sie war das Feld der *Anderen*. Innerhalb der Gemeinde, des Moschee-Umfeldes, waren religiöse Praxis, Loyalität und ein bestimmtes Ethos die Felder, auf denen man sich beweisen musste; intellektuelle Sondierung dagegen war das, was draußen stattfand, in Universitätsseminaren, in deutscher Sprache, in einer Form des Denkens, die in der Bewegung als kulturfremd codiert war. Wer sich darauf einließ und dabei zu Ergebnissen kam, die in der Bewegung nicht erwartet waren, wurde mit jenem Vorwurf belegt, der mir Jahre später bei Ergün immer wieder begegnen sollte, dem „zu deutsch denken". Dieser Vorwurf war keine private Eigentümlichkeit Ergüns. Er operationalisierte eine Logik, die in der Bewegung schon angelegt war, lange bevor er sie aussprach. Intellektualität war kein Feld, auf dem man sich vor der eigenen Gemeinschaft beweisen musste. Sie war ein Feld, das die Eigenschaft hatte, die Zugehörigkeit zur eigenen Gemeinschaft fragwürdig zu machen.

Die Symposien der Jahre 2007, 2009 und 2011, an denen ich beteiligt war, waren in diesem Licht eine Anomalie. Sie waren der Versuch, die Intellektualität *nach innen* zu holen. Dass sie als institutionelle Provokation wahrgenommen wurden und dass sich nach Ergüns Wahl die Bewegung mit einer gewissen Geschwindigkeit von dieser Linie wieder verabschiedete, war konsistent mit der älteren Logik. Die Bewegung verträgt moralische Selbstkritik im engeren Rahmen und nimmt sie als Ansporn zur Besserung. Was sie nicht verträgt, ist intellektuelle Selbstkritik, weil diese den ideellen Boden der Loyalität in Frage stellt. Und genau auf diesem Boden steht die *dava*, die Sache, der man dient.

Was sich mir nach und nach aufdrängte, lange nachdem das Verbandsengagement hinter

mir lag, war ein Befund, den ich anfangs mir selbst gegenüber noch zurückgewiesen hatte, dann aber zunehmend nicht mehr abweisen konnte: dass die *dava*, so wie ich sie verstanden hatte, als Sache der Wiederherstellung einer rechten Ordnung, getragen von einer Gemeinschaft, die im Dienst dieser Ordnung steht, nicht durch ihre Akteure verfälscht wurde, sondern in ihrer eigenen Konstruktion eine Logik enthielt, die ihre Verfälschung systematisch erzeugte. Eine Sache, die einen Heilsanspruch trägt und gleichzeitig eine Gemeinschaft mit Machtansprüchen in der Welt mobilisiert, gibt den Trägern dieser Gemeinschaft eine doppelte Legitimation, das ehrenwerte Motiv und die organisatorische Macht. Diese Verschränkung erzeugt nicht *manchmal* korrupte Akteure, sondern privilegiert systematisch jene, die die Verschränkung am geschicktesten zu ihrem Vorteil nutzen. Die Bewegung war nicht von schlechten Menschen gekapert worden. Sie hatte eine Bauform, die ihre eigenen Funktionärstypen produzierte.

Damit fiel die alte apologetische Antwort, mit der ich mich zwei Jahrzehnte beruhigt hatte (*nicht der Islam ist das Problem, sondern sein falsches Ausleben*), in ihre zwei Bestandteile auseinander. Der eine Bestandteil, *das falsche Ausleben*, war ein leeres Element gewesen, denn es gibt kein *richtiges* Ausleben einer Konstruktion, deren Form das *falsche* Ausleben begünstigt. Der andere Bestandteil, *der Islam*, war die ungeklärte Größe gewesen, nicht in dem Sinne, dass ich an seinen religiösen Inhalten gezweifelt hätte, sondern in dem präziseren Sinne, dass die *politisch-soteriologische Übersetzung* dieser Inhalte in eine *dava* eine Operation war, die die Inhalte nicht bewahrte, sondern verformte. Die religiös informierte Vorstellung eines gottgefälligen Lebens war eine Sache; die Übersetzung dieser Vorstellung in eine Bewegung mit gesellschaftlichem Wiederherstellungsanspruch war eine andere. Die zweite war es, die ihre Akteure korrumpierte und ihre Mitglieder verschlang. Die erste war ein theologisches und ethisches Anliegen, das die Verbandsstruktur nicht trug, sondern zuverlässig erstickte.

Diese Erkenntnis kam, wie gesagt, nicht in einem einzigen Moment. Sie wuchs in den Symposien-Nachklängen, in den Gesprächen mit den Vertretern der Ankaraner Schule, in der Lektüre, in der Auseinandersetzung mit den öffentlichen Diskursen, in den Beobachtungen, was nach Ergüns Übernahme aus der Bewegung wurde, und in der nachträglichen Klarheit über die Holding-Erfahrungen und die institutionellen Schließungen der Frauenfrage. Mit jedem dieser Schritte verschob sich der Fokus weiter weg von den einzelnen Akteuren und hin zu der Idee, die sie trug. Es war nicht die Bewegung, die enttäuschend war. Es war die Konstruktion, die die Bewegung möglich gemacht hatte.

Ich beschreibe das hier nicht, um eine intellektuelle Klarheit nachträglich in die Jahre des Verbandsengagements einzubauen, in denen sie noch nicht da war. Ich beschreibe es, weil es die zweite Schicht der Distanzierung war, die nach der moralischen erst nachwuchs und die im Rückblick für mich die wichtigere geworden ist. Wer den Bruch nur auf der moralischen

Ebene vollzieht, kann an einer korrigierten Version derselben *dava* festhalten, an einer reineren, einer ehrlicheren, einer reformierten. Wer ihn auf der Ebene der Konstruktion vollzieht, kann das nicht. Dort gibt es keine reinere Version, weil die Unreinheit nicht das Resultat einer Verformung ist, sondern eine Eigenschaft der Konstruktion selbst.

Außenposition mit Innenwissen

Mit Anfang 2015 begann ich als freier Berater zu arbeiten. Ich habe migrantische Selbstorganisationen, zivilgesellschaftliche Akteure und religionspolitische Initiativen in Bereichen wie Öffentlichkeitsarbeit, NGO-Management und Religionsverfassungsrecht beraten. Diese Tätigkeit war zunächst eine berufliche Notwendigkeit nach dem Ausscheiden aus dem Hauptamt. Sie wurde mit der Zeit eine andere Form von Schutz-Engagement, die sich von der Engführung auf die IGMG befreite und an einer breiteren muslimischen Wirklichkeit in Deutschland Anschluss fand.

Parallel dazu existierte seit etwa 2010 ein informeller Stammtisch junger muslimischer Akteure in unterschiedlichen Kontexten (Wissenschaft, Publizistik, Verbandsarbeit, freie Berufe), in dem ich seit seinen Anfängen Teilnehmer war und in dem ich der einzige Beteiligte aus dem IGMG-Kontext war. Dieser Stammtisch war für mich, lange bevor ich das hätte aussprechen können, ein zweiter biographischer Raum, ein Ort, an dem ich nicht als IGMG-Funktionär war, sondern als einer von mehreren Personen, die jenseits der verbandlichen Engführungen über Religion, Politik und die Lage der Muslime in Deutschland sprechen wollten. Dass dieser Raum existierte und mich aufgenommen hatte, hat, das sehe ich heute klarer als damals, meinen Übergang nach 2014 erheblich erleichtert. Ich bin nicht ins Leere gefallen. Ich bin in einen Raum gefallen, der seit Jahren auf mich gewartet hatte.

Ende 2017 ging aus diesem Stammtisch die Alhambra Gesellschaft als formell verfasster Verein hervor. Sie wurde gegründet als Zusammenschluss von Musliminnen und Muslimen, die sich als originärer Teil der europäischen Geschichte und ihrer jeweiligen europäischen Heimatgesellschaften begreifen. Was vorher informell stattgefunden hatte, das gemeinsame Denken, die diskursive Verständigung über die Lage einer reflektierten muslimischen Position in Deutschland, bekam mit der Alhambra Gesellschaft einen organisatorischen Rahmen. Für mich war das die Institutionalisierung eines Sozialraums, der mich seit sieben Jahren mittrug.

In den Jahren nach 2015 wuchsen aus dieser Konstellation weitere diskursive Vehikel heraus, in denen ich die Arbeit fortsetzte, die in der IGMG-Zentrale nicht mehr möglich war: *karahan.net*, die Freitagsworte, *MuslimDebate* und später der *Dauernörgler*-Podcast mit Eren Güvercin und Murat Kayman. Diese Arbeit war analytisch eigentümlich und sozial teuer. Sie war nicht die Arbeit eines Außenkritikers, der die Bewegung von außen beobachtet und

kritisiert. Sie war die Arbeit eines Insiders, der die innere Logik der Bewegung in seinem eigenen biographischen Sediment trägt und der aus dieser Kenntnis heraus argumentiert. Bewegungen vertragen Außenkritik in der Regel besser als kompetente Insider-Distanz. Außenkritik kann als ignorant, voreingenommen oder feindselig zurückgewiesen werden. Insider-Distanz ist schwerer zu entwerten. Sie hat ein Wissen, das die Bewegung selbst hat, und sie wendet es gegen die Selbstdarstellung der Bewegung.

Die Reaktion der IGMG auf diese Form von Stimme war eindeutiger, als ich sie mit dem Bild einer „schleichenden Auskopplung" zunächst beschrieben hatte. Ab Anfang 2016 stand ich auf einer informellen, aber faktisch durchgesetzten Liste von Personen, denen kein Auftritt in einer IGMG-Gemeinde oder einem ihrer Regionalverbände zu gewähren war. Gemeinden, die mich gleichwohl einladen wollten (oft auf lokaler Initiative junger Vorstände oder Bildungsbeauftragter, die mich aus meiner langjährigen Tätigkeit in der Gemeinschaft kannten und schätzten), erfuhren von dieser Auflage in der Regel erst, nachdem die Einladung schon kommuniziert war. Eine Interventions-Telefonkette setzte ein. Die Einladungen wurden zurückgezogen, manchmal mit Bedauern, manchmal mit einer Verlegenheit, die die Beteiligten nicht öffentlich artikulieren konnten.

Der Bann reichte bis in den Bereich der persönlichen Kontakte hinein. Funktionäre, Mitglieder, gelegentliche Bekannte aus der Verbandsstruktur, die ein Selfie mit mir öffentlich teilten oder einen Beitrag von mir in den sozialen Medien likten oder weiterleiteten, wurden angerufen und gemaßregelt. Was solche kleinen, alltäglich gewordenen Gesten in einer Bewegung leisten, deren symbolische Kohäsion ohnehin nicht über inhaltliche Klärung, sondern über die Loyalität der Sichtbarkeit operiert, wird darin deutlich. Es ging nicht primär darum, mich von Auftritten fernzuhalten. Es ging darum, mich aus dem geteilten Symbolraum der Bewegung herauszunehmen, sodass die Berührung mit meiner Person zu einem disziplinierungsbedürftigen Akt werden konnte.

Diese Form der Ausgrenzung verläuft nicht in einer dramatischen Form, mit klaren Ereignissen und benennbaren Akteuren. Sie verläuft als die alltägliche Reproduktion einer Anordnung, die sich nicht ausspricht, aber wirksam ist. Die Räume, in denen man sich zwei Jahrzehnte selbstverständlich bewegt hat, schließen sich nicht mit einem Knall, sondern mit einem Murmeln. Das Murmeln wird produziert: durch Telefonate, durch Hinweise, durch die kleinen Korrekturen einer Praxis, die ihre Disziplin in der Wiederholung erzeugt. Ich habe diese Form der Disziplinierung zur Kenntnis genommen, manchmal mit Bitterkeit, manchmal mit Erleichterung, manchmal mit einer Mischung aus beidem. Sie gehört zum Preis dafür, eine Position vertreten zu können, die in der deutschen muslimischen Öffentlichkeit sonst nur wenige Stimmen hat.

Was die Außenbeschreibung nicht sieht

Ich kehre zur Eingangsfrage zurück. Wenn die drei Dimensionen meine damalige Position nicht erfassen, was bedeutet das für die wissenschaftliche und sicherheitsbehördliche Praxis, die diese Operationalisierungen verwendet?

Es bedeutet nicht, dass die Operationalisierung sinnlos wäre. Sie erfasst eine reale Teilmenge islamistischer Positionen, nämlich jene, die sich in pauschalisierenden Einstellungen, in offen abwertenden Haltungen gegenüber anderen und in einer expliziten Anti-Demokratie-Position artikulieren. Diese Teilmenge ist nicht gering, und ihre empirische Erfassung hat ihren Wert. Was die Operationalisierung *nicht* erfasst, ist die Schicht *unterhalb* der Einstellungen, die ich die *soteriologische Vorordnung* genannt habe.

Diese soteriologische Vorordnung, die Annahme, dass der Islam nicht *eine* gute Ordnung unter anderen, sondern *die zur Welt passende* Ordnung sei, kann mit allen drei Dimensionen verneint werden und doch eine strukturierende Wirkung haben. Sie kann mit hermeneutischer Reflektiertheit, mit pluralistischer Großzügigkeit und mit demokratischer Loyalität koexistieren. Sie zeigt sich nicht in Likert-Skalen, sondern in narrativen Strukturen, also in der Art, wie Geschichte erzählt wird, wie Endzustände imaginiert werden, wie die Verhältnisse zwischen Eigenem und Fremdem gerahmt werden.

Das hat zwei Konsequenzen für die analytische und präventive Praxis.

Die erste Konsequenz ist methodisch. Eine Operationalisierung, die nur an pauschalisierenden Einstellungen ansetzt, produziert systematisch falsche Negative, denn sie erfasst reflektierte islamistische Positionen nicht, weil diese die formalen Indikatoren unterlaufen. Und sie produziert systematisch falsche Positive, wenn sie diese Defizite durch organisationale Zuordnungen kompensiert, wenn also alle Mitglieder einer als „legalistisch islamistisch" eingestuften Organisation als Träger der Indikatoren behandelt werden, unabhängig von ihrer individuellen Position. Beides hat reale Folgen, für die Wissenschaftler, die ihre Befunde überinterpretieren, für die Sicherheitsbehörden, die ihre Klassifikationen überdehnen, und für die Akteure selbst, die in Kategorien gepresst werden, die ihre Innenperspektive verfehlen.

Die zweite Konsequenz ist konzeptionell. Die soteriologische Vorordnung lässt sich nicht durch Einstellungsmessung erfassen. Sie lässt sich, wenn überhaupt, durch *narrative Analyse* zugänglich machen. Wie wird die Geschichte des Islam erzählt? Welche Endzustände werden imaginiert? Wie wird das Verhältnis zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen gerahmt? Welche soteriologische Funktion wird der religiösen Gemeinschaft im großen Welt-Geschehen zugewiesen? Solche Fragen kommen den Tiefenstrukturen näher als die direkte Frage nach Aufwertung, Abwertung und Primat.

Die dritte Konsequenz, die mir wichtig ist, ist eine über die wissenschaftliche und sicherheitsbehördliche Sphäre hinausgehende. Wenn die soteriologische Vorordnung vor dem Glauben scheitern kann, wenn also Akteure aufhören können, an die expansive Funktion ihrer Religion zu glauben, ohne aufzuhören, an die Religion selbst zu glauben, dann hat das Folgen für die Distanzierungs- und Präventionsarbeit. Die Trennlinie zwischen islamistischer und nicht-islamistischer Religiosität verläuft nicht zwischen Glauben und Unglauben. Sie verläuft in der Religiosität selbst, an einer Stelle, an der ein universalistischer Erlösungsanspruch in einen partikularen Heilsweg übersetzt wird. Diese Übersetzung kann theologisch, hermeneutisch, biographisch geleistet werden. Sie braucht keinen Glaubensabfall.

Heimat im Eigenen

Werner Schiffauer hat seine ethnographische Studie der IGMG, die von der ersten Hälfte der zweitausender bis 2010 reichte, unter den Titel *Nach dem Islamismus* gestellt. Ich habe vor vier Jahren in einem Beitrag für die Fachstelle Extremismusdistanzierung über die *Auseinandersetzungen in der IGMG zwischen Ankommen und Fremdbleiben* geschrieben. Beide Texte hatten ein gemeinsames Anliegen: die Verortung einer Bewegung in einer Gesellschaft, der sie strukturell fremd geblieben war.

Dieser Text fragt etwas anderes. Er fragt nicht nach der Verortung der Bewegung. Er fragt nach der Verortung eines einzelnen Akteurs in einer Position, die ihm selbst lange fremd war. Die Position des nicht mehr im Inneren stehenden, aber aus dem Inneren kommenden Beobachters. Die Position dessen, der eine biographische Sequenz durchlaufen hat, die ihn an einen Ort geführt hat, den er selbst nicht geplant und in vielen Augenblicken nicht gewollt hat, und an dem er sich nun eingerichtet hat.

Heimat im Eigenen ist eine nüchterne Form von Heimat. Sie hat nicht die Wärme der Bewegung, in der man aufgewachsen ist. Sie hat nicht das Wir, das sich in einer geteilten Aufgabe selbst hervorbringt. Sie hat den Trost, den Dinge haben, die man durchschaut hat, und sie hat die Klarheit, die nur in einer Position entstehen kann, in der man sich nicht mehr versichern muss, dass man zu denen gehört, deren Geschichte man erzählt.

Was ich aus dieser Position heraus tue, das diskursive Beobachten, das Beraten, das Schreiben in der Alhambra Gesellschaft, auf *karahan.net*, im *Dauernörgler*-Podcast, in Projekten wie *Digitale Resilienz*, ist nicht die Fortsetzung der alten Aufgabe mit anderen Mitteln. Es ist eine andere Aufgabe, die ich in der alten Sprache nicht hätte formulieren können. Sie geht nicht mehr davon aus, dass es eine Sache gäbe, die die Welt erlösen würde. Sie geht davon aus, dass es Menschen gibt, die in einer Welt leben, in der Erlösung kein konstruktives Konzept ist, und dass diese Menschen Werkzeuge brauchen, um die Welt, in der sie sind, besser zu verstehen und in ihr verantwortlich zu handeln.

Ob die Menschen, die ich beschreibe, sich in dieser Position wiedererkennen werden, weiß ich nicht. Ich weiß, dass es einige geben wird, die mich für den Verrat verantwortlich machen werden, andere für die Naivität, mit der ich so lange geblieben bin. Beide werden, in der von ihnen gewählten Perspektive, recht haben. Was sie nicht haben werden, ist die Sequenz, die langsame, kontingente, durch unzählige Einzelschritte gebahnte Bewegung von einer Position in eine andere, in der nicht alles, was vorher war, einfach falsch wird und nicht alles, was jetzt ist, einfach richtig.

Heimat finden im Eigenen heißt: Diese Sequenz aushalten. Sie nicht in eine Bekehrungsgeschichte zurechtmachen, weder in die eine noch in die andere Richtung. Sie als das beschreiben, was sie war: ein Weg, dessen Sinn sich erst zu erschließen beginnt, wenn man weit genug von ihm entfernt steht, um seine Form zu erkennen, und doch nahe genug, um sich noch zu erinnern, wie sich jeder einzelne seiner Schritte angefühlt hat.