

Lino Klevesath
Annemieke Munderloh
Joris Sprengeler
Kathinka Schlieker
Florian Grahmann

Scharia als Weg zur Gerechtigkeit?

Eine Analyse der Rezeption
eines salafistischen
Online-Videos durch
junge Muslim*innen

— Kurzfassung —

Nr. 3
(2019)

Inhalt

Editorial	3
1 Einführung	5
1.1 „Salafismus“ im Netz	7
1.2 Forschungsstand	10
1.3 Forschungsfrage, -design und Auswertung des Materials	11
1.3.1 Zur Auswahl der Videos	11
1.3.2 Zur Analyse der Videos	13
1.3.3 Die Methode des fokussierten Interviews	13
1.3.4 Zur Durchführung der Interviews	14
1.3.5 Zur Analyse des Interviewmaterials	15
2 Zur Einordnung des ausgewählten Videos	17
2.1 Zum Hintergrund von Marcel Krass	17
2.1.1 Biografie	17
2.1.2 Rhetorik, Auftreten und Videogestaltung	18
2.1.3 Religionsverständnis und Strategie	19
2.2 Der Clip „Was ist Scharia?“	20
3 Über die verschiedenen Typen der muslimischen Rezipient*innen	23
3.1 Zwei verschiedene Arten des Islamverständnisses	23
3.1.1 Zum orthodoxen Islamverständnis	24
3.1.2 Zum nicht-orthodoxen Islamverständnis	26
3.2 Interviewpartner*innen mit autoritären Tendenzen	27
4 Die Fallbeispiele	30
4.1 Das Fallbeispiel „Murat“: Ein orthodoxer Muslim, der aus dem Islam politische Ziele ableitet	30
4.1.1 Zur Rezeption der Thesen <i>Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat</i> sowie <i>Islam und Staat müssen vereint sein</i>	31

4.1.2	Zur Rezeption der Thesen <i>Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften</i> sowie <i>Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit</i>	32
4.1.3	Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos	32
4.1.4	Fazit	33
4.2	Fallbeispiel „Merve“: Eine orthodoxe Muslimin, welche die Vision eines politischen Islam ablehnt	33
4.2.1	Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos	33
4.2.2	Zur Rezeption der Thesen <i>Der Mensch kann nicht auf Gerechtigkeit verzichten</i> sowie <i>Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften</i>	34
4.2.3	Zur Rezeption der These <i>Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat</i>	35
4.2.4	Multikulturalität vs. Abschottung	35
4.2.5	Fazit	36
4.3	Das Fallbeispiel „Ali“: Ein nicht-orthodoxer Muslim, der Krass' Thesen ablehnt	36
4.3.1	Zur Rezeption der These <i>Alle Muslim*innen streben nach einem gemeinsamen Staat</i>	36
4.3.2	Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos	36
4.3.3	Zur Rezeption der These <i>Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften</i>	37
4.3.4	Zur Rezeption der Thesen <i>Islam und Staat müssen vereint sein</i> und <i>Die Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit</i>	37
4.3.5	Fazit	38
4.4	Das Fallbeispiel „Rafet“: ein Muslim mit autoritären Tendenzen	39
4.4.1	Zur Rezeption der Thesen <i>Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat</i> und <i>Die Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit</i>	39
4.4.2	Zur Rezeption der Thesen <i>Der Mensch kann nicht auf Gerechtigkeit verzichten</i> und <i>Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften</i>	40
4.4.3	Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos	41
4.4.4	Fazit	41
	5 Zusammenfassung und Ausblick	42
	Literaturverzeichnis	45
	Videos	49
	Autorinnen und Autoren	50

Das Forschungsprojekt [FoDEx](#) an der Georg-August-Universität Göttingen verfolgt drei zentrale Aufgaben: Forschen, Dokumentieren und Vermitteln.

Gegenstand unserer Forschung ist die politische Kultur in Niedersachsen. Im Fokus stehen dabei diejenigen Akteur*innen, die sich im (radikalen) Widerspruch zu einer von ihnen selbst identifizierten Mehrheitsgesellschaft befinden oder sich ausdrücklich im Gegensatz zu ihr wähnen. In dieser Studie geht es uns nicht darum, ein wie auch immer geartetes, eindeutiges Außen der demokratischen politischen Kultur zu benennen – dafür weisen politische Ideen wie auch Handlungen häufig ein zu hohes Maß an Ambivalenz auf. Vielmehr verstehen wir die Phänomene, die von den Sicherheitsbehörden als extremistisch und dem Verfassungsstaat feindlich gesonnen eingestuft werden, als Teil der politischen Kultur der Gesamtgesellschaft.

Derzeit bestehen bei FoDEx die Arbeitsbereiche *Rechtsradikalismus*, *linke Militanz* und *radikaler Islam*. Die Formulierung „radikaler Islam“ soll hier jedoch nicht als Synonym für islamischen „Fundamentalismus“, „Extremismus“ oder „Dschihadismus“ verstanden werden. Vielmehr umfasst dieser Sammelbegriff jede muslimische Strömung, die eine grundlegende Kritik an wichtigen religiösen Institutionen des Islam vertritt und die Legitimität der religiösen Praxis der Mehrheit der Muslim*innen infrage stellt oder sogar einen grundlegenden Bruch mit der bestehenden politischen Ordnung anstrebt – in mehrheitlich muslimischen Staaten oder weltweit.

Der Begriff des „radikalen Islam“ sagt hingegen per se nichts über die Haltung zur Demokratie oder zu der Gewalt derjenigen aus, denen

dieses Attribut zugeschrieben wird, sondern umfasst stattdessen etliche Bewegungen, die nicht viel miteinander gemein haben und sich teilweise sogar in erbitterter Feindschaft gegenüberstehen. Sie eint einzig ihre Ablehnung des religiösen oder politischen Status quo sowie eine Mission, die über die reine gottesdienstliche Praxis und die Bewahrung religiöser Tradition hinausgeht.

Inwiefern der radikale Islam als Ganzes überhaupt als politisches Phänomen verstanden werden kann, ist durchaus fraglich. Zwar betrachten in vergangenen Jahrzehnten Anhänger*innen der Muslimbruderschaft oder von Millî Görüş die Bundesrepublik Deutschland meist als Ruheraum, in welchem die Umwälzung der politischen Verhältnisse in der Türkei und der arabischen Welt geplant, befördert und organisiert werden konnte. Viele Akteur*innen im Bereich des heute sehr dynamischen Salafismus nehmen jedoch keinen konkreten Bezug auf mehrheitlich muslimische Gesellschaften im Ausland und haben auch kein greifbares politisches Projekt, für das sie eintreten würden. Vielmehr steht die individuelle und gemeinschaftliche Lebensführung im Vordergrund – Aktionsformen wie Demonstrationen spielen dabei eine untergeordnete Rolle.

Der Ansatz der politischen Kulturforschung, den FoDEx verfolgt, nimmt allerdings nicht nur explizit politische, außerparlamentarische und parlamentarische Handlungen in den Blick. Auch soll der Fokus gerade auf die über diesen Bereich hinausgehende Kultur gerichtet und die Übergänge zwischen Alltagskultur, Moralvorstellungen von Gruppen und Gemeinschaften sowie normativen politischen Überzeugungen untersucht werden.

Gegenüber dem Arbeitsgegenstand der anderen Fachbereiche weist das Phänomen des radikalen Islam eine Besonderheit auf: Seine Ak-

teur*innen sind größtenteils nicht-deutschstämmig – auch wenn die Bedeutung deutschstämmiger Konvertit*innen keinesfalls unterschätzt werden sollte – und werden von der Mehrheitsgesellschaft häufig als fremd angesehen. Der radikale Islam wird daher oft nicht als eine Facette der deutschen Realität, sondern als ausschließlich importiertes Phänomen verstanden.

Eine solche Sicht zeugt allerdings vom Unvermögen, die Wirklichkeit der post-migrantischen Gesellschaft der Bundesrepublik anzuerkennen und zu verstehen, dass auch Moscheegemeinden, islamische Organisationen und die politischen Vorstellungen von Muslim*innen zu einem erheblichen Teil von der Auseinandersetzung mit den Verhältnissen in Deutschland geprägt sind. Auch von uns wird der radikale Islam mit all seinen Facetten als Teil der deutschen Gesellschaft verstanden.

Gleichwohl ist festzuhalten, dass sowohl die Protagonist*innen der „klassischen“ Organisationen des politischen Islam, wie die Muslimbruderschaft oder Millî Görüş, transnational vernetzt sind. Anders etwa als für den autochthonen Rechtsradikalismus spielt die Bezugnahme auf deutsche Orte und Landschaften für Vertreter*innen des radikalen Islam eine untergeordnete

Rolle. Allenfalls Moscheen stellen lokale Kristallisationspunkte dar.

Lokale Milieustudien sind deshalb zur wissenschaftlichen Erfassung und Durchdringung des Phänomens lediglich ein Baustein von vielen. Eine Studie, die den radikalen Islam in Niedersachsen in den Blick nimmt, muss daher zwangsläufig auch den Blick auf ganz Deutschland sowie das Ausland richten.

Gerade weil die Akteur*innen des radikalen Islam weit verstreut sind, spielen das Internet und die Kommunikation über soziale Medien für sie möglicherweise eine noch größere Rolle als für andere politische und religiöse Strömungen. Häufig wird der Zulauf salafistischer Moscheen und Netzwerke vor allem als Folge der Omnipräsenz radikaler islamischer Inhalte im Netz gesehen, die insbesondere Jugendliche und junge Erwachsene anlocken würden.¹ Dieser Erklärungsansatz greift zwar mit Sicherheit zu kurz, bietet jedoch einen guten ersten Ansatzpunkt, um sich dem Phänomen zu nähern. Wir haben uns daher bewusst dafür entschieden, in dieser ersten Studie des Arbeitsbereiches *radikaler Islam* Online-Inhalte in den Blick zu nehmen und die Rezeption islamischer Online-Videos durch junge Menschen zu untersuchen.

1 So wird etwa vor dem Internet als „Motor der Radikalisierung“ gewarnt; o. V.: Verfassungsschützerin: Islamismus bleibt größte Bedrohung, in: t-online.de, 19.03.2019, URL: https://www.t-online.de/nachrichten/id_85430554/verfassungsschuetzerin-islamismus-bleibt-groesste-bedrohung.html [eingesehen am 02.05.2019]. In den Medien finden sich noch deutlich alarmistischere Berichte, etwa o. V.: Wie Salafisten Kinder im Internet ködern, in: BR24, 02.04.2019, URL: <https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/wie-salafisten-kinder-im-internet-koedern,RMVCaz4> [eingesehen am 02.05.2019] oder o. V.: Angeworben im Netz der Dschihadisten, in: NDR.de, 02.02.2016, URL: <https://www.ndr.de/fernsehen/sendungen/panorama3/Angeworben-im-Netz-der-Dschihadisten,syrien698.html> [eingesehen am 02.05.2019].

In den vergangenen Jahren wurde in Deutschland und anderen westlichen Staaten ausgiebig über die wachsende Zahl von Salafismus-Anhänger*innen² debattiert – in Wissenschaft, Medien und Politik. Vielfach wird dieses Phänomen nicht nur als Herausforderung für demokratische Gesellschaften ausgemacht, sondern auch als ideologische Triebkraft gesehen, die junge Menschen verleitet, im Namen des Islam Gewalt anzuwenden und Terroranschläge zu begehen. Der Zuzug insbesondere von Muslim*innen im Rahmen der Fluchtbewegungen nach Europa in den Jahren 2015 und 2016, vor allem aber die Serie von dschihadistischen Terroranschlägen in Westeuropa in den Jahren 2015 bis 2018 führten zu einer nochmaligen Verschärfung der Debatte.

Allerdings ist die Existenz von Moscheegemeinden, denen ein dezidiert salafistisches Profil attestiert wird, bisher überwiegend ein Randphänomen der Großstädte. Im Internet hingegen sind die Inhalte salafistischer Akteur*innen auch in deutscher Sprache weitverbreitet, überall und jederzeit für muslimische wie nicht-muslimische Nutzer*innen abrufbar. Während der Besuch einer in der Öffentlichkeit als radikal gebrandmarkten Moschee möglicherweise einiges an Überwindung kostet, ist der anonyme Abruf salafistischer Internet-Inhalte sehr einfach und mit keinerlei sozialen Sanktionen verbunden. Insbesondere Videos

kommt dabei eine große Bedeutung zu, da Videokonsum die häufigste Aktivität von Jugendlichen im Internet ist.³

Daher überrascht nicht, dass Internet-Inhalten oftmals eine besonders wichtige Rolle für die Verbreitung der salafistischen Ideologie zugesprochen wird.⁴ Befürchtet wird, dass sich junge Muslim*innen durch den Konsum für salafistische Inhalte begeistern können; aber auch, dass ebenfalls sinnsuchende Nicht-Muslim*innen sich so für diese Ideologie gewinnen lassen.

Allerdings fehlt es bisher an qualitativen Untersuchungen, die darlegen, wie junge Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen salafistische Online-Inhalte und insbesondere Videos rezipieren. Stoßen manche der in diesen Clips vertretenen Ideen auch bei jungen Muslim*innen außerhalb der salafistischen Szene auf Zustimmung? Zeigen auch Nicht-Muslim*innen zumindest partiell Verständnis für die präsentierte Ideologie oder lehnen sie diese ab? Inwieweit hängen Wahrnehmung und Einschätzung salafistischer Inhalte von religiösen und politischen Überzeugungen ab, welche die Rezipient*innen bereits vor dem Anschauen der Videos hatten? Fraglich ist zudem, ob sich der im politischen Diskurs häufig postulierte Gegensatz zwischen Islam und Islamismus auch empirisch abbilden lässt oder ob nicht die Übergänge zwischen schariagläubigen (d.h. orthodoxen) Muslim*innen und solchen Muslim*innen,

2 Grundsätzlich wurde sich in dieser Arbeit für eine geschlechtergerechte Sprache mithilfe des Gendersternchens entschieden. Da jedoch ein signifikanter Anteil des geschriebenen Textes in indirekter Rede formuliert ist, sei hier darauf hingewiesen, dass in diesen Abschnitten die ursprüngliche Form beibehalten wurde.

3 Vgl. Bitkom (Hg.): Jung und vernetzt. Kinder und Jugendliche in der digitalen Gesellschaft, Berlin 2014, S. 14.

4 Vgl. statt vieler Fußnote 1 sowie Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.): Salafistische Bestrebungen in Deutschland, Köln 2012, S. 10.

die darüber hinaus der Vorstellung eines nach islamischem Vorbild geprägten Staates anhängen, lediglich gradueller Natur sind.

Zur Klärung dieser Fragen will die vorliegende Studie einen Beitrag leisten. Hierzu wurde im Rahmen des Forschungsprojektes FoDEx am Institut für Demokratieforschung zunächst recherchiert, welche deutschsprachigen salafistischen Videoangebote sich im Internet finden, um dann vier politisch relevant erscheinende Clips in gekürzter Form auszuwählen, ausgiebig zu analysieren und sie jungen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen im Alter von 18 bis 35 Jahren vorzuspielen. Die Anzahl von vier Clips erwies sich als ein guter Kompromiss zwischen dem Bemühen, Videos mit verschiedenen Themenschwerpunkten zu präsentieren, und der Rücksichtnahme auf die begrenzte Aufmerksamkeitsspanne der Rezipient*innen (siehe hierzu [Kap. 13.1](#)). Es wurde darauf geachtet, gemäß dem Forschungsschwerpunkt von FoDEx ausschließlich Videos mit einem möglichst engen Niedersachsenbezug auszuwählen – also Videos vorzuführen, die von in Niedersachsen aktiven Akteur*innen produziert wurden oder nachweislich in Niedersachsen rezipiert werden.

Für die vorliegende Studie wurde zunächst nur die Rezeption eines der vier vorgeführten Videos ausgewertet: der Clip „Was ist Scharia?“ von [Marcel Krass](#). Die Rezeption der anderen Videos wird in der Folgestudie analysiert. Krass' Clip erscheint besonders relevant, da er anders als die anderen Videos explizite Aussagen zur Ablehnung säkularer Rechtsordnungen enthält. Die Rezipient*innen wurden in [Fokusinterviews](#) befragt, welche Gefühle, Emotionen und Gedanken sie mit den Videos verbinden. Die Interviewer*innen traten dabei sehr zurückhaltend auf, um der Rezeption der Gesprächspartner*innen Raum zu geben. Um die Reaktionen auf besonders zentrale Passagen der Videos zu untersuchen, wurden den Interviewpartner*innen im Anschluss an das Hauptvideo etwa halbminütige Abschnitte zentraler Aussagen nochmals vorgespielt.

Die Audioaufzeichnungen der Interviews wurden im Anschluss von Projektmitarbeiter*innen transkribiert und daraufhin die Aussagen der Interviewpartner*innen in Zweierteams mittels der Software „MAXQDA“ ausgewertet. Für die vorliegende Studie wurden zunächst nur die Reak-

tionen der muslimischen Interviewpartner*innen [ausgewertet](#).

Bei der Auswertung stellte sich heraus, dass sich die Rezeption durch die muslimischen Gesprächspartner*innen mehr oder weniger drei verschiedenen [Idealtypen](#) zuordnen ließ. Deshalb wurde entschieden, in [Fallbeispielen](#) die Rezeption durch orthodoxe Muslim*innen (also solche mit einem ausgeprägten Glauben an die Geltung der Scharia), Muslim*innen mit einem nicht-orthodoxen Religionsverständnis sowie Muslim*innen mit autoritären Tendenzen (also Personen mit hohem Strafbedürfnis, Gewaltaffinität und Sympathien für autokratische Staatsordnungen) eingehender zu untersuchen.⁵

Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich dabei bewusst auf die Rezeption des nicht-dschihadistischen Salafismus. Alle Spielarten des Salafismus haben zwar gemein, dass nicht nur die Verbindlichkeit der Gebote des Koran und der Sunna (der Überlieferung der Handlungen und Aussprüche des Propheten Mohammed) anerkannt ist, wie es für alle Muslim*innen mit einem orthodoxen Religionsverständnis gilt. Vielmehr werden im Salafismus Gebote wortwörtlich ausgelegt. Darüber hinaus wird versucht, das Religionsverständnis der ersten drei muslimischen Generationen der islamischen Frühzeit in der Gegenwart in die Praxis umzusetzen, womit grundsätzlich auch eine Wiederherstellung des Gesellschaftsmodells und der politischen Ordnung angestrebt wird, wie sie im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel nach der Etablierung des Islam herrschte.

Allerdings sind nur dschihadistische Salafist*innen zum Versuch bereit, diese politischen Vorstellungen gewaltsam umzusetzen. Puristische Salafist*innen, die in Deutschland zumeist Anhänger*innen des saudischen Islam-Gelehrten Rabī ibn Hādī al-Madḥalī sind, verzichten hingegen vollständig auf politische Betätigungen. Auch die eher unpolitischen Mainstream-Salafist*innen, die in Deutschland die dominierende Gruppe stellen, konzentrieren sich vorwiegend auf Mis-

⁵ Die Gruppe der Rezipient*innen mit autoritären Tendenzen beschränkte sich nicht auf Muslim*innen. In einer Folgestudie soll zudem beleuchtet werden, inwieweit sich auch bei Nicht-Muslim*innen autoritäre Tendenzen feststellen lassen.

sionstätigkeit, engagieren sich aber auch gelegentlich in politischen Kampagnen, wenn es ihnen opportun erscheint. Akteur*innen, die Legitimationen für Gewalthandlungen – etwa gegen vermeintlich nicht-islamische Herrscher der arabischen Welt – liefern, ohne selbst Gewalt auszuüben, können als radikale Salafist*innen bezeichnet werden.⁶

Das hier untersuchte [Video](#) von Marcel Krass lässt sich wohl am ehesten dem Mainstream-Salafismus zuordnen, da einerseits die politische Betätigung in Deutschland in dem Video nicht thematisiert wird, aber andererseits politisch relevante Aussagen getätigt werden. Damit bleibt der besonders brisante Bereich des gewalttätigen Salafismus ausgespart. Ohnehin ist davon auszugehen, dass Anhänger*innen dschihadistischer Bestrebungen wenig Bereitschaft zeigen, ihre Einstellungen und Meinungen gegenüber Forscher*innen offenzulegen. Die Rezeption von Inhalten aus dem Spektrum des nicht gewalttätigen Salafismus scheint zudem besonders geeignet, um auch Ambivalenzen im Religionsverständnis und in den politischen Vorstellungen aufzuzeigen sowie Bezüge und Unterschiede zum nicht-salafistischen orthodoxen Islam offenzulegen.

1.1 „Salafismus“ im Netz

YouTube-Predigten, Koranverteilungen, öffentliche Konversionen: Salafistische Akteur*innen bedienen sich in Deutschland zahlreicher Mittel, um Menschen in ihre Kreise zu integrieren. Allerdings kommt vor allem der Präsentation im Internet eine zentrale Bedeutung zu.

Setzen salafistische Strukturen anfänglich auf schlicht erstellte *YouTube*-Videos und Websites, ist seit einigen Jahren eine bemerkenswerte Professionalisierung erfolgt: Die im Rahmen der „Lies!“-Kampagne verteilten Koranexemplare wie-

sen eine hochwertige Gestaltung auf. Gleiches gilt für Publikationen aus dem Ausland wie etwa das von 2010 bis 2017 erschienene dschihadistische Magazin *Inspire* des al-Qaida-Netzwerkes,⁷ für das von 2014 bis 2016 vom IS herausgegebene Magazin *Dabiq*⁸ sowie für dessen von 2016 bis 2017 publizierten Nachfolger *Rumiyah*.⁹ Beide Online-Magazine zeichneten sich durch ein professionelles Layout aus und wurden zudem in zahlreichen Sprachen, darunter Englisch und Deutsch, veröffentlicht. Hier ist eine zunehmende Anpassung der Publikationen an einzelne Zielgruppen in Europa erkennbar. Auch Magazine wie die oben genannten werden allerdings vorwiegend im Internet verbreitet. Trotz der staatlichen Sanktionierung ist ein Zugriff auf die Magazine unproblematisch über zahlreiche Webseiten möglich.

Die Akteur*innen im Spektrum des Mainstream-Salafismus sprechen hingegen eine breitere Öffentlichkeit an und sind in allen weitverbreiteten sozialen Netzwerken wie *Facebook* oder *Twitter* vertreten. Dort werden in erster Linie von einzelnen salafistischen Predigern sowie anderen Akteur*innen in Videos Alltagsprobleme und religiöse Fragen besprochen. Während die Zielgruppe zunächst allgemein angesprochen wird, erfolgt in der Regel ein schneller Übergang zur persönlicheren Direktkommunikation innerhalb von *Facebook*

⁶ Vgl. Wiedl, Nina: Geschichte des Salafismus in Deutschland, in: Said, Behnam T./Fouad, Hazim: Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg 2014, S. 411–441, hier S. 413–416.

⁷ Für Informationen über sämtliche erschienenen Ausgaben von *Inspire* siehe die entsprechenden Beiträge auf Aaron Zelins Blog *Jihadology*, URL: <https://jihadology.net/category/inspire-magazine/> [eingesehen am 23.04.2019].

⁸ Vgl. Heinke, Daniel H./Fouad, Hazim: Das *Dabiq*-Magazin als Rekrutierungswerkzeug des IS, in: sicherheitspolitik-blog.de, 03.03.2015, URL: <https://www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/03/03/das-dabiq-magazin-als-rekrutierungswerkzeug-des-is/> [eingesehen am 10.03.2019].

⁹ Für eine Übersicht über alle englischsprachigen Internet-Publikationen des IS siehe Ingram, Haroro J.: Islamic State's English-language magazines, 2014–2017. Trends & implications for CT-CVE strategic communications, ICCT Research Paper (hg. vom International Centre for Counter-Terrorism), Den Haag 2018, URL: <https://icct.nl/wp-content/uploads/2018/03/ICCT-Ingram-Islamic-State-English-Language-Magazines-March2018.pdf> [eingesehen am 23.04.2019].

oder über Messengerdienste wie *WhatsApp* oder *Telegram*.¹⁰

Neben Videos von Predigten werben Salafist*innen auch mit Videos, die Auseinandersetzungen mit Medienvertreter*innen oder Polizeikräften zeigen. Andere Videos zeigen dschihadistische Aktivitäten, vor allem aus dem syrischen Bürgerkrieg. Auch Clips mit religiösen A-cappella-Gesängen (arabisch *Anaschid*, Singular: *Naschid*) werden von salafistischen Akteur*innen verbreitet und weisen oft dschihadistische Inhalte auf.

Gerade gewaltbereite salafistische Akteur*innen greifen häufig auf Inhalte der Popkultur zurück. Böckler und Zick sprechen sogar von einem „Pop-Dschihadismus“¹¹, der nicht nur in Deutschland zu beobachten sei. Tatsächlich wird mit Sprüchen, Bildern und Kurzvideos geworben – oft erstellt von Musliminnen, die eher im Hintergrund agieren –, angepasst an den typischen Medienkonsum junger Menschen.¹² Theologische Argumente spielen zunächst eine untergeordnete Rolle. Entscheidend für die Ansprache junger Menschen ist das Bedienen der affektiven Ebene: der Aufbau einer emotionalen Beziehung, der Fokus auf die Vermittlung eines innigen Gruppengefühls mit klaren Rollenverteilungen und Vorgaben für die Strukturierung des Alltags, die für eine Jugendkultur typische Abgrenzung von den Eltern sowie das Gefühl, dem Leben einen übergeordneten Sinn verleihen zu können, was insbesondere

sozial Abgehängte anspricht.¹³ Auch ein nicht-gewaltbereiter, aber alle Lebensbereiche umfassender Salafismus spricht junge Menschen auf der Gefühlsebene an.

Moscheen werden zum zentralen Anlaufpunkt – nicht nur für die regelmäßigen Pflichtgebete, sondern auch für diverse Freizeitaktivitäten und Gruppentreffen, sowohl für Männer als auch für Frauen.¹⁴ Besonders Frauen werden oft auf emotionaler Ebene angesprochen; ihnen wird vermittelt, im Umfeld der Moschee schnell einen geeigneten Ehepartner für eine aufrichtige Liebesbeziehung zu finden. Da der Kontakt zwischen Männern und Frauen nach den Vorstellungen des orthodoxen Islam (siehe [Kap. 3.1.1](#)) streng reglementiert ist und nicht nur Geschlechtsverkehr, sondern jede Form der körperlichen Nähe erst nach einer Eheschließung gestattet ist, wird die islamische Ehe oft als Gegenmodell zu kurzlebigen und scheinbar bloß auf Äußerlichkeiten ausgerichteten Beziehungen von Nicht-Muslim*innen dargestellt, die leichtfertig begonnen und ebenso leichtfertig beendet würden.

Auch das im Salafismus eindeutig beschriebene Rollenbild der zu Hause für die Familie sorgenden Frau und des Mannes als Versorger der Familie kann zwar als einschränkend wahrgenommen werden; doch wirkt es insbesondere auf manche Frauen auch befreiend, da es die heutige, bisweilen als überfordernd wahrgenommene Vielfalt an Lebensverläufen auf einen leicht zu folgenden Weg eingrenzt.

10 Vgl. Riedel, Katja: Salafismus in Bayern – Terroristen werben Jugendliche über soziale Medien an, in: *Süddeutsche Zeitung*, 27.04.2015, URL: <https://www.sueddeutsche.de/bayern/salafismus-in-bayern-schwer-kon-trollierbare-gefahrenquelle-1.2454529> [eingesehen am 13.03.2019].

11 Böckler, Nils / Zick, Andreas: Im Sog des Pop-Dschihadismus, in: *Deutsches Jugendinstitut e. V. (Hg.): DJI Impulse*, 2015 (1), S. 18–21.

12 Vgl. bspw. Fritzsche, Nora: Mädchen und Frauen im Salafismus. Gender-Perspektive auf Rollenverhältnisse, Anwerbung und Hinwendungsmotive, 03.12.2018, URL: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/281785/maedchen-und-frauen-im-salafismus?p=all> [eingesehen am 02.05.2019].

13 Vgl. Baer, Silke: Mädchen im Blick. Genderreflektierte Präventionsarbeit, in: Kärger, Jana: „Sie haben keinen Plan B“. Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr. Zwischen Prävention und Intervention, Bonn 2017, S. 287–302, hier S. 288 f. Die Arabistin Claudia Dantschke bspw. fasst das Angebot von Salafist*innen für junge Menschen unter den Schlagworten „Wissen, Wahrheit, Werte, Gehorsam, Gemeinschaft und Identität, Gerechtigkeit sowie Protest, Aufmerksamkeit und Abgrenzung“ zusammen (so auf der bpb-Tagung „Kind, Kegel, Kalifat“ am 07.11.2018 in Düsseldorf).

14 Vgl. bspw. Dantschke, Claudia: „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.“ Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?, in: Said, Behnam T./Fouad, Hazim: *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Bonn 2014, S. 474–502, hier S. 480 ff.

Islamische Blogs informieren nicht nur über Ge- und Verbote des Islam, sondern geben auch konkrete Ratschläge für die Bewältigung von Alltagsproblemen.¹⁵ Positiv hervorgehoben wird dabei oft die gelebte und geförderte (meist jedoch tatsächlich nur oberflächliche) Gleichwertigkeit von Männern und Frauen, vor Gott und im alltäglichen Leben, die denselben ethischen und moralischen Vorgaben zu folgen hätten.¹⁶

Insbesondere im Wirken über soziale Netzwerke ist in den vergangenen Jahren ein neues Phänomen entstanden – die salafistische Bewegung integriert verstärkt Frauen in den Prozess der *Da'wa*.¹⁷ Da salafistische Straßenda'wa Frauen aufgrund der strengen Auflagen des islamischen Verhüllungsgebotes und der unbedingt einzuhaltenen Geschlechtertrennung nicht vorbehaltlos gestattet ist, konzentrieren sich Musliminnen vornehmlich auf die Verbreitung salafistischer Ideologien über diverse Social-Media-Plattformen und Blogs, auf die Gestaltung von Flyern, Videos und Websites, organisieren Frauengruppen, welche gemeinsamen Freizeitaktivitäten nachgehen und Raum für den Austausch über ihre Religion bie-

ten, oder sind in der salafistischen Gefangenenhilfe¹⁸ aktiv.¹⁹

Mit dem verstärkten Vorgehen gegen das öffentliche Werben salafistischer Akteur*innen hat sich die Ansprache und Informationsvermittlung in den letzten Jahren immer mehr in die digitale Welt verlagert, wodurch die Bedeutung von im Netz aktiven Salafist*innen gestiegen ist. Gerade Frauen engagieren sich mit starker Überzeugung in dieser Form der *Da'wa* – auch wenn die Ideologiefestigkeit von Salafistinnen in der Forschung lange unterschätzt wurde.

Wenngleich die salafistische Ideologie für eine Geschlechterordnung steht, „die auf der Vorstellung gottgewollter Unterschiede zwischen Männern und Frauen basiert“²⁰ und grundsätzlich eine untergeordnete Stellung der Frau vorsieht, spielen Frauen im Salafismus somit praktisch eine sehr wichtige Rolle, insbesondere für die Anspra-

¹⁵ Vgl. Baer: Mädchen im Blick, S. 291 ff.

¹⁶ Vgl. etwa die Ausführungen zu dem Thema auf der Seite der Gruppe „Im Auftrag des Islam“: Aboushady, Nadia: Die Frau im Islam, 21.08.2017, URL: https://www.imauftragdesislam.com/die-frau-im-islam_d455.html [eingesehen am 02.05.2019].

¹⁷ Der arabische Begriff der *Da'wa* (wörtlich etwa: „Aufruf“ oder „Einladung“) bezeichnet islamische Missionstätigkeit.

¹⁸ Die Gefangenenhilfe kann dabei verschiedene Dimensionen annehmen. Einerseits soll die Moral der Inhaftierten gestärkt werden, indem etwa gesammelt oder einzeln Briefe in die Haftanstalten geschickt oder solidarisch Verhandlungen besucht werden. Auch werden Kontakte zu Szeneanwäl*innen vermittelt, deren Kosten teilweise von der Gemeinschaft (mit-)getragen werden. Andererseits wird direkte finanzielle Unterstützung in Form von Spenden an die Inhaftierten oder deren Angehörige geleistet, die über online koordinierte und beworbene Spendensammelaktionen und Versteigerungen finanziert wird.

¹⁹ Vgl. beispielhaft Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport (Hg.): Frauen im Salafismus. Erscheinungen und aktuelle Entwicklungen, Mai 2018, S. 19 f., URL: https://www.verfassungsschutz.niedersachsen.de/aktuelles_service/meldungen/verfassungsschutz-veroeffentlicht-neue-broschuere-zum-thema-frauen-im-salafismus-164978.html [eingesehen am 10.03.2019] sowie Röhmel, Joseph: Salafisten-Netzwerk. Frauen halten die Szene zusammen, in: Deutschlandfunkkultur.de 27.12.2018, URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/salafisten-netzwerk-frauen-halten-die-szene-zusammen.1001.de.html?dram:article_id=436887 [eingesehen am 02.05.2019].

²⁰ Schröter, Susanne: Die salafistische Genderordnung und die (falsche) Romantisierung des Dschihad, in: Biene, Janusz / Junk, Julian (Hg.): Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Herausforderungen für Politik und Gesellschaft, Frankfurt 2016, S. 51 ff.

che und Missionierung anderer Frauen.²¹ Während Frauen durch Straßenda'wa kaum angesprochen werden können, bieten Videos männlichen salafistischen Akteuren die Möglichkeit, ihre Vorstellungen direkt an Frauen zu vermitteln, ohne das Gebot der Geschlechtertrennung zu verletzen. Auch deswegen soll sich in dieser Studie auf Internetvideos als Phänomenbereich konzentriert werden.

1.2 Forschungsstand

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen salafistischer Missionsarbeit und Internet-Inhalten stieß in der deutschsprachigen Forschung zunächst kaum auf Interesse,²² wenngleich salafistische Akteur*innen sehr früh auf das Internet zurückgriffen und schon kurz nach Gründung des Portals *YouTube* im Jahr 2005 mit Videos im Netz präsent waren.²³ Erst in den letzten Jahren sind immer mehr Publikationen erschienen – zum Teil im Rahmen großer Forschungsprojekte.²⁴ Da aber die Forschung zur Rezeption wesentlich aufwendiger ist als die Analyse der Inhalte salafistischer

Medien, widmet sich bloß ein kleiner Teil der Studien den Rezipient*innen.²⁵

Bereits 2012 erstellte der niedersächsische Verfassungsschutz die Broschüre „Islamismus: Entwicklungen – Gefahren – Gegenmaßnahmen“, die zu klären versuchte, inwieweit das Kommunikationsverhalten von Jugendlichen im Netz Rückschlüsse auf den Grad ihrer Radikalisierung zulässt. Allerdings blieb dabei unklar, auf welcher empirischen Grundlage die Untersuchung erfolgte²⁶ – ein bei Publikationen des Verfassungsschutzes häufig auftretendes Problem, das sich freilich kaum vermeiden lässt, da der Verfassungsschutz seine Quellen in der Regel nicht offenlegen darf. Auch bei der Veröffentlichung von Katrin Strunk,²⁷ die einen fiktiven, aber ihren Angaben nach eng an einen realen Fall angelehnten Verlauf der Radikalisierung einer jungen Muslimin anhand der Entwicklung ihres *Facebook*-Profils nachzeichnete, wurde die empirische Grundlage nicht offengelegt.²⁸

Kontrovers diskutiert wird in der Forschung überdies die Frage, inwieweit der bloße Konsum radikaler Inhalte überhaupt einen radikalierenden Effekt auf die Rezipient*innen haben kann. Die Studie von Pauwels et al.²⁹ kam 2014 zu dem Schluss, dass erst durch eine Sympathie für die in der Propaganda vertretenen Inhalte ein nennenswerter radikalrender Effekt auftritt.³⁰ Auch die Binnenkommunikation dschihadistischer Gruppen, die mittels Instant-Messaging-Diensten ge-

21 Vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.): *Jihadistinnen und ihre Rolle bei der Anwerbung von Frauen für den „Islamischen Staat“ (IS)*, Köln 2015.

22 Allerdings gibt es Ausnahmen – vgl. z. B. Dantschke, Claudia: *Die muslimische Jugendszene*, Bundeszentrale für politische Bildung, 05.07.2007, URL: <https://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36402/jugendorganisationen> [eingesehen am 22.06.2018]. Dantschke setzte sich schon damals mit salafistischen Gruppen im Internet auseinander (allerdings noch unter der Bezeichnung ‚salafistische Gruppen‘).

23 Vgl. etwa „ISLAM erklärt in 30 Sekunden von Pierre Vogel“, 13.09.2007, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Q63onZVgpds> [eingesehen am 22.06.2018].

24 Einen umfangreichen Überblick über die Forschungsliteratur bietet die 2016 vom Deutschen Institut für Vertrauen und Sicherheit im Internet erstellte Literaturstudie, der wir hier weitgehend folgen; vgl. Koch, Gertraud / Stumpf, Teresa / Knipping-Sorokin, Roman: *Radikalisierung Jugendlicher über das Internet? Ein Literaturüberblick*, Hamburg 2016.

25 Vgl. ebd., S. 22 f.

26 Vgl. ebd., S. 23 f.

27 Siehe Strunk, Katrin: *Frauen in dschihadistischen Strukturen in Deutschland*, in: Herding, Maruta (Hg.): *Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte*, Halle (Saale) 2013, S. 79–91.

28 Vgl. Koch/Stumpf/Knipping-Sorokin: *Radikalisierung Jugendlicher*, S. 23 f.

29 Siehe Pauwels, Lieven et al.: *Explaining and understanding the role of exposure to new social media on violent extremism. An integrative quantitative and qualitative approach*, Gent 2014.

30 Vgl. Koch/Stumpf/Knipping-Sorokin: *Radikalisierung Jugendlicher*, S. 29 f.

führt wird, ist für die Forschung aufschlussreich – so ließen sich anhand der *WhatsApp*-Kommunikation einer dschihadistischen Jugendclique deren Islamverständnis und Radikalisierung rekonstruieren.³¹

Relevanter für unsere auf salafistische Videos bezogene Studie ist indes die quantitative Untersuchung „Propaganda 2.0 – Psychological Effects of Right-Wing and Islamic Extremist Internet Videos“, bei der im Auftrag des BKA 450 ‚nicht-radikalen‘ männlichen Probanden Videos mit rechts-extremen und mit radikalen islamischen Inhalten vorgespielt wurden. Dabei zeigte sich, dass die Probanden überwiegend ablehnend auf diese Inhalte reagierten. Talking-Head-Videos, in denen das Bild vornehmlich Kopf und Teile des Oberkörpers einer sprechenden Person zeigt und die Aufmerksamkeit der Rezipienten auf diese Person und das Gesagte gelenkt wird, stießen dabei auf größere Ablehnung als Clips, die sich Kinofilm-artiger Stilmittel bedienen.

Zudem zeigte sich, dass deutschstämmige Studenten rechtsextreme Clips negativer bewerteten als muslimische Studenten, wohingegen die dschihadistischen Inhalte bei muslimischen Studenten negativer bewertet wurden als bei den deutschstämmigen Kommilitonen. In der Gruppe der Schüler unter den Probanden – also denjenigen mit dem niedrigsten formalen Bildungsgrad – zeigte sich ein gegenteiliger Effekt: Deutschstämmige Schüler waren empfänglicher für rechtsextreme Propaganda, muslimische Schüler hingegen für dschihadistische Inhalte. So lässt sich vermuten, dass ein höherer Bildungsgrad stärker gegen

Propaganda immunisiert, die auf die eigene soziokulturelle Gruppe ausgerichtet ist.³²

Allerdings nahm die Studie nur dschihadistische und keine gewaltfreien Inhalte aus dem salafistischen Spektrum in den Blick,³³ die möglicherweise für Jugendliche, die sich dem Salafismus zuwenden, zunächst eine größere Rolle spielen. Zudem kann die Studie aufgrund ihres quantitativen Ansatzes die Rezeption der Medieninhalte nur sehr grob erfassen und lässt aufgrund ihrer Fokussierung auf männliche Probanden keine Schlüsse auf die Wirkung dieser Inhalte auf Frauen zu. Da vergleichbare Untersuchungen zu Videos aus dem nicht-dschihadistischen Spektrum des Salafismus nicht existieren, hoffen wir, mit unserer qualitativen Studie eine Forschungslücke zu schließen.³⁴

1.3 Forschungsfrage, -design und Auswertung des Materials

1.3.1 Zur Auswahl der Videos

Um die Medienwirkung und Rezeption deutschsprachiger, salafistischer *YouTube*-Videos zu untersuchen, wurde den Teilnehmer*innen der Studie ein breites Spektrum von Inhalten und Darstellungsformen gezeigt, um deren unterschiedliche Wirkungen vergleichen zu können. Bei einer zu hohen Anzahl und Vielfalt von Videos wurde aber befürchtet, dass die Interviews an Tiefe verlorene. Somit war eine Eingrenzung der Videos

31 Siehe Kiefer, Michael et al.: „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden 2017. Die Publikation ist im Zusammenhang mit dem Verbundprojekt „X-SONAR: Extremistische Bestrebungen in Social Media Netzwerken: Identifikation, Analyse und Management von Radikalisierungsprozessen“ entstanden, das praxisbezogene Grundlagenforschung leistet und in welchem u. a. das Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) an der Universität Bielefeld, die Deutsche Hochschule der Polizei und das LKA Niedersachsen zusammenarbeiten.

32 Siehe Rieger, Diana / Frischlich, Lena / Bente, Gary: Propaganda 2.0. Psychological effects of right-wing and islamic extremist internet videos, Köln 2013, S. 111–114.

33 Vgl. ebd., S. 51–56.

34 Einzig das Verbund-Forschungsprojekt „RadigZ“ setzt zur Analyse internetbasierter Propaganda neben quantitativen auch auf qualitative Methoden – dabei stehen allerdings Videos nicht im Vordergrund. Vgl. RadigZ (Hg.): Projektbeschreibung TV III. Analyse internetbasierter Propaganda, o.D., URL: <http://radigz.de/projekt/tv-iii-analyse-internetbasierter-propaganda/> [eingesehen am 22.06.2018].

anhand von Kriterien unerlässlich. Im Einzelnen wurden im Auswahlprozess inhaltliche und formale Kriterien ausformuliert und an die Videos angelegt.

In inhaltlicher Hinsicht sollten die Videos erstens einen Bezug zur salafistischen Auslegung des Islam haben und zweitens politische Inhalte aufweisen. Entscheidend war die jeweilige Verhältnisbestimmung zu Demokratie, Rechtsstaat und Pluralismus.

Manche Salafist*innen lehnen die Idee der Volkssouveränität und demokratischer Wahlen mit Verweis auf die Souveränität Gottes (*ḥākimiyyat Allāh*) vollständig ab. Andere Salafist*innen akzeptieren zwar partiell die Idee der Volkssouveränität und von Wahlen, fordern dabei aber, dass die Gesetzgebung auf den Rahmen, den die Scharia vorgibt, beschränkt bleibt.³⁵ Der Scharia wird ein letztlich göttlicher Ursprung zugeschrieben. Auch ein solches Weltbild schränkt sowohl den politischen und gesellschaftlichen als auch den individuellen Entscheidungsspielraum ein, einen den islamischen Normen widersprechenden Lebensstil zu pflegen.

In unserer Studie haben wir vier Themenschwerpunkte ausgewählt, die sich in den ausgesuchten Videos widerspiegeln: Politik und Demokratie, Pluralismus und der religiös Andere, Stellung der Frau und Haltung zur Gewaltanwendung. In jedem der ausgewählten Videos wurde mindestens einer dieser Themenbereiche angesprochen.

Des Weiteren wurden drei formale Auswahlkriterien verwendet: Erstens sollte ein erweiterter Niedersachsen-Bezug der Videos vorliegen, da sich das Forschungsprojekt FoDEX der Erforschung niedersächsischer Akteur*innen widmet. Das Kriterium des Niedersachsen-Bezugs wurde bejaht, sofern die in den Videos auftretenden Personen einer Missionstätigkeit in Niedersachsen nachgehen oder die Videos nachweislich von niedersächsischen Muslim*innen rezipiert werden. Hierbei kamen auch die Erkenntnisse der eigenen Feldforschung in teils salafistisch geprägten Moscheen zur Anwendung, bei denen im Rahmen persönlicher Gespräche oder narrativer In-

terviews auf konkrete *YouTube*-Kanäle und -Videos Bezug genommen wurde.

Zweitens sollten Videos mit einer hohen Zahl an Aufrufen untersucht werden und drittens unterschiedliche Darstellungsformen, vor allem sachlich gefasste sowie auf Emotionen abzielende Videoclips, vertreten sein. So variiert insbesondere der Vortragsstil erheblich – die Bandbreite reicht von einem polemisierend-echauffierten Yasin Bala bis hin zu einem eloquent-gelessenen Marcel Krass.

Freilich konnte nicht allen Kriterien in Gänze entsprochen werden: So wurden bspw. im Rahmen eines längeren Auswahlprozesses überwiegend Videos im Talking-Head-Format (das auf salafistisch geprägten *YouTube*-Kanälen gegenüber anderen Formaten dominiert) ausgewählt, was aber insofern gerechtfertigt erscheint, als diese sich besonders eignen, um die Rezeption und Einstellungen der Interviewpartner*innen zu konkreten ideologischen Inhalten zu untersuchen. Der vielfach angepasste Auswahlprozess führte im Ergebnis dazu, dass Videos von Yasin Bala – bekannt unter dem Pseudonym „Yasin Al-Hanafi“ –, Ahmad Abul Baraa und Marcel Krass sowie ein Naschid-Video (das heißt ein Video mit islamischem A-capella-Gesang) ausgewählt wurden. Bei Krass und Bala wurden jeweils die reichweitenstärksten Videos ausgewählt, die in ihrem Titel einen expliziten politischen Bezug aufwiesen. Das Video von Abul Baraa wurde ausgewählt, da es – anders als die übrigen Videos – Ausschnitte einer Freitagspredigt zeigt. Auch die Wirkung von Videos, die Predigten zeigen, sollte überprüft werden. Abul Baraas Predigt ist phasenweise sehr laut und emotional und erfreut sich in abgewandelter Fassung einer hohen Verbreitung auf *YouTube*.³⁶

Das Naschid „Ġurabā“ (Die Fremden) wurde ausgewählt, da dem Naschid-Genre eine erhebliche Bedeutung für den Salafismus (insbesondere bei der dschihadistischen Strömung) zukommt³⁷

³⁵ Diese Sicht ist allerdings auch im nicht-salafistischen orthodoxen Islam verbreitet.

³⁶ Siehe „Ausraster von Ahmad Abul Baraa Teil 2“, 05.01.2012, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4YUpCfhZVm8> [eingesehen am 13.03.2019].

³⁷ Vgl. Said, Behnam T.: Hymnen des Jihads. Naschids im Kontext jihadistischer Mobilisierung, Würzburg 2016.

und das Lied in Deutschland wie auch weltweit in verschiedensten Fassungen eine große Popularität genießt. Das gilt auch für dschihadistische Kreise, selbst wenn der Liedtext vieldeutig ist und nicht zwangsläufig als gewaltbejahend interpretiert werden muss.³⁸

Das kurze Naschid-Video (2:45 Minuten) wurde in voller Länge gezeigt. Bei den anderen drei Videos wurden zunächst bei einer groben Sequenzierung die für die Studie relevantesten Inhalte identifiziert und die Videos so gekürzt, dass sie im Rahmen eines etwa zweistündigen Interviews vorgeführt werden konnten.³⁹

1.3.2 Zur Analyse der Videos

Jedes der gekürzten Videos wurde schließlich einer intensiven Inhaltsanalyse unterzogen. Nach einer Sequenzierung des Videomaterials wurden in der Forschungsgruppe unter Rückbezug auf einschlägige Forschungsliteratur zu jeder Sequenz Hypothesen dazu aufgestellt, welche Aspekte in welcher Weise von den Befragten interpretiert werden könnten und welche Art von Einfluss sie so auf sie – und insbesondere deren Meinungsbildungsprozesse – haben. Welche in den Videos vertretenen Thesen sind unserer Einschätzung nach bedenklich? Welche könnten dennoch oder gerade deswegen anschlussfähig sein? Welche könnten zu partieller oder totaler Ablehnung der Inhalte führen? Anhand von Hypothesen wurden dann zentrale, etwa halbminütige Abschnitte des Videos identifiziert, die den Interviewpartner*innen im Anschluss an das Gesamtvideo gezielt

nochmals vorgespielt werden konnten, um Reaktionen zu diesen ausgewählten Inhalten zu erhalten.

1.3.3 Die Methode des fokussierten Interviews

Bei der Durchführung der Interviews wurde auf die Methode des fokussierten Interviews zurückgegriffen. Sie wurde in den 1940er Jahren in einer Forschungsgruppe um den amerikanischen Soziologen Robert K. Merton zur Propagandaanalyse, Kommunikations- und Rezeptionsforschung am Bureau of Applied Social Research (BASR) der Columbia University entwickelt, das als Geburtsstätte der modernen Massenkommunikationsmittelforschung gilt.⁴⁰ Aktuelle Einsatzbereiche sind u.a. die Markt- und Meinungsforschung. Das artverwandte Fokusgruppeninterview findet gerade in der (qualitativen) Sozialforschung, insbesondere der politischen Kulturforschung, häufig Verwendung.⁴¹

Das fokussierte Interview zielt auf die „subjektiven Erfahrungen der Personen [ab], die sich in der vorweg analysierten Situation befinden“⁴², auf das Ausloten ihrer Prädispositionen, die beeinflussen, wie und ob das Stimulusmaterial auf ihre Erfahrungswelt eingeht. Anhand der Beschreibungen und Interpretationen der Situation durch die Versuchspersonen lassen sich eigene Hypothesen zur Wirkung bestimmter Stimuli validieren und die Formulierung neuer Hypothesen zu nicht-antizipierten Reaktionen anregen. Die wirksamen Stimuli können mithilfe dieser Methode also nicht nur identifiziert werden; auch

³⁸ Auch Denis Cuspert, der in Deutschland unter dem Namen „Deso Dogg“ als Musiker bekannt wurde und sich dem „Islamischen Staat“ anschloss, sang das Lied in einer deutschen Fassung. Vgl. Al-Zaky, Ahmad: Abu Talha al-Almani – „Ghurabah (die Fremden)“ – Nasheed, 19.03.2012, URL: <https://www.maalamfilitariq.wordpress.com/2012/03/19/abu-talha-al-almani-ghurabah-die-fremden-nasheed/> [eingesehen am 14.03.2019].

³⁹ Das Video von Krass hat in der im Rahmen des Forschungsprojekts gekürzten Vorführ-Fassung eine Länge von 12:39 Minuten, das Video von Bala wurde auf 6:04 Minuten gekürzt, das von Abul Baraa auf 7:53 Minuten.

⁴⁰ Vgl. Columbia University Libraries (Hg.): Bureau of Applied Social Research records, 1944–1976, o.D., URL: http://www.columbia.edu/cu/lweb/archival/collections/ldpd_5012632/index.html [eingesehen am 15.06.2018].

⁴¹ Vgl. dazu ausführlicher Przyborski, Aglaja / Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München 2014, S. 132 f.

⁴² Merton, Robert K. / Kendall, Patricia L.: Das fokussierte Interview, in: Hopf, Christel / Weingarten, Elmar (Hg.): Qualitative Sozialforschung, Stuttgart 1993, S. 171–204, hier S. 171.

„Diskrepanzen zwischen antizipierten und tatsächlichen Wirkungen [...], zwischen dominierenden Wirkungen und Wirkungen bei Teilgruppen“⁴³ können interpretiert werden.

Das Interview „fokussiert“ sich dabei auf einen zuvor festgelegten Gesprächsgegenstand bzw. eine konkret beobachtete Situation, der die Befragten vor dem Interviewteil ausgesetzt wurden. Die vorangegangene Analyse ermöglicht es, bereits im Interview ein auffälliges Ausweichen oder das Verweigern einer Antwort zu bemerken und gezielter nachzufragen, um die Hintergründe der jeweiligen Reaktion zu erfahren. Fragen werden im Idealfall so offen wie möglich formuliert sowie den von Merton und Kendall entwickelten vier zusammenhängenden Kriterien unterworfen:

„1. Nicht-Beeinflussung: Die Führung und Lenkung des Gesprächs durch die Interviewer sollte auf ein Minimum beschränkt sein.

2. Spezifität: Die von den Versuchspersonen gegebene Definition der Situation soll vollständig und spezifisch genug zum Ausdruck kommen.

3. Erfassung eines breiten Spektrums: Im Interview sollte das ganze Spektrum der auslösenden Stimuli sowie der darauf folgenden Reaktionen der Befragten ausgelotet werden.

4. Tiefgründigkeit und personaler Bezugsrahmen: Das Interview sollte die affektiven und wertbezogenen Implikationen der Reaktionen der Befragten ans Licht bringen, um herauszufinden, ob die gemachte Erfahrung für sie eine zentrale oder nur marginale Bedeutung hat“⁴⁴.

Nicht-Beeinflussung soll sicherstellen, dass sich die Versuchsperson in der Lage sieht, jene Aspekte anzusprechen, die für sie von Relevanz sind, und nicht jene, von denen sie glaubt, dass ihnen die Interviewer*innen die größte Bedeutung beimessen. Daher wurde sich größtenteils auf unstrukturierte Fragen verlassen, sprich Fragen, in denen weder Stimulus noch Reaktion fest-

gelegt werden, bspw.: „Was ist dir in dem Video besonders aufgefallen?“

Um die Fragen im Sinne des Kriteriums der Spezifität im weiteren Interviewverlauf gezielt auf Themenbereiche zu lenken, die für die Forschungsfrage relevant sind – ohne freilich die Versuchspersonen durch eigene Formulierungen bzw. Zusammenfassungen der Inhalte zu beeinflussen –, wurden ihnen pro Videoclip bis zu vier etwa halbminütige Ausschnitte zentraler Passagen aus den Videos vorgespielt.⁴⁵ Merton und Kendall beschreiben als „retrospektive Introspektion“⁴⁶ den Versuch, die Proband*innen die Situation des Filmschauens erneut durchleben zu lassen, um Gedanken und Interpretationen zu reaktivieren. Erst danach wird gefragt: „Wenn du zurückdenkst, was hast du bei diesem Abschnitt empfunden?“. Das Kriterium der Tiefgründigkeit verlangt, sich nicht mit einer bloßen Beschreibung der Situation zufriedenzugeben, sondern nachzuhaken, was hinter affektiven Reaktionen steckt. Im Idealfall sollen die „Symbole, Ängste, Befürchtungen, Gefühle sowie kognitiven Vorstellungen zum Ausdruck“⁴⁷ kommen. Auch sollten Meinungen der Befragten nicht einfach hingenommen werden. Es geht um den Auslöser: „Gab es in dem Video etwas, das diesen Eindruck hervorrief?“ Allgemeine Einstellungen der Proband*innen können zwar aufschlussreich sein, jedoch sollte der Bezug zur Versuchssituation nicht aus den Augen verloren werden. Konfrontative Fragen werden im Interviewverlauf größtenteils vermieden.

1.3.4 Zur Durchführung der Interviews

Nach den Pretests haben wir uns dafür entschieden, die Interviews möglichst mit je zwei Versuchspersonen zu führen. Einerseits sollten es nicht mehr als zwei Personen sein, damit beiden

⁴³ Merton/Kendall: Das fokussierte Interview, S. 173 f.

⁴⁴ Ebd., S. 178.

⁴⁵ Eine inhaltliche Beschreibung der vier Abschnitte zu dem in dieser Studie behandelten Video von Marcel Krass findet sich in [Kap. 2.2](#).

⁴⁶ Merton/Kendall: Das fokussierte Interview, S. 187 f.

⁴⁷ Ebd., S. 198.

Proband*innen genügend Zeit zur Verfügung stehen würde, ihre Wahrnehmungen darzulegen. Andererseits sollte die Möglichkeit bestehen, dass durch den Austausch zwischen den Proband*innen Erinnerungen in das Gespräch eingebracht werden, die bei einem Einzelinterview in Vergessenheit geraten würden. Außerdem ließ sich mit Doppelinterviews die Gesamtzahl der zu führenden Gespräche reduzieren.

Da jedoch gelegentlich Gesprächsteilnehmende kurzfristig absagten oder sich kein gemeinsamer Termin für zwei Gesprächsteilnehmende finden ließ, wurden auch einige Einzelinterviews geführt. Diese hatten einerseits den Nachteil, dass es schwieriger war, einen Gesprächsfluss zu erzeugen und die Interviewpartner*innen zu motivieren, auch weniger durchdachte und wohlformulierte Überlegungen zu äußern. Andererseits ergaben sich im Einzelinterview mehr Möglichkeiten, auch Elemente der Biografie, welche die Rezeption beeinflussen, zur Sprache kommen zu lassen. Doppelinterviews wurden in der Regel von zwei Interviewer*innen durchgeführt, Einzelinterviews von einer oder zwei Interviewer*innen.

Ursprünglich wurden vier Videos mit einer Gesamtlänge von je etwa zehn Minuten sowie ein kurzes Musikvideo vorgeführt. Nach den ersten vier Interviews wurde eines der Videos gestrichen und die Länge der Videos noch einmal reduziert, da sich herausgestellt hatte, dass ein fokussiertes Interview mit einer Zeitdauer von wesentlich über zwei Stunden mit erheblichen Konzentrationseinbußen der Interviewpartner*innen einherging. Zusätzlich wurden ab diesem Zeitpunkt auch Fragebögen zur Erhebung weiterer persönlicher Daten eingeführt.

Die meisten Gesprächspartner*innen wurden innerhalb Niedersachsens über Flyer angeworben, welche die Forscher*innen in innerstädtischen Bereichen, vor verschiedenen lokalen Moscheen und unter Studierenden verteilten. Auf den Flyern wurde lediglich mitgeteilt, dass das Gespräch etwa zwei Stunden dauern werde und *YouTube*-Videos Thema sein würden – der Islam-Bezug der Fragestellung blieb unerwähnt. Für die Teilnahme erhielten die Proband*innen eine Aufwandsentschädigung, die ihnen nach Abschluss des Interviews ausgezahlt wurde. Wer Interesse an einer Teilnahme hatte, konnte sich an eine auf dem Flyer genannte E-Mail-Adresse

wenden, die keine Rückschlüsse auf das Forschungsthema zuließ.

Um überprüfen zu können, welchen Einfluss die muslimische Religionszugehörigkeit auf die Wirkung der Stimuli hat, wurden insgesamt zehn muslimische und zehn nicht-muslimische Personen rekrutiert und interviewt. Rekrutiert wurden zudem nur junge Menschen zwischen 18 und 35 Jahren, da sie zum einen die primäre Zielgruppe salafistischer Online-Videos darstellen und zum anderen davon ausgegangen wurde, dass junge Menschen über weniger gefestigte Weltbilder verfügen und somit empfänglicher für salafistische Inhalte sind.

Für diese Studie wurden nur die Antworten der muslimischen Interviewpartner*innen ausgewertet. Trotz des Bemühens, einen allzu großen Anteil an Akademiker*innen zu vermeiden, war diese Gruppe im Sample (sowohl bei muslimischen als auch nicht-muslimischen Personen) überrepräsentiert. Auch ein ausgeglichenes Verhältnis von Frauen und Männern wurde angestrebt, jedoch erwies sich insbesondere die Rekrutierung von Musliminnen als schwierig. Deshalb sind Frauen in der Gruppe der muslimischen Interviewpartner*innen unterrepräsentiert – in der Gesamtgruppe der zwanzig Personen befinden sich aber immerhin neun Frauen.

1.3.5 Zur Analyse des Interviewmaterials

Insgesamt wurden 13 Interviews geführt, die allesamt akustisch aufgezeichnet wurden. Anschließend wurden alle Interviews nach einer Mischform einfacher und erweiterter Transkriptionsregeln verschriftlicht.

Die von Projektmitarbeiter*innen durchgeführte Transkription orientierte sich im Wesentlichen am Wortlaut der Interviewten. Es wurden also bestimmte Glättungen vorgenommen und nicht alle Wortverkürzungen und Wortverschleifungen kenntlich gemacht. Dies erfolgte nur dann, wenn die Transkribierenden den Eindruck gewannen, dass diese Abweichungen für die spätere Interpretation von Relevanz sein könnten. Abgebrochene Wörter und Sätze wurden hingegen wiedergegeben, ebenso Fülllaute. Auch wurden dialektale Wendungen zumeist nicht an die Hoch-

sprache angepasst und Grammatikfehler nicht korrigiert. Auch längere Pausen wurden gekennzeichnet, ebenso auffällige Betonungen – hierzu wurden nach dem betreffenden Wort oder der Wortfolge interpretatorische Hinweise in Klammern hinzugefügt. Auch Störgeräusche wurden im Transkript vermerkt, sofern sie offensichtliche Auswirkungen auf die Gesprächsführung hatten.

Anschließend wurden die Transkripte mittels der Software „MAXQDA“ codiert und ausgewertet. Dazu wurde zunächst im Forschungsteam, basierend auf der vorangegangenen Videoauswertung und ersten Eindrücken aus den Interviews, induktiv eine vorläufige Fassung eines Codebaumes erstellt und im Anschluss testweise gemeinsam ein Interview codiert. Bei diesem Probelauf stellte sich noch ein erheblicher Anpassungsbedarf heraus. Daher wurde der Codebaum anschließend von der gesamten Gruppe überarbeitet und dann das erste Interview nochmals gemeinsam anhand dieses am Material (weiter-)entwickelten Kategoriensystems codiert. Anschließend wurden die übrigen zwölf Interviews in Zweiertteams codiert.

Insgesamt wurden 35 verschiedene inhaltliche Codes erstellt. Codiert wurde u.a. jeder Bezug auf die im Video identifizierten Thesen (siehe [Kap. 2.2](#)) sowie die Positionierung zu diesen Thesen und anderen Inhalten (Codes: *stark negativ*, *schwach negativ*, *neutral*, *schwach positiv* und *stark positiv*). Auch der Reflexionsgrad der Äußerungen wurde analysiert – so ließen sich besonders reflektiert erscheinende Wortbeiträge als *überlegt* und andere Äußerungen als *spontan* kennzeichnen. Auch wurden verschiedene Arten der Videorezeption unterschieden – abhängig davon, ob die Interviewpartner*innen sich auf die *Inhalte* oder die *Ästhetik* des Videos bezogen,

das *Auftreten* des Sprechers zum Thema machten, *Gefühle* zum Ausdruck brachten, die der Clip ausgelöst hatte, oder aber das Gesehene und Gehörte einer *moralischen Bewertung* unterzogen.

Bei der Analyse konnte festgestellt werden, dass die Reaktionen auf das Video sehr unterschiedlich ausfielen. Hierzu wurde die Hypothese aufgestellt, dass dies mit dem Religionsverständnis der Rezipient*innen zusammenhängt, das in den Interviews häufig thematisiert wurde. Im Laufe der Analyse stellte sich heraus, dass die Rezipient*innen grob in eine Gruppe der Gläubigen mit einem orthodoxen Religionsverständnis und eine Gruppe mit einem nicht-orthodoxen Religionsverständnis unterteilt werden können. Die Rezeption des Videos durch orthodoxe Muslim*innen wird in dieser Studie anhand zweier Fallbeispiele vorgestellt (siehe [Kap. 4.1](#) u. [4.2](#)), die sich durch einen unterschiedlichen Blick auf die politische Dimension des Islam unterscheiden; die Rezeption durch die nicht-orthodoxen Muslim*innen wird an einem weiteren Fallbeispiel verdeutlicht (vgl. [Kap. 4.3](#)).

Daneben wurde festgestellt, dass sich bei bestimmten Interviewpartner*innen in der Art der Rezeption des Interviews autoritäre Tendenzen andeuten. Dies galt nicht nur für die muslimischen Interviewpartner*innen, was in einer geplanten Auswertung aller Interviewten näher beleuchtet werden soll. Diese autoritären Tendenzen können neben einem orthodoxen oder nicht-orthodoxen Religionsverständnis bestehen. Da aber die Rezeption durch die autoritären Tendenzen eine ganz andere Prägung aufwies, wird diese Rezeption an einem weiteren Fallbeispiel erläutert (siehe [Kap. 3](#); vgl. für das Fallbeispiel [Kap. 4.4](#)).

2 Zur Einordnung des ausgewählten Videos

2.1 Zum Hintergrund von Marcel Krass

2.1.1 Biografie

In dieser Studie wird die Rezeption des Videos „Was ist Scharia?“ (2014) des heute in Hannover lebenden salafistischen Akteurs Marcel Krass analysiert, dessen Biografie im Folgenden skizziert wird, soweit sie öffentlich bekannt ist. Nach eigenen Angaben ist der etwa vierzigjährige Marcel Krass im Jahr 1995 zum Islam konvertiert.⁴⁸ Der Konversion seien „mehrere Monate Diskussion mit einem Muslim“⁴⁹ vorausgegangen, einem Pakistani, der mit ihm die Schule besucht habe. Ob er vor seinem Beitritt zum Islam einer anderen Religion angehörte, ist unbekannt, allerdings sei seine Mutter praktizierende Katholikin gewesen. Sie sei mit 58 Jahren an einem Herzinfarkt gestorben – Krass betont, dass er noch heute bereue, sie nicht vor ihrem Tod von der Konversion zum Islam überzeugt zu

haben.⁵⁰ Auffallend ist zudem, dass er sich in einer eigenen Videoreihe besonders auf vermeintliche Defizite des Christentums bezieht („Warum Christ?“). Es ist somit wahrscheinlich, dass seine Erziehung zumindest christlich geprägt war. Nach eigenen Angaben hat er nach der Oberstufe einen Abschluss als Diplom-Ingenieur gemacht und ist „früher beruflich oft in China“⁵¹ gewesen. Allerdings bleibt unklar, in welcher Zeit dies der Fall war. Anschließend habe er als Lehrer am Bertolt-Brecht-Berufskolleg in Duisburg gearbeitet, diese Anstellung später aber wegen seiner Verbindungen zur Salafistenszene verloren.⁵²

Kurz nach seiner Konversion habe er zum ersten Mal die große islamische Pilgerfahrt (Haddsch)

48 Siehe „DAS RECHT DER MUSLIME – Marcel Krass stellt die Föderale islamische Union vor“, 21.05.2018, URL: <https://youtu.be/TgNzwwB45Jw> [eingesehen am 01.02.2019].

49 „Dipl. Ing. Marcel Krass – Mein Weg zum Islam“, 18.04.2015, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eKOVFlqi5HO> [eingesehen am 01.02.2019].

50 Vgl. u.a. „GOLDGRUBE FÜR GUTE TATEN mit Dipl.-Ing. Marcel Krass am 29.03.2019 in Braunschweig“, 31.03.2019, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IYil9-vQhDA> [eingesehen am 14.06.2019].

51 Ebd.

52 Vgl. Niewerth, Gerd: Schonnebecker Moschee wirbt mit Salafisten als „Überraschung“, in: Westdeutsche Allgemeine Zeitung, 23.08.2017, URL: <https://www.waz.de/staedte/essen/schonnebecker-moschee-wirbt-mit-salafisten-id211671223.html> [eingesehen am 21.05.2018]; vgl. Hämmelmann, Christoph: Mannheim – Agentur bucht Islamisten als Reiseleiter, in: Die Rheinpfalz, 29.06.2017, URL: <https://www.rheinpfalz.de/lokal/aus-dem-suedwesten/artikel/mannheim-agentur-bucht-islamisten-als-reiseleiter/> [eingesehen am 02.02.2019].

unternommen (er mutmaßt, es sei 1996 oder 1997 gewesen). Damals sei er bereits mit seiner heutigen Frau zusammen gewesen, die er „zum Islam geführt“⁵³ habe. Die beiden haben mittlerweile drei Kinder.⁵⁴

Seit einigen Jahren bietet Krass unter der Bezeichnung „IME-Reisen“ Pilgerfahrten nach Mekka und Medina an.⁵⁵ Bemerkenswert ist, dass für die Durchführung dieser Reisen dieselbe Gesellschaft („LAME gUG“) verantwortlich ist, die auch – geführt von dem nach eigenen Angaben als „Business Analyst“ bei Siemens tätigen Abdirahman Farah aus Mannheim – hinter den Pilgerfahrten des prominenten Akteurs Pierre Vogel steht.⁵⁶ Krass' Pilgerreisen sind gegenüber Vogels Fahrten deutlich hochpreisiger und luxuriöser.⁵⁷ Unklar ist, ob die Organisation und Durchführung der Reisen Krass' Haupttätigkeit ist.

Ende 2017 ist Krass laut Presseberichten in den hannoverschen Stadtteil Lahe gezogen.⁵⁸ Hier ist er auch aktiv in der im Jahr 2017 gegründeten Föderalen Islamischen Union, einem Verein, der sich nach eigenen Angaben dafür einsetzt, „die Rahmenbedingungen für das Leben als Muslim in Deutschland islamischer zu gestalten“⁵⁹. Die Um-

setzung dieses Ziels wird wohl vor allem durch die Unterstützung in verwaltungs- und verfassungsrechtlichen Verfahren angestrebt, so etwa bei drohenden Nikab-Verboten. Hier arbeitet Krass mit dem Hannoveraner Dennis Rathkamp zusammen, der bereits mit der Organisation „Der Schlüssel zum Paradies“ sowie öffentlichen Koranverteilungen in Erscheinung trat.

2.1.2 Rhetorik, Auftreten und Videogestaltung

Sind andere salafistische Akteur*innen in ihren Videos oft laut und aggressiv, bleibt Marcel Krass zumeist ruhig und gelassen. Er pflegt einen sachlichen Tonfall, wenn er über Fragen des Islam spricht. In seinen Beiträgen steht – jedenfalls dem äußeren Anschein nach – die argumentative Überzeugung der Zuschauer*innen im Mittelpunkt. Krass gebraucht nahezu durchweg allgemeinverständliches Vokabular und spricht betont deutlich und langsam. Regelmäßig stellt er Bezüge zur Zeitgeschichte und Tagespolitik her, setzt dabei jedoch kein tieferes Hintergrundwissen voraus.

Unterstrichen wird die beinahe akademisch-gehobene Atmosphäre seiner Videos, die bisweilen an Hochschulvorlesungen erinnern, in Teilen von seinem Kleidungsstil. So trägt er jedenfalls in seinen jüngeren Videos in der Regel Hemd und Sakko anstelle eines traditionellen islamischen Gewands. Auffällig ist, dass Krass in seinen Videos grundsätzlich seinen akademischen Grad „Diplom-Ingenieur“ einblendet.

Von Krass gibt es ganz unterschiedliche Videos: So variiert die Länge der Videos enorm – von Kurzspots bis hin zu wenigen, etwa einstündigen Beiträgen. Die Kurzvideos sind dabei teilweise als werbespotartige „Trailer“⁶⁰ ausgestaltet; die längeren Beiträge beinhalten allesamt Vorträge von Marcel Krass im Talking-Head-Format. Viele der Videos wurden in Reihen veröffentlicht: Die Titel der umfangreichsten Videoreihen lauten „Endsta-

53 „GOLDGRUBE FÜR GUTE TATEN“.

54 Vgl. ebd.

55 Siehe Website von IME-Reisen, o.D., URL: <https://umra-hadsch.com> [eingesehen am 02.02.2019].

56 Vgl. Herrmann-Marschall, Sigrid: Vogel und Krass. Mummenschanz mit IHED, 15.05.2017, URL: <https://vunv1863.wordpress.com/2017/05/15/vogel-und-krass-mummenschanz-mit-ihed/> [eingesehen am 02.02.2019].

57 Vgl. Hämmelmann: Agentur bucht Islamisten als Reiseleiter.

58 Vgl. Mahrholz, Britta: Top-Salafist Marcel Krass zieht es nach Hannover, in: Neue Presse Online, 10.01.2018, URL: <https://www.neuepresse.de/Hannover/Meine-Stadt/Top-Salafist-Marcel-Krass-zieht-es-nach-Hannover> [eingesehen am 04.06.2018].

59 Website der Föderale[n] Islamische[n] Union, o.D., URL: <https://www.islamische-union.de/charta-der-foederalen-islamischen-union/> [eingesehen am 01.03.2019].

60 „Marcel Krass – Endstation (Trailer)“, 06.12.2013, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=EgosZ2D-y4A> [eingesehen am 01.02.2019].

tion“⁶¹ (2013–14) und „Warum Christ?“⁶² (2015–16). Die Reihen sind einheitlich gestaltet und in zahlreiche thematische „Kapitel“ untergliedert. Das älteste auf seinem *YouTube*-Kanal abrufbare Video wurde im Mai 2011 veröffentlicht,⁶³ die jüngsten Videos 2019.⁶⁴ Auf *Facebook* postet Krass darüber hinaus nach wie vor beinahe täglich neue Beiträge – darunter auch Videos, die neben Werbung für Veranstaltungen insbesondere Stellungnahmen zu religiösen Fragen oder aktuellen politischen Themen, vor allem aus dem Feld der Religionspolitik, beinhalten.

2.1.3 Religionsverständnis und Strategie

Nach Krass ist der Islam in seinen Grundzügen einfach zu verstehen: Das Wort Islam bedeute „nicht Frieden“, sondern „in erster Linie Hingabe oder Ergebung – Unterwerfung“ unter den Willen Gottes und seine Gesetze.⁶⁵ Unterwerfung bedeutet in der Definition von Krass, dass „du eine Sache machst, die du eigentlich selber nicht möchtest, sondern weil ein anderer sie möchte“⁶⁶. So oder so lebten die meisten Menschen unfrei, sie würden sich lediglich Unterschiedlichem unterwerfen. Gott habe als allmächtiger Schöpfer jedoch „ein viel größeres Anrecht“ auf Unterwerfung als etwa die Familie. Allwissenheit und All-

macht seien Eigenschaften Gottes. Gott belohne und bestrafe: Er habe „etwas für seine Geschöpfe vorbereitet, was kein Auge je gesehen [...] und sich noch nie jemand vorgestellt hat“ – wer jedoch „einen Augenblick von [Gottes] Strafe kostet, selbst wenn er das beste Leben geführt hat“, werde sagen, er habe „noch nie etwas Gutes gesehen“.⁶⁷ Zu weitergehenden Vorstellungen von Krass, insbesondere was das Verhältnis von Staat und Religion betrifft, sei auf die Anmerkungen des folgenden Textabschnittes ([Kap. 2.2](#)) verwiesen.

Bei Krass' Handeln scheint die *Da'wa*, das heißt die islamische Missionsarbeit, im Vordergrund zu stehen – sich selbst bezeichnet er als „muslimischen Wanderprediger“⁶⁸. Zwar widmet sich Krass auch in einigen Beiträgen islamisch-theologischen Fragen und erörtert diese für Muslim*innen – seine primäre Zielgruppe scheinen aber Nicht-Muslim*innen zu sein, deren Missionierung er anstrebt. Darauf weisen jedenfalls die Einblendung seines akademischen Titels des „Diplom-Ingenieur“ und sein westlich-förmlicher Kleidungsstil hin. Möglicherweise möchte er damit Nicht-Muslim*innen weniger fremd und zugänglicher erscheinen als bspw. ein Abul Baraa mit Gebetskappe und langem Gewand.

Krass postuliert in seinen Beiträgen die Marginalisierung der Muslim*innen und appelliert – anhand kleiner Geschichten – an das Gerechtigkeitsgefühl seiner Zuhörer*innen. In der Rolle einer Art Mittelsmann machen ihn seine Verknüpfungen in muslimische wie nicht-muslimische Lebenswelten in zweierlei Hinsicht interessant für diese Studie. Zum einen spricht er zwar vornehmlich Nicht-Muslim*innen an, hat durch seine Rolle als für die Muslim*innen sprechender (und werbender) Konvertit aber auch einen hohen Status in seiner Ingroup, zumindest unter Muslim*innen in salafistisch geprägten Moscheen. Er scheint zu demonstrieren, dass sich auch deutschstämmige, nicht-muslimisch sozialisierte Menschen dem Islam zuwenden, wenn sie seine Lehren durchdrungen haben. Und zum anderen spricht Krass mit seinen Vorträgen quasi als Stimme seiner Gruppe,

61 Ebd.

62 „Warum Christ? – Die Einleitung“, 25.12.2015, URL: https://www.youtube.com/watch?v=ymuA_Xua5zk [eingesehen am 01.02.2019].

63 Siehe „Marcel Krass – Mein Weg zum Islam“, 20.05.2011, URL: https://www.youtube.com/watch?v=lxr3ND-9l_0 [eingesehen am 01.02.2019].

64 Siehe „NICHT MIT UNS! – Das betrifft ALLE Muslime in Deutschland! (Neu)“, 22.06.2018, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6lgrYfbaSWk> [eingesehen am 01.02.2019].

65 „Dipl. Ing. Marcel Krass – Mein Weg zum Islam“, 18.04.2015, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eKOVFlqi5HO> [eingesehen am 01.02.2019].

66 Ebd.

67 Ebd.

68 Vgl. „GOLDGRUBE FÜR GUTE TATEN“.

was die Erforschung der Reaktionen von Muslim*innen auf das, was er vermeintlich in ihrem Namen verbreitet, zu einem spannenden Untersuchungsfeld macht.

In Krass' Verständnis spielen Massenmedien eine zentrale Rolle bei der *Da'wa*. Ausdrücklich kritisiert er die vermeintliche Islamfeindlichkeit vieler deutscher Medien wie bspw. des „FOCUS“⁶⁹, in denen der Islam willkürlich mit Terrorismus verknüpft werde: „Es werden Verbindungen hergestellt, die überhaupt nichts miteinander zu tun haben“⁷⁰. Die meisten Menschen würden sich nicht tiefergehend über den Islam informieren und daher den in den Medien präsentierten Informationen ungeprüft vertrauen. Krass verurteilt jedoch nicht das Medium als solches, sondern will es vielmehr für seine Zwecke nutzen. So fragt er in einem seiner Videos provokant: „Wenn ich irgendeinen von euch jetzt fragen würde: Was ist die erste Hauptquelle für Informationen über den Islam? Dann ... klar, wissen wir alle: Fernsehen. Ich habe nicht gesagt ‚authentische Quelle‘. Aber das ist die erste Quelle, über die Menschen Informationen über den Islam beziehen“⁷¹.

2.2 Der Clip „Was ist Scharia?“

Der ausgewählte Clip „Was ist Scharia?“ ist eines von insgesamt vier für die Studie herangezogenen *YouTube*-Videos. In der veröffentlichten Version hat er eine Länge von 54:37 Minuten⁷² und wurde am 30. Oktober 2014 in Marcel Krass' *YouTube*-Kanal „Marcel Krass“ eingestellt.⁷³ Das Vi-

deo befasst sich insbesondere mit der Frage nach der Errichtung eines islamischen Staates und soll ein breiteres, deutschsprachiges Publikum ohne Arabischkenntnisse und theologisches Vorwissen ansprechen. Krass erscheint im Video mit Sakko, hellblauem Hemd und sauber gestutztem Bart. Vor einer beigen, teils marmoriert verzierten Wand sitzend, spricht er – in freier Rede und gedanklich geordneter, eloquenter Art – zu einem möglichen Publikum hinter der Kamera.

Das Video beginnt mit einer auf Emotionen abzielenden Erzählung aus dem Jahr 1991: Der kalifornische Afroamerikaner Rodney King wird im Zuge seiner Festnahme mit unverhältnismäßiger Härte behandelt – auch als er längst aufgehört hat, sich der Polizei zu widersetzen, malträtieren ihn die Beamten noch mit Dutzenden Stockschlägen. Die Tat – auf Filmband festgehalten – empört insbesondere die afroamerikanische Community. Als ein Jahr später vier Polizeibeamte angeklagt⁷⁴ und schließlich freigesprochen werden, brechen die sogenannten Los Angeles Riots aus, die schließlich mit über sechzig Toten – mehrheitlich Demonstrierenden – durch die Streitkräfte beendet werden.⁷⁵

Aufbauend auf einer plastischen Schilderung der damaligen Ungerechtigkeiten führt Krass den Slogan der Demonstrierenden ins Feld, die sich gegen den staatlichen Rassismus wehrten: „No Justice – no Peace“. In einem darauffolgenden Schritt postuliert Krass die Allgemeingültigkeit dieses Satzes und erklärt, der Mensch sei grundsätzlich nicht in der Lage, gerecht zu handeln und eine gerechte Gesellschaft zu etablieren; daher sei zur Verwirklichung von Gerechtigkeit die Errichtung einer islamisch geprägten Staats- und Gesellschaftsordnung notwendig, in der die von Gott festgelegten gerechten Regeln anstelle der

69 „GOLDGRUBE FÜR GUTE TATEN“.

70 Ebd.

71 Ebd.

72 Die im Rahmen der Studie vorgeführte gekürzte Fassung hat eine Länge von 12:39 Minuten (siehe [Kap. 13.1](#)).

73 Vgl. „Marcel Krass – Was ist Scharia?“, 30.10.2014, URL: <https://www.youtube.com/watch?v%3DVcVMlqxhbSE&sa=D&ust=1552483428923000&usg=AFQjCNEz67P8UfUfV8it5fzq44IFFSm-fA> [eingesehen am 13.03.2019].

74 Mydans, Seth: Police Beating Trial Opens With Replay of Videotape, in: New York Times, 06.03.1992, URL: <https://www.nytimes.com/1992/03/06/us/police-beating-trial-opens-with-replay-of-videotape.html> [eingesehen am 14.03.2019].

75 Wood, Daniel B.: L. A.'s darkest days, in: Christian Science Monitor, 29.04.2002, URL: <https://www.csmonitor.com/2002/0429/p01s07-ussc.html> [eingesehen am 10.03.2019].

defizitären Gesetzgebung des Menschen Anwendung finden.⁷⁶

Auch repräsentierten die bestehenden Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit nicht adäquat die Interessen der Muslim*innen weltweit, weshalb auch der Wunsch nach einem eigenen Staat als Heimat aller Muslim*innen als legitim anzusehen sei. Den Weg zu einem solchen Staat lässt Krass allerdings bewusst offen. Wenn in der Vergangenheit Gewalt durch Muslim*innen angewendet worden sei, so sei diese häufig Ausdruck des unerfüllten Wunsches nach einem eigenen Staat gewesen. In einem solchen Idealstaat müssten Islam und Staat eins sein.

Eine mögliche Interpretation des Aufbaus seines Beitrags deutet darauf hin, dass Krass zunächst ein Gefühl der Empörung ob der Ungerechtigkeit angesichts des rassistischen Vorfalles um Rodney King evozieren will, um anschließend auf die weltweite Ungerechtigkeit – insbesondere, aber nicht ausschließlich, gegenüber Muslim*innen – aufmerksam zu machen. Eingewoben in diese emotionale Erzählung verbreitet Krass die Botschaft, dass ein von seiner Auslegung des islamischen Rechts geprägter Staat errichtet werden müsse, um Ungerechtigkeit zu überwinden.

Das Video erscheint für die vorliegende Studie insofern geeignet, als darin ein breites Publikum angesprochen werden soll und keine besonderen Vorkenntnisse vorausgesetzt werden. Gerade wegen der besonderen Art der Vermittlung seiner Botschaften erschien zielführend, den Beitrag von Krass auszuwählen und ihn den anderen, etwas weniger subtilen Beiträgen voranzustellen.

Bei der Analyse des Clips „Was ist Scharia?“ in der gekürzten Fassung wurden fünf von Krass

vertretene Thesen von zentraler inhaltlicher Bedeutung identifiziert.⁷⁷ Im Folgenden werden diese Thesen kurz dargestellt und anhand von Zitaten belegt.

Die erste These beschreibt Krass' Menschenbild. Der Mensch sei nicht in der Lage, Gerechtigkeit zu stiften; einzig Gott sei dazu in der Lage: „Wer bist du, der du entscheiden kannst, über das, was der Schöpfer von Himmel und Erde für richtig und falsch empfinden kann?“

Die zweite These ist ebenfalls deskriptiver Natur: Der Mensch könne nicht auf Gerechtigkeit verzichten. Wörtlich konstatiert Krass: „Der Mensch ist sehr genügsam, er kann auch mit extremen Situationen zurechtkommen. Der Mensch kann lange Zeit extreme Kälte ertragen – extreme Hitze – der Mensch kann Hunger leiden, [...] er kann selbst Extremsituationen wie Krieg relativ passabel verkraften. Aber Ungerechtigkeit – niemals! Ungerechtigkeit erträgt ein Mensch niemals auf Dauer.“ In Verbindung mit der ersten These lässt sich also schlussfolgern, dass nach Krass der Mensch nicht auf eine von Gott gestiftete Ordnung verzichten könne, die ja Voraussetzung für Gerechtigkeit sei.

Die dritte herausgearbeitete These ist vornehmlich normativ geprägt. Sie lautet, dass die Scharia das Mittel zur Herstellung von Gerechtigkeit sei: „Die Idee hinter einer Gesellschaftsordnung ist, Gerechtigkeit zwischen den Menschen herzustellen. [...] Und die Muslime benutzen heute für so eine Gesellschaftsordnung einen Ausdruck, der im siebten Jahrhundert wörtlich übersetzt ‚Weg zur Wasserquelle‘ bedeutet. [...] Das ist die wörtliche Bedeutung von diesem Wort ‚Scharia‘“.

Die vierte These beinhaltet die ebenfalls normative Forderung, dass Islam und Staat vereint sein müssten: Wohlstand, Fortschritt und Gerechtigkeit habe es in der Geschichte der islamischen Welt „nur dann gegeben, wenn Religion und Staat zusammen waren und eine Einheit gebildet haben. [...] Der Muslim ist der festen Überzeugung,

⁷⁶ Hier gibt es natürlich einen latenten Widerspruch in Krass' Argumentation: Auch er geht davon aus, dass die Errichtung des islamischen Staates nicht allein durch göttliches Eingreifen erreicht wird, sondern die Bemühungen von Menschen, einen solchen Staat herzustellen, eine Rolle spielen. Wenn aber der Mensch unter keinen Umständen fähig ist, gerecht zu handeln, müssten entweder auch diese Handlungen zur Errichtung eines islamischen Staates ungerecht sein oder aber – sofern sie als gerecht angesehen werden – dem stets ungerecht handelnden Menschen unmöglich sein. Wie die Fallbeispiele (Kap. 4) zeigen, sind diese argumentativen Widersprüche auch einigen Rezipient*innen aufgefallen.

⁷⁷ Ursprünglich wurden noch die Thesen *Gerechtigkeit ist das Ziel jeder Gesellschaftsordnung* sowie *Es gibt weltweit keinen islamischen Staat* herausgearbeitet. Bei der Codierung und Auswertung der Interviews wurde jedoch festgestellt, dass die Interviewpartner*innen sich fast nie zu diesen Thesen äußerten, sodass eine Auswertung nicht sinnvoll erschien.

dass all diese Vorschriften [...] auf eine Offenbarung vom Schöpfer von Himmel und Erde [zurückgehen] [...]. Und deswegen käme auch ein Muslim nicht auf die Idee, einen Teil davon herauszulösen und durch einen anderen zu ersetzen – vollkommen egal, ob es dabei um Gebete oder um eine politische Ordnung geht. [...] Ich glaube auch, dass so Werte wie Gerechtigkeit sich nur dann so durchsetzen können, wenn man das Ganze dem Schöpfer von Himmel und Erde überlässt“.

Dass die Muslime tatsächlich nach einem gemeinsamen Staat streben, ist Inhalt der fünften These: „Vielen Menschen hier fällt das schwer, nachzuvollziehen, warum überhaupt ein Muslim den Wunsch nach einem Staat hat. [...] Muslime verstehen sich selber als eine Umma, als eine Nation. [...] Und wenn man sich jetzt einmal vorstellt, die Muslime sind eine Nation von über einer Milliarde Menschen, verteilt über den ganzen Planeten. [...] Eine Nation mit so vielen Menschen, nur ohne Staat.“

Krass differenziert hierbei grundlegend zwischen den real bestehenden Staaten mit muslimischer Mehrheit und einem von ihm angestrebten islamischen Staat. Er führt weiter aus: „Und jetzt stelle man sich diese Situation einmal umgekehrt vor: Man stelle sich vor, es gäbe eine Milliarde Deutsche von Spanien bis nach China [...], aber es gibt keinen einzigen Staat. Was würden diese Deutschen wohl machen? Ich bin mir sicher: Die würden all ihre Energie aufwenden, um zumindest so etwas wie einen Staat herzustellen. Der Wunsch ist deswegen nicht fremd. Man kann nicht so komisch auf die Muslime schauen und denken ‚Warum? Was wollen die eigentlich mit einem Staat?‘ Das ist etwas vollkommen Normales und andere Nationen würden das auch machen“.

Krass äußert sich auch zu der Vorgehensweise, wie ein Staat errichtet werden könne: entweder durch den Versuch, in Parlamente einzuziehen, oder auch durch gewaltsame Mittel. Jedenfalls hätten Muslime immer wieder versucht, einen eigenen Staat zu schaffen. Krass betont dabei, dass er gewaltsame Methoden zwar nicht rechtfertige, aber doch verstehen könne. Wegen des starken „Wunsch[es] der Menschen nach einem eigenen Staat“ seien die Bestrebungen unterschiedlichster Natur allzu verständlich: „Und die versuchen das auf alle möglichen Arten und Weisen, auch viele davon nicht vereinbar mit der Religion. Welcher Weg am Ende der richtige ist oder welcher zum Erfolg führt, das vermag ich nicht zu sagen.“

Um in der an die Vorführung des Gesamtvideos anschließenden Diskussion gelegentlich einen Fokus setzen zu können, ohne die Proband*innen durch eigene Wortwahl zu beeinflussen, wurden ihnen bis zu vier etwa halbminütige Abschnitte vorgespielt. Abschnitt 1 zeigt Krass, der erklärt, dass die schwarze Bevölkerung den Freispruch der Polizisten, die Rodney King misshandelten, als Beweis für die Ungerechtigkeit gegenüber ihrer Community angesehen hätte. Abschnitt 2 beinhaltet die oben zitierte Passage zur zweiten These von Krass (*Der Mensch kann nicht auf Gerechtigkeit verzichten*), Abschnitt 3 Krass' Ausführungen zur ersten These (*Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften*). Abschnitt 4 beinhaltet die im vorangehenden Absatz zitierten Erläuterungen zu den muslimischen Bemühungen um eine Staatsgründung (These 5: *Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat*).

Den Kern der vorliegenden Studie bildet die inhaltliche Rezeption der fünf dargestellten Thesen, die im Rahmen fokussierter Interviews mit den Rezipient*innen untersucht wurden.

Über die verschiedenen Typen der muslimischen Rezipient*innen

In der Analyse der Interviews mit den muslimischen Gesprächspartner*innen der Studie konnte festgestellt werden, dass unter ihnen im Wesentlichen zwei verschiedene Arten des Islamverständnisses vorherrschen: ein orthodoxes und ein nicht-orthodoxes. Das jeweilige Religionsverständnis wurde insbesondere deutlich, wenn die Interviewten sich von den konkreten Aussagen des Videos lösten und auf ihre eigenen religiösen Grundüberzeugungen zu sprechen kamen. Die empirisch beobachteten Unterschiede zwischen den zwei induktiv am Material gewonnenen Typen von Religiosität waren auffällig und wirkten sich auf die Rezeption des Videos entscheidend aus, sodass sie hier als Grundlage der Rezeptionsanalyse dienen sollen.

Bei einigen wenigen Rezipient*innen ließ sich im Zuge der Analyse feststellen, dass sie neben einem orthodoxen oder nicht-orthodoxen Religionsverständnis autoritäre Tendenzen aufwiesen. Kein*e Interviewpartner*in hing völlig dem einen oder anderen Verständnis des Islam an oder zeigte ausschließlich autoritäre Tendenzen. Bei der vorgenommenen Einteilung handelt es sich somit um Idealtypen. Im Folgenden werden alle drei Typen von Rezipient*innen erläutert.

3.1 Zwei verschiedene Arten des Islamverständnisses

Bei der Auswahl der muslimischen Gesprächspartner*innen war maßgeblich, dass sich die Interviewten selbst als Muslim*in verstehen – theologische Maßstäbe spielten für die Rekrutierung hingegen keine Rolle. Somit werden auch solche Interviewpartner*innen als Muslim*innen inkludiert, die vom Standpunkt eines orthodoxen Islam aus ein ‚fehlerhaftes‘ und ‚mangelhaftes‘ Verständnis des Islam haben und denen möglicherweise sogar einige radikale Anhänger*innen eines orthodoxen Islam das Muslimsein absprechen würden (das Aussprechen des sogenannten *takfir*⁷⁸). Auch wurde bei der Rekrutierung nicht zwischen Anhänger*innen des Sunnitentums – der in Deutschland vorherrschenden Strömung des Islam – und des Schiitentums sowie anderer islamischer Richtungen unterschieden.

Die Unterschiede zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen Gläubigen, die in Bezug auf muslimische Rezipient*innen festgestellt wurden, ähneln stark den Unterschieden zwischen Anhänger*innen des orthodoxen Judentums, welche

78 Hunwick, J.O. et al.: *Takfir*, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., 2012, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/takfir-COM_1154 [eingesehen am 25.02.2019].

die schriftliche und mündliche Tora wörtlich verstehen und die die darin enthaltenen Gebote des jüdischen Rechts (Halacha) als für sich verbindlich anerkennen, sowie den Anhänger*innen der verschiedenen Strömungen des nicht-orthodoxen Judentums, die dies nicht oder nur mit Einschränkungen tun.⁷⁹

Als orthodoxe Muslim*innen werden diejenigen Rezipient*innen verstanden, die angeben, dass für sie die Gebote des islamischen Rechts (Scharia) eine zentrale Rolle spielen. Ob es sich bei ihnen um Sunnit*innen, Schiit*innen oder Anhänger*innen einer anderen Ausrichtung des Islam handelte, spielte keine Rolle. Muslimische Rezipient*innen, die zum Ausdruck brachten, dass sie bestimmte Gebote der Scharia oder gar das Normensystem des islamischen Rechts als Ganzes ablehnten, wurden als nicht-orthodoxe Muslim*innen eingestuft.

Obzwar der Begriff der Orthodoxie und seine Anwendung auf den Islam auf Kritik stößt, da es die Eigenbezeichnung des „orthodoxen Islam“ nicht gibt und auch kein genau definierter, institutionalisierter Konsens bezüglich der Frage existiert, was Orthodoxie⁸⁰ ausmache, eignet sich der Begriff dennoch, um die Zentralität der Scharia für das Denken der Muslim*innen (Hodgson spricht von „Schari’ah-mindedness“⁸¹) in der vorherrschenden Strömung des Islam zu bezeichnen.

Im Folgenden werden zentrale Glaubensinhalte orthodoxer Muslim*innen und verschiedene Ausformungen nicht-orthodoxer muslimischer Reli-

giosität vorgestellt. Da im Rahmen der Videorezeptionsstudie keine ausführlichen theologischen Gespräche geführt wurden und nur die Bedeutung der Scharia und ihrer Gebote zur Sprache kam, kann keine Aussage getroffen werden, ob die als orthodox eingestuften Rezipient*innen mit allen Dimensionen einer orthodoxen Religiosität übereinstimmen. Die folgenden Darstellungen verstehen sich somit als Hintergrundinformationen, um die Aussagen der Rezipient*innen besser einordnen zu können.

3.1.1 Zum orthodoxen Islamverständnis

Die Religion des Islam stützt sich auf den Koran. Dieser wird nach traditionell vorherrschendem sunnitischen Verständnis als Rede Gottes verstanden, die schon vor der Offenbarung durch den Erzengel Gabriel an den Propheten Mohammed im 7. Jahrhundert seit Anbeginn der Zeit existiere – zumindest im Hinblick auf seine inhaltliche Bedeutung. Der Koran enthält eine Reihe von Geboten für den Menschen und gilt als grundlegendste Quelle der islamischen Scharia.⁸² Neben dem Koran gibt es zahlreiche Berichte (Hadithe, wörtlich „Erzählungen“) über die Praxis (Sunna) des Propheten Mohammed.⁸³ Diese Berichte wurden zunächst mündlich tradiert und schließlich, beginnend ab dem 8. Jahrhundert, in Hadith-Sammlungen schriftlich niedergelegt.

Allerdings kamen schon früh Zweifel daran auf, ob alle Berichte, die dem Propheten zugeschrieben wurden, tatsächlich authentisch waren. Daher ging man etwa ab dem Beginn des 9. Jahrhunderts dazu über, auch den *Isnād*, die Überlieferungskette vom Propheten bis in die Zeit der Verschriftlichung, zu dokumentieren.⁸⁴ Bereits in

⁷⁹ Vgl. Brown, Benjamin: Orthodox Judaism, in: Avery-Peck, Alan Jeffery / Neusner, Jacob (Hg.): The Blackwell companion to Judaism. Blackwell companions to religion, Malden 2003, S. 311–333, hier S. 311.

⁸⁰ Vgl. Wilson, M.: The Failure of Nomenclature. The Concept of ‚Orthodoxy‘ in the Study of Islam, in: Comparative Islamic Studies, Jg. 3 (2007), H. 2, S. 169–195.

⁸¹ Hodgson, Marshall G.S.: The classical age of Islam, Chicago 1974, S. 351. Anders als in dieser Studie wird häufig auch das Sunnitentum mit dem orthodoxen Islam gleichgesetzt; siehe bspw. Christopher, John B.: The Islamic Tradition. Major Traditions of World Civilization, New York 1972, S. 70–85 und bereits auch Goldziher, Ignaz: Muhammedanische Studien, Halle 1890, S. 10.

⁸² Vgl. Welch, A. T. / Paret, R. / Pearson, J. D.: al-Ḳurʾān, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-kuran-COM_0543 [eingesehen am 25.02.2019].

⁸³ Vgl. Goldziher: Muhammedanische Studien, S. 1–7.

⁸⁴ Vgl. Brown, Jonathan A.C.: The canonization of al-Bukhārī and Muslim. The formation and func-

dieser Zeit etablierte sich ein Forschungszweig, der untersuchte, wie zuverlässig die ‚Traditionarier*innen‘⁸⁵ waren und ob daher anzunehmen war, dass der Hadith selbst (*matn*, wörtlich: Text) authentisch sei.⁸⁶ Diejenigen Hadithe, von denen die sich etablierende sunnitische Gelehrsamkeit annahm, dass sie authentisch waren, wurden als *Sahīh* (richtig) bezeichnet – andere Hadithe, deren Authentizität für wahrscheinlich gehalten wurde, als *ḥasan* (gut).⁸⁷ Zwei Hadith-Sammlungen gelten im sunnitischen Islam als besonders bedeutend und gut dokumentiert: „*Sahīh al-Buḥārī*“, zusammengestellt von Muhammad al-Buḥārī, sowie „*Sahīh Muslim*“, zusammengestellt von Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ.⁸⁸

Auch die in den authentischen Hadithen überlieferte Sunna legt zahlreiche Ge- und Verbote für den Menschen fest. Der Koran und die Sunna bilden zusammen die ersten beiden Quellen des islamischen Rechts, der Scharia. Als dritte und vierte Quelle kommen der Konsens der Gelehrten (*iǧmāʿ*) und der Analogieschluss (*qiyās*) hinzu. Die beiden letztgenannten Quellen beziehen sich aber letztlich immer wieder auf den Ko-

ran und die Hadithe.⁸⁹ Anders als weltliches Recht legt die Scharia Pflichten des Menschen – als Individuum sowie der Gemeinschaft – gegenüber Gott fest. Dies sind vor allem die Vorschriften für die Verrichtung des Gottesdienstes (*ibādat*). Daneben gibt es noch Regeln, die Pflichten der Menschen untereinander festlegen (die sogenannten *Muʿāmalāt*).⁹⁰ Aber auch Regelverstöße in diesem Bereich sind letztlich nicht bloß als ein Bruch zwischenmenschlicher Verpflichtungen, sondern als ein Bruch der Verpflichtung gegenüber Gott zu sehen, da ihre Einhaltung als Teil des Gottesdienstes verstanden wird.⁹¹ Nach dem orthodoxen Islamverständnis sind somit die im Koran und in den authentischen Hadithen niedergelegten Ge- und Verbote in ihrer Gesamtheit verbindlich. Gläubige Muslim*innen sollten sich an diese halten, auch wenn diese Gebote im Einzelnen unterschiedlich interpretiert werden.

Zentral für ein orthodoxes Islamverständnis ist freilich auch der Glaube selbst, der sich konkret im Glauben an die sogenannten sechs Säulen des Glaubens äußert: im Glauben an Gott, seine Engel, seine Bücher (nicht nur den Koran), seine Propheten, den Jüngsten Tag und das ewige Leben sowie die göttliche Vorherbestimmung.⁹²

Zu unterscheiden ist auch zwischen Orthodoxie und Orthopraxie – nicht jede*r Muslim*in, die*der die Gebote als gültig erachtet, hält sich stets daran und übt sich somit in der „rechten Praxis“ (was „Orthopraxie“ wörtlich bedeutet).

tion of the Sunnī Ḥadīth Canon, Islamic history and civilization, Leiden 2007, S. 51–52.

- 85** Tatsächlich erfolgte die Überlieferung der Hadithe ganz überwiegend durch Männer. Dies zeigt sich schon daran, dass die traditionelle Wissenschaft zur Erforschung der Zuverlässigkeit der Hadith-Überliefernden als *ʿilm ar-riǧāl* (Wissenschaft über die Männer) bezeichnet wurde. Vgl. Juynboll, G.H.A.: *Ridjāl*, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., 2012, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ridjal-COM_0921 [eingesehen am 01.03.2019]. Allerdings haben durchaus auch Frauen Hadithe überliefert; siehe hierzu bspw. Sayeed, Asma: *Women and Ḥadīth Transmission. Two Case Studies from Mamluk Damascus*, in: *Studia Islamica*, Jg. 95 (2002), S. 71–94.
- 86** Vgl. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, S. 138–148.
- 87** Vgl. ebd., S. 252.
- 88** Vgl. Brown: *The canonization of al-Bukhārī and Muslim*, S. 47–98.

- 89** Vgl. Rohe, Mathias: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, 3. aktualisierte und erw. Aufl., München 2011, S. 43–64.
- 90** Vgl. ebd., S. 12 f.
- 91** Vgl. El-Menouar, Yasemin: *The five dimensions of Muslim religiosity. Results of an empirical study*, in: *Methods, data, analyses. A journal for quantitative methods and survey methodology (mda)*, Jg. 8 (2014), H. 1, S. 53–78, hier S. 63.
- 92** Vgl. Gardet, L.: *Īmān*, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., 2012, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/iman-COM_0370?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&q=iman [eingesehen am 28.02.2019].

Sie*er kann die Gebote anerkennen und trotzdem gelegentlich oder regelmäßig sündigen.⁹³

Zahlreiche islamische Gebote lassen sich als Individuum oder in der Gemeinschaft mit anderen gläubigen Muslim*innen erfüllen. Dies gilt etwa für die Befolgung der fünf Säulen des Islam (das Glaubensbekenntnis, die Verrichtung der Pflichtgebete, die Gabe von Almosen, das Fasten während des Ramadan und die Pilgerfahrt nach Mekka, die alle Muslim*innen einmal in ihrem Leben antreten sollten). Dies gilt aber auch für viele andere Vorschriften, welche die verschiedensten Lebensbereiche regeln – so etwa Vorschriften zum Sexualleben, zur Bekleidung und Ernährung einschließlich des Verbots des Alkoholgenusses. Allerdings gibt es auch islamische Normen, die letztlich nur durch den Staat bzw. eine vorstaatliche öffentliche Gewalt umgesetzt werden können und die mit den gesetzlichen Normen nicht-islamischer Staaten kollidieren. Dies trifft zum einen auf das islamische Erb- und Familienrecht zu, das – zumeist in kodifizierter Form – bis heute in den meisten mehrheitlich muslimischen Staaten Anwendung findet (und darüber hinaus mancherorts als staatlich anerkanntes und durchsetzbares Recht muslimischer Minderheiten gilt, etwa in Indien oder Israel). In noch stärkerem Maße gilt dies zum anderen für die *hudūd* (wörtlich: Grenzen) – die im Koran festgelegten Körperstrafen für Unzucht, die falsche Bezeichnung der Unzucht, Alkoholgenuss, Diebstahl und den Straßenraub. Diese werden heute allerdings selbst in den meisten mehrheitlich muslimischen Staaten nicht mehr umgesetzt.⁹⁴

Es ist anzunehmen, dass die größte Gruppe der Anhänger*innen eines orthodoxen Islam die Umsetzung solcher Normen, die staatlichen Gesetzen entgegenstehen, ablehnt und aus ihrem Glauben keine politischen Forderungen ableitet. Während viele dies als „Alltagspragmatiker“ ohne „theoretische Reflexionen“ tun,⁹⁵ berufen sich andere auf die von vielen orthodoxen Rechtsgelehrten vertretene Idee, dass die Nutzung eines Visums oder einer Staatsbürgerschaft einen Vertrag mit einem nicht-muslimischen Staat darstelle, der die Beachtung der Rechtsvorschriften zur Pflicht mache. Dabei wird angenommen, dass dies aus religiöser Sicht legitim sei, sofern die*der Gläubige zumindest diejenigen Bestimmungen der Scharia einhalten kann, die sich auch ohne staatliche Zwangsmittel umsetzen lassen.⁹⁶ Die Minderheit unter den orthodoxen Muslim*innen bilden solche, die aus dem Glauben auch politische Forderungen ableiten und eine staatliche Anerkennung schariatischer Regeln fordern; sie gelten als Anhänger*innen eines politischen Islam.⁹⁷

3.1.2 Zum nicht-orthodoxen Islamverständnis

Ein nicht-orthodoxes Islamverständnis lässt sich nur negativ definieren – jedes Islamverständnis, das eben nicht orthodox ist, fällt in diese Kategorie. Menschen, die sich als muslimisch bezeichnen, aber einige oder alle Gebote des Koran oder der Sunna des Propheten Mohammed nicht oder nur in Teilen anerkennen, können als nicht-ortho-

⁹³ Siehe als ein Beispiel für eine Studie, die „orthopraxis“ als eigenständige Dimension muslimischer Religiosität erfasst: El-Menouar: The five dimensions of Muslim religiosity. Allerdings fasst El-Menouar unter „orthopraxis“ allein Gebote, die über die grundlegenden Pflichten („central duties“) hinausgehen – die Pflicht zur Geschlechtertrennung und das Verbot des Musikhörens, die nur von einer Minderheit der Muslim*innen akzeptiert werden (siehe insbesondere S. 67–69).

⁹⁴ Rohe unterscheidet daher zwischen religiösen Normen im engeren Sinne, die durch die Religionsfreiheit geschützt sind, und rechtlichen Normen des islamischen Rechts, die nicht durch die Religionsfreiheit eines säkularen Staates geschützt werden;

siehe Rohe: Das islamische Recht, S. 341. Für eine Übersicht über die verschiedenen Rechtsbereiche des islamischen Rechts vgl. ebd., S. 76–164.

⁹⁵ Ebd., S. 385.

⁹⁶ Vgl. Albrecht, Sarah: Dār al-Islām and dār al-ḥarb, in: Encyclopaedia of Islam, 3. Aufl., 2016, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/dar-al-islam-and-dar-al-harb-COM_25867 [eingesehen am 01.03.2019].

⁹⁷ Vgl. Rohe: Das islamische Recht, S. 386–388. Rohe spricht allerdings nicht vom „politischen Islam“, sondern von „Islamisten“.

doxe Muslim*innen gelten. Allerdings können ganz unterschiedliche Arten eines nicht-orthodoxen Islamverständnisses vorliegen: Einige nicht-orthodoxe Muslim*innen haben möglicherweise geringe Kenntnisse der genauen Gebote und auch anderer Inhalte aus dem Koran und den Hadithen und lehnen bestimmte Vorschriften aus Unkenntnis ab. Andere sehen sich als dezidiert liberale Muslim*innen, die primär einer modernen humanistischen Ethik folgen, islamische Gebote einer historisierenden Analyse unterziehen und ihnen damit letztlich einen nachgelagerten Rang zuweisen. Die Gebote gelten ihnen dann als nicht verbindlich, wenn sie ihrer Auffassung nach modernen ethischen Vorstellungen widersprechen oder irrational erscheinen.

Daneben gibt es traditionelle heterodoxe Strömungen, die aus dem schiitischen Islam hervorgegangen sind, wie etwa das Drusentum, das Alevitentum, das Alawitentum (wobei einige Anhänger*innen dieser Glaubensströmungen ihre Religion nicht als Teil des Islam ansehen).⁹⁸ Auch der Sufismus – der mystische Zweig des Islam – kann als heterodox angesehen werden, da Sufis durch die islamische Geschichte hindurch zumeist zwar die Regeln der Scharia anerkannten, sie dabei aber lediglich als etwas Äußerliches ansahen, hinter dem sich eine innere Wahrheit verberge.⁹⁹

Somit lässt sich nicht sagen, dass nicht-orthodoxe Muslim*innen per se weniger gläubig sind als orthodoxe Muslim*innen oder per se der Religion eine geringere Bedeutung zuschreiben. Für einige spielen religiöse Überzeugungen und Prak-

tiken eine wichtige Rolle in ihrem Leben – sie weichen aber von der vorherrschenden Lehre des Islam ab.

Auch wenn die religiösen Ansichten der nicht-orthodoxen Muslim*innen sehr variieren können, müssen sie sich doch als Gruppe mit homogenen Außenzuschreibungen auseinandersetzen. So müssen sie einerseits gegenüber orthodoxen Muslim*innen ihren Anspruch verteidigen, muslimisch zu sein, selbst wenn sie die orthodoxen Regeln ablehnen; auch gegenüber Nicht-Muslim*innen müssen sie ihr abweichendes Islamverständnis erklären und rechtfertigen.¹⁰⁰ Andererseits bekommen sie von Nicht-Muslim*innen aber auch Anerkennung für ihr „liberales“ Islamverständnis, das von einer konservativen, orthodoxen Position divergiert.

3.2 Interviewpartner*innen mit autoritären Tendenzen

Bei der Auswertung der Aussagen der Proband*innen zum ersten Video wurde festgestellt, dass einige Gesprächspartner*innen von sich aus wiederholt auf die Notwendigkeit strenger Strafen oder ihre Präferenz für autokratische Herrschaftsformen zu sprechen kamen. Auch fiel in manchen Interviews eine ausgeprägte Angst vor terroristischen Angriffen oder anderen Gewaltdelikten auf. Diese Themen wurden in dem gezeigten Video nicht explizit angesprochen und von der*dem anderen Interviewpartner*in zuvor auch nicht erwähnt. Daher lässt sich vermuten, dass die Einstellungen der Interviewpartner*innen für die Themensetzungen eine Rolle spielten.

Autoritäre Tendenzen ließen sich sowohl bei Muslim*innen mit orthodoxem oder nicht-

⁹⁸ Traditionell wurden die mystischen Formen des schiitischen Islam von der dominanten Strömung des Schiitentums sowie von sunnitischer Seite als *ghulāt* („Übertreiber“ bzw. „Extremisten“) bezeichnet. Dies bezieht sich darauf, dass einige dieser Strömungen über die im Schiitentum vorherrschende Verehrung für Ali, den Schwiegersohn des Propheten, hinausgingen und ihm göttliche Eigenschaften zuschrieben. Die Bezeichnung ist jedoch eine abwertende Fremdbezeichnung und sollte daher vermieden werden. Vgl. Hodgson, Marshall G.S.: *Ghulāt*, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., 2012, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghulat-SIM_2517 [eingesehen am 01.03.2019].

⁹⁹ Vgl. Hodgson: *The classical age of Islam*, S. 394.

¹⁰⁰ So erklärt etwa der Befragte Ali: „Also das war halt immer so das nervigste, wenn mir jemand sagt: ‚Ja, aber eigentlich ist das ja so und so, und eigentlich müsstest du ja jetzt hier der Scharia folgen und so und so, und eigentlich müsstest du ja das und das, und eigentlich müsstest du ja jetzt äh äh fünfmal beten am Tag‘. Keine Ahnung, das mag ich halt einfach nicht, weil ich mir so denke: ähm, das mach ich nicht bei euch, nur weil ihr nicht praktizierende Christen seid, ich bin kein streng praktizierender Moslem [...]“.

orthodoxem Religionsverständnis als auch bei Nicht-Muslim*innen feststellen. Der hier entwickelte Idealtyp soll daher nicht als eine dritte Art des Islamverständnisses verstanden werden. Da autoritäre Tendenzen sich oft stärker auf die Art der Rezeption auswirken als das Religionsverständnis, begründen sie einen eigenen Rezipiententyp. Rezipient*innen ohne autoritäre Tendenzen begründen hingegen keinen eigenen Rezipiententyp, da sich im Material kein „Gegenteil“ zu autoritären Tendenzen fassen lässt, sondern lediglich festgestellt werden kann, dass die meisten Rezipient*innen keine autoritären Tendenzen äußern. Das Konzept der autoritären Tendenzen findet bisher vor allem in der Rechtsradikalismusforschung Anwendung und soll in dieser Studie ergänzend herangezogen werden.

Zur Analyse autoritärer Tendenzen bietet sich eine Bezugnahme auf das Konzept des autoritären Charakters an, das ursprünglich 1936 von Erich Fromm aufgestellt¹⁰¹ und 1950 von Theodor Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson und Nevitt Sanford in der Studie „The Authoritarian Personality“ weiterentwickelt wurde.¹⁰² Spätere Veröffentlichungen zum autoritären Charakter hoben die Zentralität der drei Merkmale autoritärer Aggression, der autoritären Unterwürfigkeit sowie des Konventionalismus hervor.¹⁰³

Das Konzept stieß allerdings auf vielfältige Kritik. So wurde insbesondere seine Relevanz infrage gestellt, da nicht klar sei, inwieweit die in einer Studie erhobenen autoritären Einstellungen auch zu gesellschaftlichen Handlungen von Belang führten. Auch wurde hinterfragt, ob tatsächlich – wie in der ursprünglichen Form des Konzepts angenommen – die Familie die zentrale Rolle für den

Erwerb politisch relevanter Persönlichkeitsmerkmale spiele; vielmehr müsse auch der Einfluss jugendlicher *Peers* und gesellschaftlicher Institutionen wie etwa staatlicher Stellen und der Medien betrachtet werden.¹⁰⁴ Die Autor*innen der aktuellen Leipziger „Mitte-Studie“ bevorzugten angesichts der gegenwärtigen Debatten der Psychoanalyse zum Begriff der Persönlichkeit den Begriff des „autoritären Syndroms“, um tief verankerte Einstellungen zu beschreiben, die auf eine Präferenz für autoritäre politische Modelle hindeuten.¹⁰⁵ Zudem werden die klassischen Merkmale – autoritäre Aggression, autoritäre Unterwürfigkeit und Konventionalismus – zur Messung des autoritären Syndroms für unzureichend befunden. Vielmehr werden sie in der Untersuchung noch durch Fragen ergänzt, mit denen eine „Verschwörungsmentalität“ der Befragten sowie ihre Verslossenheit oder Offenheit bei sozialen Interaktionen mit anderen Menschen offengelegt werden sollen.¹⁰⁶

101 Siehe Fromm, Erich et al.: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung [Nachdr. der Ausg. Paris 1936], Hamburg 1969, S. 77–135.

102 Siehe deutsche Ausgabe: Adorno, Theodor et al.: Studien zum autoritären Charakter, 10. Aufl., Frankfurt am Main 2017.

103 Siehe Schmid Noerr, Gunzelin: Zur kritischen Theorie des psychischen und politischen Autoritarismus, in: Ruschig, Ulrich / Schiller, Hans-Ernst (Hg.): Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno. Staatsverständnisse, Baden-Baden 2014, S. 41–59, hier S. 44.

104 Siehe ebd., S. 44–47. In den „Studien zum autoritären Charakter“ war von einem festen Zusammenhang zwischen radikalen Äußerungen und konkreten Handlungen ausgegangen worden: „Daß ideologische Aufnahmebereitschaft, Verbalideologie und Ideologie in Aktion im wesentlichen gleicher Art sind, scheint kaum zu bezweifeln“ (Adorno et al., S. 6). Der Hass auf Fremdgruppen habe seinen Ursprung im unterdrückten Hass auf die Eltern: „Autoritäre Unterwürfigkeit an sich ist dem antidemokratischen Potential offenkundig in hohem Maße förderlich, da sie das Individuum für die Manipulationen der stärksten äußeren Mächte empfänglich macht. Ihre direkte Beziehung zum Ethnozentrismus wurde in früheren Kapiteln angedeutet; das Individuum, das die feindlichen Gefühle gegen die Autoritäten der Bezugsgruppe, ursprünglich gegen die Eltern, unterdrücken mußte, sieht die ‚schlechten‘ Seiten dieser Machtfiguren – ihre angebliche Unfairness, ihr Eigennutz und ihre Herrschsucht – in den Fremdgruppen, um diese der Diktatur, der Plutokratie und der Machtgelüste bezichtigen zu können“ (ebd., S. 50).

105 Siehe Decker, Oliver / Schuler, Julia / Brähler, Elmar: Das autoritäre Syndrom heute, in: Decker, Oliver / Brähler, Elmar (Hg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018, Gießen 2018, S. 117–156, hier S. 132.

106 Vgl. ebd., S. 122–125.

Da die Kategorie der Interviewpartner*innen mit autoritären Tendenzen hier aber induktiv am Material entwickelt wurde, kann dahingestellt bleiben, inwieweit die Persönlichkeit dem ‚autoritären Charakter‘ entspricht oder sich in ihren Einstellungen ein ‚autoritäres Syndrom‘ zeigt. Im Material wurden lediglich Beispiele für autoritäre Aggression, autoritäre Unterwürfigkeit sowie eine Verschwörungsmentalität gefunden. Für einen ausgeprägten Konventionalismus, der über die im orthodoxen Islam ausgeprägte Bereitschaft hinausgeht, den überlieferten Regeln, den ein göttlicher Ursprung zugeschrieben wird, zu folgen (siehe

oben), fanden sich keinerlei Anzeichen. Offenheit oder Verslossenheit in sozialen Interaktionen kam kaum zur Sprache. Entscheidend ist für die vorliegende Untersuchung, inwiefern Gesprächspartner*innen, die autoritäre Aggression und autoritäre Unterwürfigkeit zum Ausdruck bringen und denen somit autoritäre Tendenzen zugeschrieben werden können, die Videos auf eine spezifische Weise rezipieren. Die in der Rechtsradikalismusforschung vertretene These, dass autoritäre Tendenzen häufig mit einer Affinität zum Rechtsradikalismus einhergehen, kann und soll hier allerdings nicht beantwortet werden.¹⁰⁷

107 Jedoch lässt sich vermuten, dass zumindest nicht-deutschstämmige Muslim*innen mit autoritären Tendenzen trotz partiell ähnlicher Einstellungen schon deshalb Abstand zu deutschstämmigen rechtsradikalen Akteur*innen halten, da diese häufig nicht-deutschstämmige Menschen aufgrund ihres ethno-nationalistischen Weltbildes abwerten.

4 Die Fallbeispiele

Während der ersten Auswertung der Interviews fiel also auf, dass sich die muslimischen Proband*innen im Wesentlichen den drei oben dargelegten Idealtypen zuordnen lassen.¹⁰⁸ Sieben der zehn interviewten Muslim*innen lassen sich als orthodox beschreiben, drei als nicht-orthodox. Bei drei von zehn Muslim*innen wurden autoritäre Tendenzen festgestellt (von diesen hingen zwei einer orthodoxen Interpretation des Islam an, ein weiterer Muslim einer nicht-orthodoxen Islam-Interpretation).

Für die nun folgenden Feinanalysen wurden für jeden Idealtypus besonders treffende, sich kontrastierende Fallbeispiele gewählt, die zusammengekommen das muslimische Sample weitestgehend abdecken. Lediglich die Fälle muslimischer Rezipient*innen, die zugleich ein orthodoxes Islamverständnis sowie autoritäre Tendenzen aufwiesen, wurden in dieser Studie noch nicht näher untersucht. Um die Anonymität der Gesprächspartner*innen zu gewährleisten, wurden nicht nur deren Namen geändert, sondern auch biografische Informationen ausgespart.

Im Fokus der Analyse stehen die Fragen, an welchen Punkten Krass und seine Argumentationen zugestimmt wird, und inwiefern dies mit der jeweiligen Zuordnung zu den Idealtypen zusammenhängen könnte. Vor diesem Hintergrund stellt Murat ([Kap. 4.1](#)) eine Ausnahme innerhalb des Samples dar: Zwar wurden sieben Muslim*innen mit einem orthodoxen Islamverständnis interviewt; jedoch ist er der Einzige von ihnen, der ex-

plizit auch politische Konsequenzen daraus zieht. Merve ([Kap. 4.2](#)) steht als Fallbeispiel für die innerhalb des Samples größere Gruppe der orthodoxen Muslim*innen, die Krass an bestimmten Stellen zwar zustimmen, die von ihm gezogenen politischen Konsequenzen aber ablehnen. Der nicht-orthodoxe Ali ([Kap. 4.3](#)) steht Krass besonders ablehnend gegenüber. Rafet ([Kap. 4.4](#)) kann partielle Zustimmung zu Krass' Argumentationen unterstellt werden, die jedoch nicht in einer orthodoxen Haltung, sondern eher in seinen autoritären Tendenzen begründet liegen.

4.1 Das Fallbeispiel „Murat“: Ein orthodoxer Muslim, der aus dem Islam politische Ziele ableitet

Marcel Krass gelingt es, mit seinen Thesen bei manchen Muslim*innen mit einem orthodoxen Verständnis ihrer Religion zumindest partielle Zustimmung hervorzurufen: Dies wird hier am Fallbeispiel von Murat aufgezeigt, der zusammen mit Rafet interviewt worden ist (siehe [Kap. 4.4](#)). Murat ist zum Zeitpunkt der Studie um die dreißig Jahre alt und als Einzelkind aufgewachsen. Er schätzt sowohl sich als auch seine Eltern als religiös ein und gibt an, eine eher religiöse Erziehung genossen zu haben. Außerdem gibt er an, sich für Politik zu interessieren, sich über sie zu informieren und dazu auch *YouTube*-Videos zu nutzen. Er ist aber nicht wahlberechtigt und hat wahrscheinlich nur die türkische Staatsbürgerschaft. Seine Großeltern sind aus der Türkei eingewandert.

¹⁰⁸ Unberücksichtigt blieben für die hier vorgenommene Auswertung orthodoxe Muslim*innen, die zusätzlich autoritäre Tendenzen aufwiesen.

Murat verkündet gleich nach der Vorführung des Videos, dass ihm Marcel Krass bekannt sei, und erklärt, dass er „kritisch“ und mit „Vorsicht“ zugehört habe. Hier lässt sich vermuten, dass er weiß, dass Krass als salafistischer Akteur gilt und unter Beobachtung des Verfassungsschutzes steht. Die Tatsache, dass er ein Lachen unterdrücken muss, als er sagt, dass er „als allererstes den Namen gelesen“ habe, legt nahe, dass er vor dem Interview tatsächlich eine negative Einstellung zu Krass gehabt hat.

Gleich im Anschluss meint er aber, er würde „von dem, was er gesagt hat“, nichts „verneinen“. Er bringt also zum Ausdruck, dass er sich nicht von Krass' konkreten Äußerungen im Video distanzieren will. Auffällig ist, dass er den Aussagen nicht explizit zustimmt, sondern eine negative Formulierung wählt. Dies könnte bedeuten, dass er selbst nicht sicher ist, ob er Krass' Ausführungen auch wirklich zustimmt – wahrscheinlich ist er angesichts seiner bisherigen schlechten Meinung von Krass überrascht, dass er keine Einwände gegen die Inhalte des Videos hat.

4.1.1 Zur Rezeption der Thesen *Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat sowie Islam und Staat müssen vereint sein*

Kurze Zeit später kommt Murat auf die These zu sprechen, dass „Muslime ein ... äh Land haben wollen, eine Nation, wo sie dann ihre Religion so praktizieren können“:

„Und ja das selber sozusagen durch die Gesellschaft herbeizuführen. Dass mit der Zeit sich so ein Staat entwickelt, wo dann ... also ein Staat, der auch entsprechend angeführt wird, wo dann die richtigen Leute reingewählt werden. Aber vor allem ist es, der Kern des Islam eigentlich, dass die Gesellschaft das selber lebt. Nur dann kommt auch irgendwann, dann kommt auch erst ein Kopf, der auch dann das halt islamisch anführt sozusagen“.

Murat lehnt zwar unmittelbare politische Bemühungen zur Etablierung eines neuen islamischen Staates ab. Jedoch hält er die Vision eines islamischen Staates durchaus für wünschenswert, möchte diese allerdings durch den Einsatz der

Gesellschaft für islamische Normen langfristig herbeiführen. Die Tatsache, dass er mit dem islamischen Staat die Idee einer einzigen Führungsperson an der Spitze verbindet, spricht für leicht autoritäre Tendenzen – auch wenn diese insgesamt nicht ausgeprägt sind. Murat schwebt die Etablierung einer auf den Islam ausgerichteten gesellschaftlichen Prägung vor, die den Boden für die politische Herrschaft bereitet – ein Ansatz, der sich als metapolitisch beschreiben ließe. Diese Vorstellung weist Ähnlichkeiten mit Antonio Gramscis Konzept der kulturellen Hegemonie auf.¹⁰⁹ Ähnliche Ansätze sind im Spektrum des politischen Islam weitverbreitet und wurden auch von der ägyptischen Muslimbruderschaft vor dem Arabischen Frühling jahrzehntelang vertreten.¹¹⁰ Anzumerken ist, dass die Idee der Etablierung einer islamischen Hegemonie zur Errichtung eines islamischen Staates eine mehrheitlich muslimische Gesellschaft voraussetzt (oder zumindest einen hohen muslimischen Bevölkerungsanteil). Somit stellt sich Murat wohl kaum einen islamischen Staat in Deutschland vor.

Die „Ursache“ dafür, dass es einen solchen gemeinsamen Staat nicht gebe, sieht Murat zunächst „in der Vielfalt“ oder „in den verschiede-

¹⁰⁹ Antonio Gramsci, der als Vater der Theorie der kulturellen Hegemonie gilt, ging davon aus, dass die kulturelle Vormachtstellung einer Gruppe zwingende Voraussetzung für die Übernahme der politischen Macht sei: Er war überzeugt, „dass sich die Suprematie einer gesellschaftlichen Gruppe auf zweierlei Weise äußert, als ‚Herrschaft‘ und als ‚intellektuelle und moralische Führung‘. [...] Eine gesellschaftliche Gruppe kann und muss sogar bereits führend sein, bevor sie die Regierungsmacht erobert (das ist eine der Hauptbedingungen für die Eroberung der Macht) ...“; Gramsci, Antonio: Gefängnishefte (Heft 19, S 24), in: ders: Gefängnishefte, Bd. 8, Hamburg 1998, S. 1947.

¹¹⁰ „Today's Brethren reiterate al-Banna's objective of building a new generation of believers who will support the da'wa and become models for others, such that ultimately the Islamic nation will be liberated from foreign domination and a free Islamic state will be established. Al-Banna's goal of an Islamic nation was to be built upon the reform of individual hearts and souls“; Abed-Kotob, Sana: The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt, in: International Journal of Middle East Studies, Jg. 27 (1995), H. 3, S. 321–339, hier S. 323.

nen Ausprägungen des Islams“. Er scheint sich allerdings dann zu korrigieren, da er anschließend von den Ausprägungen spricht, „die vom Islam eigentlich abweichen“. Anschließend beklagt er, dass muslimische Gläubige sich zu häufig untereinander stritten, anstatt das Verbindende zu suchen. Murat akzeptiert also ein gewisses Maß an Pluralismus und hält Kompromisse für notwendig. Erneut wird hier sein orthodoxes Verständnis des Islam deutlich, da Abweichungen von der richtigen Lehre dafür verantwortlich seien, dass das Ziel der Vereinigung aller Muslim*innen in einem Staat nicht realisiert werde.

Murat befürwortet also grundsätzlich die Idee der Errichtung eines Staates, der potenziell Heimat aller Muslim*innen auf der Welt werden kann, und leitet diese Idee aus seinem orthodoxen Islamverständnis ab. Seine Aussagen lassen sich so verstehen, dass er auch Krass' These, der zufolge Staat und Islam vereint sein sollten, zustimmt. Er glaubt aber nicht, dass unmittelbare politische Bemühungen hilfreich seien und vielmehr zunächst die Gesellschaften überzeugt werden müssten.

4.1.2 Zur Rezeption der Thesen *Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften sowie Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit*

Im Zusammenhang mit diesen Thesen weist Murat darauf hin, dass auch bei Anwendung der Scharia weiterhin Gerichte nötig seien. Auch in einem islamischen Rechtssystem gebe es jemanden, der „diese Gewalt ausübt“ – geurteilt werden müsse nach „Sachverstand“. Somit kommt es für Murat auch unter Anwendung islamischer Gebote auf integrale Persönlichkeiten an, um Gerechtigkeit herzustellen. Damit lehnt er Krass' These, der Mensch könne keine Gerechtigkeit stiften, wohl zumindest implizit ab: Murat billigt Menschen grundsätzlich zu, gerecht urteilen zu können. Später ergänzt Murat, dass „die Scharia auf jeden Fall etwas Notwendiges“ sei – „für den Islam an sich“ –; dies sei „für einen Muslim nicht zu bestreiten“. Murat erachtet es somit als eine Selbstverständlichkeit, dass ein Muslim die Scharia für

notwendig hält – auch dies spricht klar für sein orthodoxes Religionsverständnis.

4.1.3 Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos

Zum Abschluss der Diskussion des Videos von Marcel Krass fragen die Interviewer*innen noch einmal nach „Anmerkungen zu diesem Video [...] insgesamt“. Murat bringt von sich aus die Vermutung vor, dass Krass eine Verbindung zu Pierre Vogel habe. Dann erklärt er, dass Krass „salafistisch angehaucht“ sei und sogar „dieser Szene gewissermaßen“ angehöre; deshalb „läuten erst mal die Glocken“ bei ihm und er höre mit „Vorsicht“ zu. Zwar könne er Krass' Aussagen in dem Video überwiegend zustimmen, doch reiche Wissen allein nicht aus, um über die „Essenz des Islam“ zu sprechen. Auf die Nachfrage, was er unter „Salafisten“ verstehe, erläutert Murat, diese seien „zur heutigen Zeit eine Gruppierung, die den Islam auf eine Art und Weise auslebt, die [...] nach dem eigenen Kopf... zu radikal ist und den Islam als Ganzes nicht ausreichend umfasst“.

Hier zeigt sich, dass er zu Krass nicht etwa Abstand sucht, weil dies sozial erwünscht ist, sondern weil er über das Phänomen des Salafismus nachgedacht hat und es ablehnt. Er sieht die Islam-Interpretation der salafistischen Szene als einseitig und zu „radikal“ an. Als orthodoxer Muslim erkennt Murat zwar die Gebote voll an, will aber den Islam nicht auf diese Ebene reduzieren. Die Tatsache, dass ihm das Attribut „radikal“ missfällt, spricht dafür, dass er sanftere Formen der Ausübung der Religion bevorzugt, die auch ein Miteinander mit Nicht-Muslim*innen zulassen. Der Vorwurf an die Salafist*innen, sie interpretierten den Islam „nach dem eigenen Kopf“, spricht allerdings auch dafür, dass Murat eine gewisse Skepsis gegen zu starken Individualismus hegt und Interpretationen, die zu weit von den etablierten Konventionen abweichen, ablehnt.

4.1.4 Fazit

Murat hängt offensichtlich einer orthodoxen Interpretation des Islam an. Geradezu zwangsläufig scheint, dass er auch der Krass'schen These zustimmt, der zufolge die Scharia der Weg zur Gerechtigkeit sei. Hier gelingt es Krass mit seinen Aussagen, die Zustimmung eines orthodoxen Muslims zu erlangen – und das, obwohl der Rezipient den Salafismus als Phänomen ablehnt. Überraschend ist, dass Murat klar bekennt, dass für ihn der Islam auch politische Implikationen hat – er stimmt somit im Grundsatz auch den Thesen zu, dass ein Staat für alle Muslim*innen weltweit angestrebt werden sollte und dass dem Ideal gemäß Islam und Staat vereint sein sollten. Somit gibt es orthodoxe Muslim*innen, die auch Krass' politische Vision ansprechend finden.

4.2 Fallbeispiel „Merve“: Eine orthodoxe Muslimin, welche die Vision eines politischen Islam ablehnt

Merve ist um die zwanzig Jahre alt, Studentin und gebürtige Muslimin, die sich als sehr politikinteressiert einstuft. Beide Elternteile haben einen türkischen Migrationshintergrund. In ihrer Kindheit habe Merve Moscheeunterricht erhalten, religiöse Richtlinien und Gebote sind für ihre Lebensweise entscheidend. Zwar trage sie wie andere Familienangehörige kein Kopftuch, faste und bete jedoch regelmäßig. Sich und ihre Familie beschreibt sie als religiös; sie selbst ist recht liberal eingestellt, das Kopftuch betrachtet sie zwar eigentlich als Glaubenspflicht, doch Muslim*innen sollten für sich selbst entscheiden können, wie bedeckt oder freizügig sie sich zeigen. Sie präsentiert sich in Bezug auf ihre Religion als sehr „wissensdurstig“. Ihre Informationen beziehe sie neben Koran und Sunna von Imamen in der Moschee, im persönlichen Austausch mit ihrem muslimischen Umfeld oder aus dem Internet, vordergründig über *You-Tube*-Kanäle.

Anders als bei anderen Befragten, die dem Spektrum des orthodoxen Islam zugeordnet werden können, stimmt sie kaum einer der Krass'schen Thesen zu. Einzige die recht allgemeine These, der

Mensch könne nicht auf Dauer auf Gerechtigkeit verzichten, findet bei ihr Anklang – wenn auch in einer Argumentation, die von Krass an entscheidenden Stellen abweicht. Die anderen Thesen werden abgelehnt (wenn auch teilweise nachvollzogen) oder gar nicht erst erwähnt.

4.2.1 Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos

Bei Merve zeigt sich bereits zu Beginn des Interviews, dass sie grundsätzlich Krass' strenger Auslegung des Islam zuzustimmen scheint – oder sie ihr zumindest nicht fremd ist. Sein souverän-seriöses Auftreten kommentiert sie positiv und grenzt ihn in seiner Art von anderen „Moslems“ ab. Das unterscheidet sie auch deutlich von Rafet, Ali und Murat; während diese bereits in ihrem ersten oder spätestens zweiten Wortbeitrag auf Krass' Thesen zu sprechen kommen, wird bei Merves Interview erst ein Videoausschnitt vorgespielt, bevor es zu einer inhaltlichen Rezeption des Videos kommt. Anders als andere Muslim*innen, wie bspw. auch Ali (siehe [Kap. 4.3](#)), scheint sie ihre Ingroup – zumindest bezogen auf ihr Auftreten bzw. ihr Verhalten – als eine mehr oder weniger homogene Gruppe zu identifizieren, die zudem fast untrennbar mit dem Merkmal „Migrationshintergrund“ verknüpft scheint. Muslim*innen zeichneten sich im Gegensatz zu Krass dadurch aus, dass „sie sich schnell in Rage reden oder lauter werden oder [...] aggressiver werden“ – eine Pauschalisierung, mit der auch sie regelmäßig zu kämpfen habe.¹¹¹ Das habe Auswirkungen auf die öffentliche Wahrnehmung der Muslim*innen in Deutschland. Sie ist einerseits sichtlich unzufrieden mit der medialen Repräsentation

¹¹¹ „Also ich habe ja auch Migrationshintergrund und ich habe Freunde, die einfach sich schnell in Rage reden, weil das ... in unseren Genen liegt, sage ich jetzt mal. Und mir wird halt oft vorgeworfen: Wieso redest du dich da nicht so ... wieso wirst du da nicht aggressiv? Und ich bin halt eher dann so auf dem Standpunkt, wo ich sage: Leute, wir müssen da neutraler rangehen. Wir werfen ein komplett negatives Bild auf uns, was auch schon durch Medien oftmals so ... dargestellt wird.“

tion ihrer Ingroup, sich andererseits aber bewusst, dass sie dieses Bild kaum kritisieren kann, wenn sich ihr muslimisches Umfeld scheinbar genau diesen Stereotypen entsprechend verhält. Davon will sie sich abheben. Sie gibt an, sich nicht nur selbst anders zu verhalten, sondern auch Menschen ihrer Ingroup zu Verhaltensänderungen aufzufordern.

Krass' sachliche Art zu erklären rege sie zum Nachdenken an und motiviere dazu, die Handlungen und Beweggründe anderer zu hinterfragen und mehr über „gewisse Dinge oder Geschehnisse, die auf der Welt äh passieren“, in Erfahrung zu bringen¹¹² – eine Parallele, die sie zwischen sich und Krass zu erkennen meint.

Krass' Eingangsbeispiel bleibt ihr – wie vielen anderen Interviewpartner*innen auch – positiv in Erinnerung und sie greift es für ihre eigene Argumentation auf. Ihr geht es jedoch nicht um die von Krass betonte Ungerechtigkeit, gegen die sich gewehrt wird, sondern darum, wie wichtig Mitgefühl und Verständnis für Menschen seien, deren Lebenssituation man nicht immer kennen könne. Im selben Zuge verdeutlicht sie ihre Ablehnung einer restriktiven Asylpolitik und kritisiert einen negativen und von geringem Mitgefühl zeugenden Diskurs über Geflüchtete – ihr eigenes Beispiel für gegenwärtige, kritikwürdige Ungerechtigkeiten. Zudem lässt sich argumentieren, dass es in ihrem Bedeutungssystem zentraler ist, mitfühlend zu sein, als nach einem gemeinsamen Religionsverständnis zu leben. Das unterscheidet sie vom Denken manch anderer orthodoxer Muslim*innen, die sich durch ihre fromme Lebensweise von ihren Mitmenschen und insbesondere ihren Mitmuslim*innen abheben wollen oder die sogar nicht konsequent praktizierenden Mus-

lim*innen den Glauben absprechen, wie dies eine kleine Minderheit tut.

4.2.2 Zur Rezeption der Thesen *Der Mensch kann nicht auf Gerechtigkeit verzichten* sowie *Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften*

Merve stimmt nur einer von Krass' Thesen direkt zu, und zwar der These 2, dass der Mensch nicht auf Gerechtigkeit verzichten könne. Um ihre Zustimmung zu unterstreichen, zieht Merve eigene Beispiele heran,¹¹³ die jedoch Ungerechtigkeiten im Alltag thematisieren und nicht, wie in Krass' Ausführungen, Ungerechtigkeiten auf gesellschaftlicher Ebene.

Krass' erster These widerspricht sie nicht nur, sondern verwirft seine Argumentation letztendlich als insgesamt fehlerhaft. Zum einen unterstütze sein gewähltes Eingangsbeispiel des diskriminierten Rodney King an sich nicht seine These, sondern sei eher ein Beleg für das mangelhafte Rechtssystem der USA.¹¹⁴ Zum anderen könne Gerechtigkeit eben nicht nur von Gott kommen: Man sei selbst in der Lage, Einfluss auf Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft und im familiären Umfeld zu nehmen. Es sei – ganz im Gegenteil – *Aufgabe* des Menschen, zur Entwicklung einer gerechteren Gesellschaft beizutragen – auch wenn Merve einräumt, dass Machtmissbrauch keine Sel-

¹¹² Merve erwähnt hier Informationen über die Hintergründe des Arabischen Frühlings und des sogenannten Islamischen Staates. Interessant daran ist, dass sie den Arabischen Frühling, der zunächst vorwiegend von Akteur*innen getragen war, welche die Demokratisierung ihrer Länder forderten, unmittelbar mit dem globalen „Problem“ des Erstarkens des Islamischen Staates verknüpft. Auch dieses Interview kommt somit nicht ohne eine IS-Assoziation aus, auch wenn diese hier nicht – wie bei einigen anderen Befragten – direkt infolge von Krass' Aussagen bezüglich der Gründung eines islamischen Staates erfolgt.

¹¹³ So erläutert Merve, wie schwierig es sei, mit der Ungerechtigkeit umzugehen, dass manche Kommiliton*innen bessere Noten bekämen, obwohl sie deutlich weniger lernen würden. Das sei ein paar Mal „gut [zu] verkraften“, aber nicht über Jahre hinweg.

¹¹⁴ An dieser Stelle zeigen sich zudem Parallelen zu der zuvor von ihr formulierten Abwertung ihrer Ingroup: Durch die eskalierten Demonstrationen, die auf die Freisprüche der Polizisten folgten, hätten die schwarzen Amerikaner*innen in ihrem Verständnis ebenfalls so gehandelt, dass sie Stereotype der Outgroup bestätigten und verfestigten. Sie könne zwar nachvollziehen, dass sich die Gemüter in Konfliktsituationen wie dieser erregten, dennoch rechtfertige dies nicht die von den Demonstrierenden eingesetzten Mittel.

tenheit sei.¹¹⁵ Sie verstehe ihre Religion jedoch so, dass sie vom Islam sogar dazu angehalten werde, sich in Gerechtigkeit und einem gerechten Lebensstil zu üben. Gemeinsam seien die Menschen so in der Lage, für Fortschritt zu sorgen. Jedoch stelle sich zunehmend Frustration ein, wenn es trotz des eigenen Handelns nicht zu mehr Gerechtigkeit komme. Deswegen könne sie auch die Reaktion der Protestierenden in Krass' Beispiel nachvollziehen.

4.2.3 Zur Rezeption der These *Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat*

Krass' fünfte These scheint Merve grundsätzlich nachvollziehen und potenziell auch in Ansätzen unterstützen zu können, obwohl sie betont, dass das Streben nach einem eigenen Staat kein Alleinstellungsmerkmal der Muslim*innen sei. So erwähnt sie – ohne eigene Stellungnahme – die Bestrebungen von Katalan*innen und Kurd*innen nach nationaler Unabhängigkeit.¹¹⁶ Das Streben danach sei jedoch bedingt durch die Aufteilung der Welt in Staaten, folglich nichts den Menschen oder einer Religion Intrinsisches, sondern sozialisationsbedingt. Menschen strebten nach einer übergeordneten Sicherheit und für manche komme diese Ordnung von einem höheren Wesen, für andere sei sie vom Menschen gemacht. Letzterem scheint Merve nicht abgeneigt, trotz mancher Schwierigkeiten im Ausleben ihres Glaubens hierzulande.¹¹⁷ Ihre Argumentationsweise lässt darauf schließen, dass eine säkulare Ord-

nung für sie nicht im Widerspruch zu ihrer religiösen Lebensweise steht – im Unterschied zu manch anderen orthodoxen Muslim*innen. Den von Krass beiläufig erwähnten Einsatz von Gewalt lehnt sie indes entschieden als nicht zielführend ab.

4.2.4 Multikulturalität vs. Abschottung

Merve ist trotz ihres Verständnisses für Krass' These gegen einen eigenen Staat für Muslim*innen. Gelebte Multikulturalität, wie sie sie nach eigenen Angaben selbst lebe, sei wünschenswerter, als einen homogenen Staat zu haben, in welchem sie ihre Religion ohne Hindernisse ausleben könnte. Selbst das Zusammenleben mit areligiösen Menschen ist für sie nichts Negatives, sondern wird von ihr als eine Bereicherung empfunden, die reziproke Lernprozesse anregt. Sie ist nicht nur persönlich gegen ein Leben in einem islamischen Staat, sondern bringt Argumente gegen eine derartige Staatsgründung an sich vor, da diese negative Konsequenzen für die (welt-)gesellschaftliche Entwicklung habe.

Ihre in ihrer Alltagsbeschreibung positiv hervorgehobenen Bemühungen um Multikulturalität werden konterkariert durch angedeutete Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen. Obwohl sie ihrer Staatsangehörigkeit nach Deutsche ist, in Deutschland geboren und sozialisiert wurde und auch akzentfrei Deutsch spricht, ist sie ihrer Erfahrung nach nicht „wirklich deutsch“. Stets scheint eine Trennlinie zwischen ihr und ihren deutschstämmigen Freund*innen zu verlaufen, die zwar durch Austausch überbrückt werden könne, jedoch nicht ganz verschwinde. Diese Differenzüberbrückung basiere jedoch auf Toleranz; fehlte es an Toleranz, könne auch kein Miteinander entstehen, was jedoch wichtig sei für jede Gesellschaft.

¹¹⁵ „Man kann nicht allen Menschen, die in Schlüsselpositionen oder Machtpositionen sind, vorwerfen, dass sie die Macht quasi nur äh ihren Eigeninteressen bezogen nutzen. [...] Aber ich könnte sagen, dass halt äh viele es halt tun, denke ich.“

¹¹⁶ Das erscheint bemerkenswert, da die Kurd*innen mehrheitlich muslimisch sind. Eine kurdische Staatsgründung könnte somit auch als eine weitere politische Spaltung der Muslim*innen verstanden werden, die dem von Krass vertretenen Ziel ihrer Einigung entgegenliefe.

¹¹⁷ Merve erachtet als schwierig, in „westlich geprägten Ländern [...] den Islam so hun-

dert Prozent auszuleben“, so auch im Rahmen der deutschen Gesetzgebung.

4.2.5 Fazit

Insgesamt zeichnet sich das Bild einer orthodoxen und gleichzeitig weltoffenen Muslimin. Ihre Religion spielt in ihrem Leben eine zentrale Rolle. Merve legt aber gleichzeitig auch viel Wert auf Offenheit gegenüber Andersdenkenden und –gläubigen. Der Islam ist für sie als deutsche Muslimin kein automatisches Abgrenzungsmerkmal, sondern eine Ergänzung in einem bunten Kulturmix, der Gesellschaften bereichert. Ansichten eines Marcel Krass, der ein Leben in Glaubensfreiheit anstrebt, indem Muslim*innen sich einen eigenen, homogen-islamischen Staat unter den Geboten der Scharia schaffen, finden bei ihr kaum Anklang, obwohl sie sein ruhiges Auftreten sogar als vorbildhaft bewertet und ihn nicht mit dem gesellschaftlich umstrittenen Salafismus in Verbindung bringt. Austausch und Multikulturalität sind zentral für Merve und der von Krass angestrebte Staat hätte eine Inselbildung verschiedener Gemeinschaften zur Folge, was zu Abschottung und gegenseitigen Missverständnissen führe. Auch sei jede*r seines*ihres eigenen Glückes Schmied; sie stimmt zwar Krass zu, dass Gerechtigkeit ein wichtiges Gut für den Menschen sei, ohne welches er auf Dauer nicht leben könne, kommt jedoch anders als Krass zu dem Schluss, dass der Mensch zwar durch die Religion zur Gerechtigkeit gelenkt werden könne, die Mittel dazu jedoch selbst in der Hand halte und somit auch aus eigenem Bestreben eine gerechte Gesellschaft errichten könne.

4.3 Das Fallbeispiel „Ali“: Ein nicht-orthodoxer Muslim, der Krass' Thesen ablehnt

Am Fallbeispiel Ali wird deutlich, warum ein nicht-orthodoxes Islamverständnis eine Ablehnung von Krass' religiöser Argumentation sehr wahrscheinlich macht. Ali, ein Student, der zum Zeitpunkt des Interviews um die zwanzig Jahre alt ist, wird zusammen mit Melanie, einer atheistischen Studentin Mitte zwanzig, interviewt. Im Laufe des Interviews lehnt er sämtliche von Krass vertretenen Thesen und Argumentationen, die einen Islambezug aufweisen, mit Verweis auf seine fundamental von Krass abweichende Reli-

gionsauffassung ab. So sieht er in Gottes Willen, dem Menschen seinen eigenen Verstand zu lassen, eine Aufforderung, den religiösen Geboten nicht unhinterfragt Folge zu leisten. In diesem Sinne erkennt er auch die Gültigkeit der Scharia nicht an und fordert stattdessen eine stetige Modernisierung der Religion.

4.3.1 Zur Rezeption der These *Alle Muslim*innen streben nach einem gemeinsamen Staat*

Nachdem die beiden Interviewten das komplette Video gesehen haben, bemerkt Ali zunächst, dass Krass stark pauschalisiert und vereinfacht. Inhaltlich distanziert er sich sogleich von der im Video postulierten Idee, alle Muslim*innen der Welt bildeten eine „Umma“ als politische Gemeinschaft. Er erkenne kein kulturelles „Zusammengehörigkeitsgefühl“ unter den Muslim*innen. Vielmehr erachte er die aus der geteilten Religion resultierenden Gemeinsamkeiten nicht als ausreichend, um auf ihrer Grundlage einen gemeinsamen Staat zu gründen. So habe er bspw. „muslimische Freunde“ die eine „ganz andere Kultur“ als er hätten. Vor diesem Hintergrund könne er Krass' These „einfach nicht unterstützen“ und ziehe folglich – im Gegensatz zu Krass und bspw. auch Murat (siehe [Kap. 4.1](#)) – keine politischen Konsequenzen aus seiner Religionszugehörigkeit.

4.3.2 Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos

Anschließend wirft Ali Krass vor, die rassistisch motivierte Polizeigewalt gegen Afroamerikaner*innen in den USA zu instrumentalisieren. Ihm gehe es gar nicht um deren Wohl, sondern nur darum, „den Leuten diese- diese Scharia schmackhaft zu machen“ und „den Islamischen Staat dann zu verherrlichen“. Diese Intentionen wertet er moralisch ab, bezeichnet Krass' Vorgehen gar als „makaber.“ Zusätzlich zweifelt Ali die Authentizität von Krass' Diplom an und stellt einen Zusammenhang zwischen dessen später Konversion und seinem „extremen“ Islamverständnis her – das sei genau wie bei Pierre Vogel.

Diese „intensive“ Wahrnehmung des Islam stehe „im Gegensatz“ zu seinen eigenen Vorstellungen, die er mit biografischen Erfahrungen begründet: „Ich kenne das ja, ähm, keine Ahnung, seit zwanzig Jahren und bin auch von einem Kulturkreis in einen anderen Kulturkreis gekommen und da fängt auch dieses Rattern an, dass nicht alles, was Gebot ist, auch Gesetz sein sollte“. Bereits diese Aussage weist auf eine säkulare Haltung hin: Als Angehöriger einer religiösen Minderheit in Deutschland könnte er durchaus davon profitieren haben, dass Religion und Staat grundsätzlich getrennt sind.

Insgesamt wird hier sehr deutlich, wie kritisch Ali Krass und dessen Thesen gegenübersteht. Sowohl der Vorwurf der Instrumentalisierung als auch der Zweifel an seinem Diplom und die Einordnung in ein „extremes“ Milieu stellen Versuche dar, Krass als Person sowie in seiner Funktion als religiöse Autorität zu delegitimieren bzw. Gründe dafür zu geben, wieso dessen (religiöse) Argumente für ihn, Ali, nicht gelten. Krass und dessen Argumentation bringt Ali überdies mit dem Islamischen Staat (IS) in Verbindung. Hier ist zunächst unklar, ob dies aufgrund der ähnlichen Semantik (Krass spricht im Video von der Gründung eines islamischen Staates) oder der unterstellten ideologischen Nähe geschieht. Im weiteren Verlauf des Interviews erklärt Ali, dass er sich viel mit „solchen Videos“ auseinandergesetzt habe, um den Zulauf zum IS zu verstehen. Hieraus wird ersichtlich, dass er auch Krass' Video inklusive der enthaltenen Positionen als ideologischen Wegbereiter der IS-Rekrutierung einordnet und daher ablehnt. Auf diese Weise identifiziert Ali gleich zu Beginn die differierenden Religionsauffassungen als Ursprung der Meinungsverschiedenheiten zwischen Krass und ihm selbst.

4.3.3 Zur Rezeption der These *Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften*

Als Reaktion auf Ausschnitt 3 gesteht Ali, wenn auch zögerlich, Krass den Punkt zu, dass „Menschen ähm ... ja, dass Menschen gerne ihre Macht missbrauchen“, also nicht „von Natur aus“ gerecht seien. Der Mensch werde vielmehr als „Egoist“ geboren, als ein triebgesteuertes „Tier“, könne

jedoch zur Gerechtigkeit sozialisiert werden. Die Religion sei diesbezüglich „ganz gut gewesen“, „am Anfang, um einen gewissen Grundrahmen zu bilden“. Mit dem Aufkommen einer gemeinsamen Religion hätten sich die Menschen von einem „barbarischen“ Miteinander entfernt. In diesem Sinne habe die Religion auch bei der Entstehung von Recht eine entscheidende Rolle gespielt, denn Religion und Gesetz seien „ja immer schon Hand in Hand gegangen“. Die Religion sei zudem der „Urstein“ von Gesetz und Gerechtigkeit (gewesen) und habe demnach das friedfertige Zusammenleben in größeren Gruppen erst ermöglicht. Unmittelbar im Anschluss daran stellt Ali jedoch klar, dass er deshalb nicht Krass' Schlussfolgerungen teile (Gerechtigkeit könne nur von Gott kommen und allein die Scharia sei das Mittel zur Gerechtigkeit). Vielmehr erwächst seiner Meinung nach ein Widerspruch zwischen dem starren Befolgen einer Gesetzesreligion und der Absicht Gottes, dem Menschen seinen eigenen Verstand zu lassen und somit „die Freiheit zu geben, ähm selbst zu entscheiden“. Der bloße Rückbezug auf religiöse Schriften scheint aus dieser Perspektive ebenso wenig der Weg zur Gerechtigkeit zu sein, denn „dann würde man ja f-fernab von der eigenen Meinung sein“.

Ali fügt noch hinzu, er sei „jemand, der jetzt nicht so stark“ praktiziere, er nehme aber „schon viele Werte ähm von [s]einer Religion“. Dennoch sei ihm zufolge zusätzlich geboten, sich „nach links und rechts“ umzuschauen – religiöse Gebote gelten für ihn also nicht a priori. Dass Krass dies nicht tue, ist hier Alis zentraler Kritikpunkt, der auch verdeutlicht, worin der eingangs identifizierte Unterschied zwischen den Religionsauffassungen liegt und wieso eine solche nicht-orthodoxe Haltung wenig anschlussfähig an Krass' religiöse Argumentationen ist.

4.3.4 Zur Rezeption der Thesen *Islam und Staat müssen vereint sein und Die Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit*

Auffällig ist unterdessen, dass Alis Sicht auf die Religion bislang rein funktional ist; er analysiert lediglich ihre Auswirkungen. Auch bemisst er sie ausschließlich an ihrem gesellschaftlichen Mehr-

wert. Der Grund, warum Religion für ihn gut (gewesen) ist, ist also nicht ihr göttlicher Ursprung, sondern ihr sozialer Nutzen. Vor diesem Hintergrund behauptet er, dass eine Religion sich „schon modernisieren kann“, ohne dadurch aufzuhören, sie selbst zu sein. Eine Anpassung an den jeweils herrschenden „Zeitgeist“ wird von ihm indes geradezu gefordert, bedeute eine starre Religion doch auch gesellschaftlichen Stillstand – was von ihm wiederum ausdrücklich nicht gewünscht wird. Eine Einschränkung, welche Bestandteile der Religion von der Modernisierung erfasst werden sollten, nimmt Ali dabei nicht vor. Interessanterweise spricht er außerdem von der Weiterentwicklung des Strafsystems durch den Menschen. Dieser ist in seinen Augen also nicht bloß passiver Empfänger göttlicher Normen und Gesetze, sondern gestalte sie vielmehr – den jeweiligen Bedürfnissen entsprechend – eigenständig um. Alis spätere Ausführungen legen nahe, dass es sich nicht bloß um Neuinterpretationen handelt: Die Menschen hätten zu den religiösen Regeln „immer wieder was zu[ge]dichte[t]“, sie treten somit explizit als verändernde Akteur*innen auf.

Die daraufhin von Melanie aufgeworfene Frage, ob die Menschen sich Alis Argumentation zufolge die Religion nicht selbst geschaffen hätten, scheint für ihn letztlich gar nicht relevant zu sein. Selbst wenn Religion „nur ‘ne erfundene Sache war von weiß ich nicht, Jesus, Moses, Mohammed“, habe sie sich doch nur dank der Vorstellung eines mächtigen Gottes durchsetzen können. Später konkretisiert er, die Götter seien notwendig gewesen, denn der Mensch unterwerfe sich nur ungern einem anderen Menschen. Begründe dieser seine Position hingegen mithilfe einer abstrakten höheren Gewalt, so sei eine Unterordnung viel wahrscheinlicher. Außerdem habe der Mensch „immer versucht“, Erklärungen für ungreifliche Dinge zu suchen – und die habe man „schon immer in Gottheiten“ gefunden.

An dieser Stelle wird noch einmal sehr deutlich, dass der Ausgangspunkt von Alis Argumentation die Menschen sind: Sie hätten verschiedene Bedürfnisse gehabt, zu deren Erfüllung gebe es (die Vorstellung von) Gott. Eine solche Sichtweise trägt agnostische Züge, ist Ali doch scheinbar nicht von der Existenz eines Gottes überzeugt, geschweige denn davon, dass Gott der Ur-

heber der heiligen Schriften gewesen ist. In dieser Einstellung ist auch eine implizite Ablehnung von Krass' These *Staat und Islam müssen vereint sein* angelegt. Ganz im Gegenteil ist davon auszugehen, dass Ali jede Form starrer Bindung zwischen Religion und Staat ablehnt.

Schließlich betrachtet Ali auch die Scharia aus einer historisch-funktionalen Perspektive: Für den damaligen Kontext sei sie durchaus passend gewesen, denn sie habe den Menschen geholfen, „allgemeine Umgangsformen“ zu etablieren und so die bis dahin vorherrschende „Anarchie“ zu überwinden. Ihre Anwendung heutzutage sei – im Namen der geforderten Anpassung an den „Zeitgeist“ – „natürlich falsch“, da sie „nicht mehr in ‘nem Verhältnis“ stände, „brutal“ sei. Gleichzeitig räumt Ali jedoch ein, sich „nicht so gut“ mit der „Islamologie ... also der historischen ähm Auseinandersetzung mit dem Islam“ auszukennen.

Nun stellt sich die Frage, wozu die Religion heutzutage gemäß Alis funktionaler Argumentation überhaupt noch benötigt wird. Da käme es, so Ali, ganz auf die Definition von Gott an. Sich selbst bezeichnet er als „gläubige Person“, da er an eine Gottheit in jedem Menschen glaube, die das „absolut Gute“ verkörpere. Ihm sei dabei bewusst, dass andere Muslim*innen ihn nicht als Muslim anerkennen würden, weil er „die und die Punkte“ des Koran nicht befolgen oder nachvollziehen könne – darum geht es ihm aber in der Begründung seines Glaubens auch gar nicht.

Interessant ist, dass Ali an dieser Stelle – womöglich weil er mit der funktionalen Argumentation an eine Grenze gestoßen ist – beginnt, Religion als Sinnstifterin zu legitimieren. Ohne den Glauben würde ihm das Leben „einfach viel zu sinnlos vorkommen“, er erleichtere ihm den Umgang mit dem Tod. Somit verlagert Ali die Funktionalität von Religion auf eine individuelle Ebene.

4.3.5 Fazit

Insgesamt blickt Ali analytisch-agnostisch auf die Religion. Anhaltspunkte für ein nicht-orthodoxes Religionsverständnis sind insbesondere der zugelassene Zweifel daran, ob die Religion tatsächlich auf Gott zurückgeht (und insbesondere, dass dies für ihn letztlich irrelevant zu sein scheint), die funktionale Sicht auf die Religion insgesamt so-

wie die allgemeine, uneingeschränkte Forderung nach Modernisierung, die seiner Meinung nach der Mensch sogar selbst durch die Veränderung der religiösen Schriften vorangetrieben habe.

In jedem Fall wird sehr deutlich, worin sich das Religionsverständnis von Krass und das von Ali unterscheiden, wie Ali auf Krass blickt und weshalb er dessen Thesen ablehnt. Da Ali bereits Krass' Prämissen massiv in Zweifel zieht – etwa, dass Gott Urheber der Religion sei, die Regeln und Gebote daher unbedingt gerecht seien und nicht modernisiert werden könnten –, ist es nur logisch, dass er auch Krass' politische Implikationen nicht teilt. Die einzige These, die von ihm zumindest partielle Zustimmung erfährt, ist *Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften*. Auch wenn Ali hier der Religion historisch eine bedeutende, die menschliche Zivilisation konstituierende Rolle beimisst, wird ihre heutige Bedeutung hingegen durch den, die heiligen Schriften in ihrer Geltungskraft relativierenden, Ruf nach fortwährender Modernisierung und anderweitiger Orientierung gemindert. Eine Antwort auf die Frage, welche Funktion die Religion heute auf gesellschaftlicher Ebene noch erfüllt, bleibt aus. An dieser Stelle wird zum ersten Mal auf individueller Ebene argumentiert. Für Ali stifte die Religion Sinn und erleichtere den Umgang mit dem Tod.

4.4 Das Fallbeispiel „Rafet“: ein Muslim mit autoritären Tendenzen

Am konkreten Beispiel von Rafet wird dargelegt, wie ein Muslim mit autoritären Tendenzen auf die Thesen von Krass antwortet. Zu Beginn wird Rafet kurz vorgestellt, anschließend wird aufgezeigt, dass Rafet mit den Begriffen Gerechtigkeit und Scharia vor allem den Bereich der ausgleichenden Gerechtigkeit verbindet und dabei vor allem an verschiedene Strafen denkt. Hierbei werden die Bezüge zu den Thesen *Die Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit* und *Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften* erläutert. Auch wird die Tatsache erörtert, dass sich bei Rafet eine Präferenz für einen Anführer mit umfangreichen Kompetenzen an der Spitze des politischen Gemeinwesens finden lässt.

Bei Rafet handelt es sich um einen muslimischen Studenten, dessen Großeltern aus der Türkei zugewandert sind. Er schätzt sich selbst wie auch seine Erziehung als „eher religiös“ ein. Rafet hat kein großes Interesse an Politik und ist bisher nicht wahlberechtigt (weshalb anzunehmen ist, dass er nur die türkische Staatsbürgerschaft besitzt). Daher überrascht es nicht, dass Rafet nicht in Parteien, Verbänden oder Organisationen engagiert ist. Da er sich regelmäßig auf YouTube bewegt – auch, um sich über den Islam zu informieren –, ist er sich der salafistischen Szene im Netz bewusst und auch Marcel Krass für ihn kein Unbekannter. Der Szene und ihren Ansichten begegnet er grundlegend aufgeschlossen. Ebenfalls beim Interview anwesend ist Murat (siehe [Kap. 4.1](#)).

4.4.1 Zur Rezeption der Thesen *Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat und Die Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit*

Da es in Krass' Video nicht nur um die Scharia, sondern auch um die Frage geht, was Gerechtigkeit ist und welche Quelle sie hat, werden die Interviewpartner*innen häufig zu einer eigenen Definition von Gerechtigkeit angeregt. Das gilt auch für Rafet, der Gerechtigkeit und höchstwahrscheinlich auch die Scharia ausschließlich mit ausgleichender Gerechtigkeit gleichsetzt. Die Erfüllung der Gerechtigkeit vollzieht sich für ihn vor allem durch das Vollstrecken von Strafen. Dies zeigt sich bereits in seinem ersten Wortbeitrag, in dem er vom Prinzip „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ spricht, dessen Anwendung seiner Meinung nach Ungerechtigkeiten verhindern könne. In diesem Zusammenhang und in einem weiteren Wortbeitrag thematisiert er außerdem Krass' These *Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat*.

Die Frage, ob er sich persönlich einen solchen Staat wünscht, beantwortet er jedoch nicht. Stattdessen fokussiert er sich auf die realen Probleme der religiösen und politischen Differenzen zwischen den Muslim*innen, die einer solchen Staatsgründung im Weg ständen. Hierzu führt er zwei Beispiele an: Die „Golfkrise“ (gemeint ist wohl der gegenwärtige Konflikt zwischen Katar und Sau-

di-Arabien) und die religiösen Vorstellungen des „Islamischen Staates“ (IS), die aus Rafets Sicht von denen der Mehrheit der Muslim*innen abweichen und nicht islamisch seien. Die Praxis des IS zeige, dass mit Berufung auf die Scharia völlig „willkürlich Urteile gefällt“ worden seien, die abseits dessen gewesen seien, „was Islam eigentlich äh prägt ... also predigt“. Zwei Dinge werden daran deutlich: Einerseits distanziert sich Rafet vom IS; andererseits hält er die Scharia für grundlegend gerecht, betont aber gleichzeitig, dass auch die „falschen“ Leute die Scharia auslegen und so für Ungerechtigkeit sorgen könnten.

Den nächsten Hinweis darauf, dass Rafet Gerechtigkeit auf den Bereich der ausgleichenden Gerechtigkeit reduziert, gibt er nach einer Frage der Interviewer*innen, ob die Gerechtigkeit, die von Gott komme, den Menschen helfe und ob „das sehr sinnvoll ist, so wie der Islam das sieht“¹¹⁸. Rafet bejaht diese Frage und hält fest, im Islam gehe es um das Prinzip, „die gleiche Strafe zu finden, also unter anderem die Todesstrafe“. Hier erklärt Rafet die ausgleichende Gerechtigkeit nicht nur zum zentralen Aspekt der Scharia, sondern zu einem Kerngedanken des Islam. Bemerkenswert daran ist, dass er die Todesstrafe, die heute in Europa mehrheitlich als grausame Strafe abgelehnt und im Video selbst überhaupt nicht erwähnt wird, in den Mittelpunkt rückt. Sie sei bei „schweren Taten“ sinnvoll, wie zum Beispiel bei „Vergewaltigung oder Kinderschändern“. Auffällig ist, dass er bei Vergewaltigungen (gemeint wohl von Erwachsenen) und bei Kindesmissbrauch („Kinderschändern“) die Todesstrafe als angemessen erachtet, obwohl diese Verbrechen keine Tötungsdelikte sind und die Verhängung der Todesstrafe somit gerade nicht als Anwendung des „Auge um Auge, Zahn um Zahn“-Prinzips gelten kann. Auch lassen sich die von ihm geforderten Strafen nicht aus dem islamischen Recht ableiten und erscheinen in der Folge als willkürliches, allein von Rafet festgelegtes Strafmaß. Das könnte wiederum damit zusammenhängen, dass er bloß über ein rudimentäres Wissen über den Koran

und die Sunna verfügt und daher im Gegensatz zu Murat auch keine orthodoxe Haltung vertreten kann. Zwar ließe sich seine grundsätzliche Befürwortung der Scharia als Beleg für ein orthodoxes Religionsverständnis anführen, doch scheint sein Verständnis der Scharia dafür zu weit von den religiösen Quellen des Islam entfernt. Seine Einstellung lässt sich somit eher durch eine autoritäre Tendenz erklären.

4.4.2 Zur Rezeption der Thesen *Der Mensch kann nicht auf Gerechtigkeit verzichten* und *Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften*

Als am Schluss der Videoabschnitt gezeigt wird, in dem es darum geht, dass ein Mensch niemals Ungerechtigkeiten ertragen könne, kommt Rafet erneut auf die Todesstrafe bei Vergewaltigungen zu sprechen. Er erklärt, dass er die Todesstrafe, die durch den Koran von Gott festgelegt sei, für „menschlich“ halte. Andernfalls drohe die Gefahr, dass die Opfer von Verbrechen stets die Täter*innen mit übertriebener Härte strafen und mehr Grausamkeit anwenden würden als bei einer schmerzarmen Hinrichtung. Rafets Forderung nach der Todesstrafe – die er nicht überzeugend aus dem islamischen Recht ableitet – und deren Einstufung als „menschlich“ sprechen eindeutig für eine autoritäre Tendenz. Angesichts seiner Wissenslücken kann Rafet nicht die mit einem orthodoxen Islamverständnis einhergehenden Normen vertreten.

Wie oben bereits erwähnt, fordert er neben der gerechten Auslegung der Scharia im Gegensatz zu seinem Interviewpartner Murat, dass nicht ein Gremium (ein Gericht) die Urteile fällt, sondern dass im Idealfall eine Führungsperson an der Spitze steht, welche die von Gott gegebene Gerechtigkeit umsetzt. Es müsse einen „Gerechten“ geben, der mit ausreichend „Wissen“, „Gerechtigkeitssinn“ und „Macht“ Urteile mittels der Scharia fälle. In diesem Zusammenhang bedauert Rafet allerdings, dass es aus seiner Sicht „heutzutage“ kaum noch Menschen gebe, die über einen ausgeprägten Gerechtigkeits-sinn und über ausreichend Macht verfügten, um die Scharia gerecht umzusetzen. Hieran wird erneut deutlich, dass Rafet autoritäre Tendenzen und

¹¹⁸ Hier ist anzumerken, dass die Formulierung des Interviewers nicht direkt nach Krass' These fragt, sondern, ob die Lehre des Islam von der Gerechtigkeit sinnvoll sei. Hier liegt für einen gläubigen Muslim die Bejahung der Frage nahe.

eine Präferenz für autokratische Herrschaftsformen aufweist. Unklar bleibt allerdings, ob er der These *Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften* widerspricht. Zwar stimmt Rafet der Ansicht zu, dass Gerechtigkeit nur von Gott kommen könne, weist aber gleichzeitig darauf hin, dass die konkrete Umsetzung nur durch den Menschen erfolgen könne. Hier deutet er auf eine der zentralen Schwächen in der im Video vorgetragenen Argumentation hin: Krass behauptet zwar, die Scharia kenne „Staatsvorschriften“; jedoch erwähnt er keine institutionellen Sicherungen, welche die Begehung von Unrecht durch Amtsträger*innen verhindern könnten – und tatsächlich kennt das klassische islamische Recht auch keine derartigen Regelungen wie etwa Gewaltenteilung.¹¹⁹ Damit aber zeigt Krass keinen Weg auf, wie der stets unrecht handelnde Mensch konkret ein gerechtes, auf der Scharia basierendes System aufbauen könnte.

4.4.3 Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos

In einem letzten Abschnitt werden die Interviewpartner*innen nach allgemeinen Anmerkungen zum Video gefragt. Rafet erklärt daraufhin, dass er Marcel Krass als „Prediger“ von *YouTube* kenne. Er geht davon aus, dass Krass zum Islam konvertiert ist und die Religion studiert hat und daher das im Video Gesagte mit den Quellen des Islam belegen kann. Murat widerspricht ihm und mahnt zur Vorsicht. Er ordnet Krass der salafistischen „Szene“ zu, die den Islam „nach dem eigenen Kopf“ auslebe und „zu radikal“ sei. Rafet betont hingegen, dass er bei Krass nichts gesehen habe, „was dem Islam [...] widersprechen würde“, und spricht sich in diesem Zusammenhang dagegen aus, „Prediger in diesem Umfeld“ auf der Grundlage von Vorurteilen zu bewerten. Hieran wird deutlich, dass sich Rafet möglicherweise öfter im Internet (vor allem auf *YouTube*) über den Islam informiert. Anzunehmen ist, dass Rafet salafistische Inhalte im Netz kennt und nutzt.

¹¹⁹ Dies wird selbst von liberaleren Vertretern des politischen Islam eingeräumt und daher gefordert, der moderne politische Islam müsse institutionelle Sicherungen wie die Gewaltenteilung übernehmen. Siehe Bišrī, *Tāriq al-Baina*, *l-ğāmīa ad-dīniya wa-l-ğāmīa al-waṭanīya fi l-fikr as-siyāsī*, Kairo 1996, S. 44.

4.4.4 Fazit

Abschließend lässt sich zum Fall festhalten, dass Rafet einigen Thesen von Krass zustimmt. An seinen Antworten wird ersichtlich, dass er deutliche autoritäre Tendenzen aufweist: So befürwortet er grundsätzlich die Todesstrafe und scheint die Anwendung der Scharia einer Führungsperson überlassen zu wollen, anstatt auf ein institutionelles Modell mit Gewaltenteilung zu verweisen. Teilweise meint er in den Ausführungen von Krass und den Normen der Scharia die eigene Haltung zur Gewaltfrage bestätigt zu sehen, unterliegt dabei jedoch einer verzerrten Interpretation. In jedem Fall stimmt er der Krass'schen These zu, der zufolge die Scharia das Mittel zur Gerechtigkeit sei. Zu den Thesen *Islam und Staat müssen vereint sein* sowie *Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat* bezieht er hingegen keine eindeutige Position. Er widerspricht zwar nicht der Annahme von Krass, dass die Gerechtigkeit von Gott komme, erklärt aber, dass die konkrete Umsetzung der Gerechtigkeit durch einen Menschen (einen „Gerechten“) erfolgen müsse. Damit kann nicht eindeutig festgestellt werden, ob er Krass' These (*Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften*) zustimmt oder sie ablehnt.

An Rafet ist exemplarisch deutlich geworden, dass die Thesen von Marcel Krass auch bei Muslim*innen, die weitgehend keinem orthodoxen Verständnis des Islam folgen, dafür aber autoritäre Tendenzen aufweisen, auf Zustimmung stoßen können. Allerdings geht dies bei Rafet mit der Annahme einher, eigene Auffassungen, wie etwa die Forderung nach der Verhängung der Todesstrafe bei schweren Straftaten, seien durch die Aussagen von Krass und die Normen des islamischen Rechts legitimiert. Auch wenn Rafet meint, seine Ansichten in dem Video wiederzufinden, erscheint seine Interpretation doch abwegig. Auch wenn er selbst also nicht das Religionsverständnis von Krass teilt, ist er ihm und anderen Akteur*innen des Salafismus gegenüber aufgeschlossen – möglicherweise deshalb, weil ihm deren zur Schau gestellte Kompromisslosigkeit imponiert.

5

Zusammenfassung und Ausblick

Die Art der Rezeption des Videos „Was ist Scharia?“ und die Bewertung der von Marcel Krass vertretenen Thesen hängen bei den muslimischen Interviewpartner*innen stark von ihrem Religionsverständnis ab. Diejenigen Studienteilnehmer*innen, die im Interview Krass' These zustimmen, dass die Scharia das Mittel zur Gerechtigkeit sei, stimmen dieser Aussage nicht spontan zu, sondern bringen eine eigene, langfristige Überzeugung und damit ein orthodoxes Verständnis des Islam zum Ausdruck, in welchem die Scharia eine zentrale Rolle spielt. Dies zeigt sich, indem die Rezipient*innen sich bei ihren Aussagen schnell vom Video lösen und auf die Bedeutung der Scharia allgemein zu sprechen kommen. Ein orthodoxes Islamverständnis lässt zumindest eine partielle Zustimmung zu einer zentralen Aussage des Videos wahrscheinlich werden, auch wenn die muslimischen Rezipient*innen keinen Kontakt mit salafistischen Akteur*innen hatten und ihnen – wie Murat – aufgrund der Verbindung zur salafistischen Szene sogar skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen.¹²⁰

Ebenfalls hervorzuheben ist die auch im Interview mit den muslimischen Befragten häufige Verknüpfung des Videos mit der Terrororganisation „Islamischer Staat“ – keines der vier hier näher analysierten Fokusinterviews kommt ohne IS-As-

soziation aus; im Falle von Ali und Rafet nimmt sie sogar einen relativ großen Raum des Interviews ein. Unklar bleibt, ob die Befragten selbst diese Verknüpfung allein aufgrund des Islam-Bezuges des Videos bildeten oder ob diese Assoziation durch Krass' Rede von der Gründung eines islamischen Staates ausgelöst wurde.

Bei der Betrachtung der im engeren Sinne politischen Thesen des Videos – *Islam und Staat müssen vereint sein* sowie *Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat* – zeigt sich, dass die Rezipient*innen mit einem orthodoxen Religionsverständnis hier uneinheitlich reagieren: Für Merve muss der Islam nicht zwangsläufig eine politische Dimension aufweisen; das Zusammenleben mit Andersgläubigen und sogar Nichtgläubigen wird von ihr als Bereicherung empfunden und das Modell des säkularen Staates akzeptiert, wenngleich sie sich in ihrer Religionsausübung teilweise eingeschränkt fühlt. Auch scheint sie als einzige der vier Porträtierten die Muslim*innen als eine tendenziell homogene Gruppe wahrzunehmen, die in ihrer Vorstellung (vor allem charakterlich) große Ähnlichkeiten aufwies, was eine weitere Ausdifferenzierung ihrer Ingroup für sie überflüssig macht.

Murat hingegen beschreibt die Muslim*innen zwar zunächst als Einheit, betont kurz darauf aber interne Streitigkeiten und Konflikte, die eine potenzielle Staatsgründung verhindern würden. Auch empfindet er es zwar als richtig, dass Muslim*innen im Austausch mit Nicht-Muslim*innen stehen, und betrachtet (wie Ali) den Islam auch in einer mehrheitlich nicht-muslimischen Gesellschaft für lebbar – dennoch hält nur Murat grundsätzlich an dem Ideal fest, dass alle Muslim*innen

¹²⁰ Merve und Ali geben an, dass ihnen Krass vor dem Interview nicht bekannt gewesen sei; insbesondere Ali hebt seine negative Einstellung Krass gegenüber noch einmal hervor, wenn er diesem ein „extremes“ Islamverständnis und eine Instrumentalisierung für eigene Zwecke vorwirft.

weltweit einen gemeinsamen Staat anstreben und dass dieser sich an den Prinzipien des Islam ausrichten sollte.¹²¹

Durch die konsequente Anwendung islamischer Normen durch die Muslim*innen selbst sollte zumindest in mehrheitlich muslimischen Ländern die langfristige Basis für die Islamisierung des Staates gelegt werden. Dennoch lässt sich die Hypothese aufstellen, der zufolge unwahrscheinlich ist, dass orthodoxe Muslim*innen, die fest in bestehende religiöse Strukturen wie Verbände oder Moscheegemeinden integriert sind, den Anschluss an salafistische Akteur*innen suchen oder sich sogar für konkrete politische Projekte von deren Seite gewinnen ließen.¹²² Dies müssten weitere Forschungsarbeiten überprüfen.

Bei den muslimischen Studienteilnehmer*innen, die der These *Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit* wenig abgewinnen konnten, kann angenommen werden, dass die Beachtung der islamischen Gebote für sie trotz ihres Muslim-Seins keine zentrale Rolle spielt und sie somit einem nicht-orthodoxen Religionsverständnis anhängen. Zudem zeigte sich, dass jene, welche die Scharia nicht als zentrale Quelle der Gerechtigkeit anerkennen, auch die über diese Annahme hinausgehende politische Vision von Krass nicht akzeptieren und das Video negativ bewerten.

Bei einigen Rezipient*innen tritt neben das orthodoxe oder nicht-orthodoxe Religionsverständnis noch eine autoritäre Tendenz, die sich in einer Präferenz für strenge Strafen und autoritäre Herrschaftsformen äußert. Diese Muslim*innen mit einem orthodoxen Religionsverständnis und autoritären Tendenzen¹²³ stimmten nicht nur Krass zu, dass die Scharia das Mittel zur Gerechtigkeit

sei, sondern äußerten auch Sympathien für dessen politische Vorstellungen und bewerteten das Video positiv.

Rafet, der ein nicht-orthodoxes Religionsverständnis vertritt und autoritäre Tendenzen aufweist, zeigt zwar keine ausgeprägten Sympathien für die politischen Vorstellungen von Krass, stimmt jedoch dessen These *Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit* zu, obwohl die islamischen Normen für sein Religionsverständnis nicht entscheidend sind. Vielmehr verengt er die Scharia auf ein System harter Strafen und schreibt dabei gelegentlich auch dann einem von ihm gewünschten Strafmaß einen islamischen Charakter zu, wenn sich dies aus den islamischen Rechtsquellen kaum begründen lässt – etwa bei der Forderung, Vergewaltigungen mit der Todesstrafe zu ahnden.

Hieraus lässt sich folgern, dass manche Muslim*innen mit einem nicht-orthodoxen Islamverständnis eigene politische Präferenzen mit dem Islam zu begründen suchen. Weder Ali noch Merve rücken das schariatische Strafrecht in den Mittelpunkt (im Interview mit Merve kommt es gar nicht erst zu dem Thema); nur Murat geht ebenfalls darauf ein, vermutlich bedingt durch Rafets Fokussierung darauf. Ali ist derweil der Einzige, der die Scharia in Gänze ablehnt. Seiner Meinung nach ist sie nicht mehr zeitgemäß und bedarf – wie Religion im Allgemeinen – einer steten Modernisierung.

In der Auswertung wurde deutlich, dass die Rezipient*innen Krass' ruhiges Auftreten meist als angenehm und sachlich empfinden.¹²⁴ Für Merve bspw. habe ihn genau das anschlussfähig gemacht – während sie lediglich einer seiner inhaltlichen Thesen in Grundzügen zustimmt (und sich auch erst nach dem Zeigen eines der Videoausschnitte überhaupt dem Inhalt zuwendet), sind für sie Krass' Auftreten und seine Art, zu erklären, nicht lediglich positiv, sondern sogar vorbildhaft für alle Muslim*innen. Möglich ist, dass die The-

121 Merve geht nicht genau darauf ein, ob sie eine solche Staatsgründung überhaupt für möglich hält, betont aber, dass sie gegen das Leben in einem solchen Staat ist bzw. dass sie eine derartige Staatsgründung generell ablehnt. Rafet und Ali halten eine solche Staatsgründung aufgrund interner Differenzen nicht für möglich.

122 Ein Indiz für diese These ist Murats klare Ablehnung von Krass und der salafistischen Szene – trotz seiner Zustimmung zu vielen der Krass'schen Thesen.

123 Diese Kombination wurde in den vier Fallbeispielen nicht behandelt.

124 Die hier vorgestellten Ergebnisse können aufgrund des qualitativen Ansatzes keine Repräsentativität beanspruchen. Zudem waren innerhalb der Gruppe der muslimischen Rezipient*innen Männer sowie Menschen mit einem akademischen Abschluss bzw. Studierende überrepräsentiert. Außerdem wurde in dieser Studie zunächst lediglich eines von vier salafistischen Videos in den Blick genommen.

sen – wären sie von einer*inem andere*n Sprecher*in vorgetragen worden – nicht nur bei Merve, sondern bei allen Befragten auf deutlich stärkere Ablehnung gestoßen wären.

Die bisherigen Ergebnisse legen nahe, dass keine scharfe Abgrenzung zwischen den im Spektrum des Mainstream-Salafismus geäußerten Vorstellungen und außerhalb des Salafismus stehenden Muslim*innen mit einem orthodoxen Islamverständnis besteht. Der im politischen Diskurs häufig postulierte Gegensatz zwischen Islam und Islamismus ließ sich in Bezug auf die Rezeption von Salafismusvideos nicht empirisch bestätigen. Vielmehr sind die Übergänge zwischen orthodoxen Muslim*innen und solchen Muslim*innen, die darüber hinaus der Vorstellung eines nach islamischem Vorbild geprägten Staates anhängen, lediglich gradueller Natur. Die Vorstellung, dass den Normen des islamischen Rechts eine zentrale Rolle für die eigene Lebensgestaltung zukommt, verbindet zudem orthodoxe Muslim*innen innerhalb und außerhalb der salafistischen Strömung – auch wenn Salafist*innen den Spielraum für die Neuinterpretation sehr eng setzen oder sogar negieren.

Die Frage allerdings, warum manche Muslim*innen mit orthodoxem Religionsverständnis den säkularen Staat und die plurale Gesellschaft akzeptieren, während andere Vorbehalte dagegen hegen und an der Vision einer Einheit von Islam und Staat festhalten, ließ sich im Rahmen dieser Studie nicht klären. Die Frage erscheint jedoch gesellschaftlich von hoher Relevanz zu sein und sollte daher eingehender untersucht werden.

Aber auch die Wahrnehmung salafistischer Inhalte durch nicht-orthodoxe Muslim*innen mit autoritären Tendenzen sollte genauer analysiert werden. Hier ist zu vermuten, dass trotz geringer Kenntnisse der theologischen Grundlagen, auf welche sich salafistische Akteur*innen berufen, eine höhere Bereitschaft besteht, salafistische Online-Inhalte zu konsumieren, den Kontakt zu den Akteur*innen zu suchen und überdies politische Projekte zu unterstützen.

In künftigen quantitativen Studien könnte auch die Zustimmung zu den Thesen *Islam und Staat müssen vereint sein* sowie *Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat* zusammen mit Fragen nach dem Religionsverständnis erhoben werden, um mehr Erkenntnisse darüber zu erlan-

gen, inwieweit deutsche Muslim*innen dem Islam eine politische Dimension zusprechen und wie stark dies davon abhängt, ob sie einem orthodoxen oder nicht-orthodoxen Religionsverständnis anhängen. Aber auch die Reaktionen nicht-muslimischer Rezipient*innen auf salafistische Videos, die im Rahmen dieser Studie bereits erhoben worden sind, sollen in künftigen Arbeiten systematisch beleuchtet werden.

Angesichts der fließenden Übergänge zwischen dem Salafismus und anderen Formen des orthodoxen Islam scheint gesellschaftlich eine differenzierte Betrachtung notwendig. Einerseits sollten auch die politischen Vorstellungen im Spektrum des nicht-salafistischen Islam in den Blick genommen werden; andererseits ist die Dämonisierung des Phänomens des Salafismus nicht hilfreich – keineswegs müssen Konsum von und partielle Zustimmung zu salafistischen Inhalten mit einer Hinwendung zu Gewalt oder der totalen Ablehnung von Nicht-Muslim*innen einhergehen. Hier ist eine Auseinandersetzung mit den individuellen politischen und religiösen Vorstellungen muslimischer Jugendlicher vonnöten.

Vor allem aber zeigt die Existenz nicht-orthodoxer Muslim*innen mit autoritären Tendenzen, dass autoritäre Einstellungen sich eben nicht allein bei deutschstämmigen Rechtsradikalen und orthodoxen Muslim*innen finden lassen. Denn „zum politischen, mentalitätsgeschichtlichen Haushalt von Gesellschaften gehören eben auch durchaus autoritäre Gesellschaftsvorstellungen, Ressentiments und Vorurteile“¹²⁵. Diese Vorstellungen finden sich in allen gesellschaftlichen Schichten und sehr vielen politischen wie weltanschaulichen Strömungen. Forschung und Politik sollten dies künftig stärker in den Blick nehmen.

125 Finkbeiner, Florian / Trittel, Katharina: Traditionslinien des Rechtsradikalismus in der politischen Kultur Niedersachsens. Ein historischer Problemaufriss, Göttingen 2019, S. 54.

Literaturverzeichnis

- Abed-Kotob, Sana:** The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt, in: *International Journal of Middle East Studies*, Jg. 27 (1995), H. 3, S. 321–339.
- Aboushady, Nadia:** Die Frau im Islam, 21.08.2017, URL: https://www.imauftragdesislam.com/die-frau-im-islam_d455.html [eingesehen am 02.05.2019].
- Adorno, Theodor et al.:** Studien zum autoritären Charakter, 10. Aufl., Frankfurt am Main 2017.
- Ahmed, Manzooruddin:** Umma. The Idea of a Universal Community, in: *Islamic Studies*, Jg. 14 (1975), H. 1, S. 27–54.
- Albrecht, Sarah:** Dār al-Islām and dār al-ḥarb, in: *Encyclopaedia of Islam*, 3. Aufl., 2016, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/dar-al-islam-and-dar-al-harb-COM_25867 [eingesehen am 01.03.2019].
- Al-Zaky, Ahmad:** Abu Talha al-Almani – „Ghurabah (die Fremden)“ – Nasheed, 19.03.2012, URL: <https://www.maalamfilitariq.wordpress.com/2012/03/19/abu-talha-al-almani-ghurabah-die-fremden-nasheed/> [eingesehen am 14.03.2019].
- Baer, Silke:** Mädchen im Blick. Genderreflektierte Präventionsarbeit, in: Kärgele, Jana: „Sie haben keinen Plan B“. Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr. Zwischen Prävention und Intervention, Bonn 2017, S. 287–302.
- Bišrī, Ṭāriq al:** Baina ,l-ḡāmīa ad-dīnīya wa- ,l-ḡāmīa al-waṭanīya fi ,l-fikr as-siyāsī, Kairo 1996.
- Bitkom (Hg.):** Jung und vernetzt. Kinder und Jugendliche in der digitalen Gesellschaft, Berlin 2014.
- Böckler, Nils / Zick, Andreas:** Im Sog des Pop-Dschihadismus, in: Deutsches Jugendinstitut e.V. (Hg.): *DJI Impulse*, 2015 (1), S. 18–21.
- Browsers, Michaelle L.:** Democracy and civil society in Arab political thought. Transcultural possibilities, New York 2006.
- Brown, Benjamin:** Orthodox Judaism, in: Avery-Peck, Alan Jeffery / Neusner, Jacob (Hg.): *The Blackwell companion to Judaism. Blackwell companions to religion*, Malden 2003, S. 311–333.
- Brown, Jonathan A.C.:** The canonization of al-Bukhārī and Muslim. The formation and function of the Sunnī Ḥadīth Canon. *Islamic history and civilization*, Leiden 2007.
- Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.):** Jihadistinnen und ihre Rolle bei der Anwerbung von Frauen für den „Islamischen Staat“ (IS), Köln 2015.
- : Salafistische Bestrebungen in Deutschland, Köln 2012.
- Christopher, John B.:** *The Islamic Tradition. Major Traditions of World Civilization*, New York 1972.
- Columbia University Libraries (Hg.):** Bureau of Applied Social Research records, 1944–1976, o.D., URL: http://www.columbia.edu/cu/lweb/archival/collections/ldpd_5012632/index.html [eingesehen am 15.06.2018].
- Dantschke, Claudia:** „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.“ Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?, in: Said, Behnam T. / Fouad, Hazim: *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Bonn 2014, S. 474–502.
- : Die muslimische Jugendszene, Bundeszentrale für politische Bildung, 05.07.2007, URL: <https://www.bpb.de/politik/extremismus/>

- [islamismus/36402/jugendorganisationen](#)
[eingesehen am 22.06.2018].
- Decker, Oliver / Schuler, Julia / Brähler, Elmar: Das autoritäre Syndrom heute, in: Decker, Oliver / Brähler, Elmar (Hg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018, Gießen 2018, S. 117–156.
- Denny, F.M.: Umma, in: Bearman, Peri et al. (Hg.): Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://www.dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1291 [eingesehen am 25.01.2019].
- El-Menouar, Yasemin: The five dimensions of Muslim religiosity. Results of an empirical study, in: Methods, data, analyses. A journal for quantitative methods and survey methodology (mda), Jg. 8 (2014), H. 1, S. 53–78.
- Finkbeiner, Florian / Trittel, Katharina: Traditionslinien des Rechtsradikalismus in der politischen Kultur Niedersachsens. Ein historischer Problemaufriss, Göttingen 2019.
- Fritzsche, Nora: Mädchen und Frauen im Salafismus. Gender-Perspektive auf Rollenverhältnisse, Anwerbung und Hinwendungsmotive, 03.12.2018, URL: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/281785/maedchen-und-frauen-im-salafismus?p=all> [eingesehen am 02.05.2019].
- Fromm, Erich et al.: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, [Nachdr. der Ausg. Paris 1936], Hamburg 1969, S. 77–135.
- Gardet, L.: Īmān, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/iman-COM_0370?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&q=iman [eingesehen am 28.02.2019].
- Goldziher, Ignaz: Muhammedanische Studien, Halle 1890.
- Gramsci, Antonio: Gefängnishefte (Heft 19, S 24), in: ders: Gefängnishefte, Bd. 8, Hamburg 1998.
- Haddad, Mahmoud: The Rise of Arab Nationalism reconsidered, in: International Journal of Middle East Studies, Jg. 26 (1994), H. 2, S. 201–222.
- Hämmelmann, Christoph: Mannheim – Agentur bucht Islamisten als Reiseleiter, in: Die Rheinpfalz, 29.06.2017, URL: <https://www.rheinpfalz.de/lokal/aus-dem-suedwesten/artikel/mannheim-agentur-bucht-islamisten-als-reiseleiter/> [eingesehen am 02.02.2019].
- Heinke, Daniel H. / Fouad, Hazim: Das Dabiq-Magazin als Rekrutierungswerkzeug des IS, in: sicherheitspolitik-blog.de, 03.03.2015, URL: <https://www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/03/03/das-dabiq-magazin-als-rekrutierungswerkzeug-des-is/> [eingesehen am 10.03.2019].
- Herrmann-Marschall, Sigrid: Vogel und Krass. Mummenschanz mit IHED, 15.05.2017, URL: <https://vunv1863.wordpress.com/2017/05/15/vogel-und-krass-mummenschanz-mit-ihed/> [eingesehen am 02.02.2019].
- Hodgson, Marshall G.S.: Ghulāt, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghulat-SIM_2517 [eingesehen am 01.03.2019].
- : The classical age of Islam, Chicago 1974.
- Hunwick, J.O. et al.: Takfir, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/takfir-COM_1154 [eingesehen am 25.02.2019].
- Ingram, Haroro J.: Islamic State's English-language magazines, 2014–2017. Trends & implications for CT-CVE strategic communications, ICCT Research Paper (hg. vom International Centre for Counter-Terrorism), Den Haag 2018, URL: <https://icct.nl/wp-content/uploads/2018/03/ICCT-Ingram-Islamic-State-English-Language-Magazines-March2018.pdf> [eingesehen am 23.04.2019].
- Isik, Hasan: The views of Arab students regarding Turks, the Ottoman Empire, and the Republic of Turkey. A case of Jordan, in: Academic Journals, Jg. 11 (2016), H. 7, S. 377–389, URL: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1094355.pdf> [eingesehen am 25.01.2019].
- Juynboll, G.H.A.: Ridjāl, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ridjal-COM_0921 [eingesehen am 01.03.2019].
- /Brown, D.W.: Sunna, in: Bearman, Peri et al. (Hg.): Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://www.dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1123 [eingesehen am 28.01.2018].

- Kiefer, Michael et al.:** „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden 2017.
- Koch, Gertraud / Stumpf, Teresa / Knipping-Sorkin, Roman:** Radikalisierung Jugendlicher über das Internet? Ein Literaturüberblick, Hamburg 2016.
- Mahrholz, Britta:** Top-Salafist Marcel Krass zieht es nach Hannover, in: Neue Presse Online, 10.01.2018, URL: <https://www.neuepresse.de/Hannover/Meine-Stadt/Top-Salafist-Marcel-Krass-zieht-es-nach-Hannover> [eingesehen am 04.06.2018].
- Merton, Robert K. / Kendall, Patricia L.:** Das fokussierte Interview, in: Hopf, Christel / Weingarten, Elmar (Hg.): Qualitative Sozialforschung, Stuttgart 1993, S. 171–204.
- Mydans, Seth:** Police Beating Trial Opens With Replay of Videotape, in: New York Times, 06.03.1992, URL: <https://www.nytimes.com/1992/03/06/us/police-beating-trial-opens-with-replay-of-videotape.html> [eingesehen am 14.03.2019].
- Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport (Hg.):** Frauen im Salafismus. Erscheinungen und aktuelle Entwicklungen, Mai 2018, URL: https://www.verfassungsschutz.niedersachsen.de/aktuelles_service/meldungen/verfassungsschutz-veroeffentlich-neue-broschuere-zum-thema-frauen-im-salafismus-164978.html [eingesehen am 10.03.2019].
- Niewerth, Gerd:** Schonnebecker Moschee wirbt mit Salafisten als „Überraschung“, in: Westdeutsche Allgemeine Zeitung, 23.08.2017, URL: <https://www.waz.de/staedte/essen/schonnebecker-moschee-wirbt-mit-salafisten-id211671223.html> [eingesehen am 21.05.2018].
- O. V.:** Angeworben im Netz der Dschihadisten, in: NDR.de, 02.02.2016, URL: <https://www.ndr.de/fernsehen/sendungen/panorama3/Angeworben-im-Netz-der-Dschihadisten,syrien698.html> [eingesehen am 02.05.2019].
- : Golfkrise, URL: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Golfkrise> [eingesehen am 10.03.2019].
- O. V.:** Verfassungsschützerin: Islamismus bleibt größte Bedrohung, in: t-online.de, 19.03.2019, URL: https://www.t-online.de/nachrichten/id_85430554/verfassungsschuetzerin-islamismus-bleibt-groesste-bedrohung.html [eingesehen am 02.05.2019].
- : Website der Föderale[n] Islamische[n] Union, o.D., URL: <https://www.islamische-union.de/charta-der-foederalen-islamischen-union/> [eingesehen am 01.03.2019].
- : Website von IME-Reisen, o.D., URL: <https://umra-hadsch.com> [eingesehen am 02.02.2019].
- : Wie Salafisten Kinder im Internet ködern, in: BR24, 02.04.2019, URL: <https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/wie-salafisten-kinder-im-internet-koedern,RMVCaz4> [eingesehen am 02.05.2019].
- Pauwels, Lieven et al.:** Explaining and understanding the role of exposure to new social media on violent extremism. An integrative quantitative and qualitative approach, Gent 2014.
- Przyborski, Aglaja / Wohrab-Sahr, Monika:** Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München 2014.
- RadigZ (Hg.):** Projektbeschreibung TV III. Analyse internetbasierter Propaganda, o.D., URL: <http://radigz.de/projekt/tv-iii-analyse-internetbasierter-propaganda/> [eingesehen am 22.06.2018].
- Ramadan, Dunja:** Golfkrise: Ein wenig Entspannung, in: Süddeutsche Zeitung, 06.04.2018, URL: <https://www.sueddeutsche.de/politik/golfkrise-ein-wenig-entspannung-13934620?reduced=true> [eingesehen am 10.03.2019].
- Riedel, Katja:** Salafismus in Bayern. Terroristen werben Jugendliche über soziale Medien an, in: Süddeutsche Zeitung, 27.04.2015, URL: <https://www.sueddeutsche.de/bayern/salafismus-in-bayern-schwer-kon-trollierbare-gefahrenquelle-12454529> [eingesehen am 13.03.2019].
- Rieger, Diana / Frischlich, Lena / Bente, Gary:** Propaganda 2.0. Psychological effects of right-wing and islamic extremist internet videos, Köln 2013.
- Rohe, Mathias:** Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, 3. aktualisierte und erw. Aufl., München 2011.

- Röhmel, Joseph:** Salafisten-Netzwerk. Frauen halten die Szene zusammen, in: Deutschlandfunkkultur.de, 27.12.2018, URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/salafisten-netzwerk-frauen-halten-die-szene-zusammen.1001.de.html?dram:article_id=436887 [eingesehen am 02.05.2019].
- Said, Behnam T.:** Hymnen des Jihads. Naschids im Kontext jihadistischer Mobilisierung, Würzburg 2016.
- Sayeed, Asma:** Women and Ḥadīth Transmission. Two Case Studies from Mamluk Damascus, in: Studia Islamica, Jg. 95 (2002), S. 71–94.
- Schacht, Joseph:** *Ḳiṣās*, in: Bearman, Peri et al. (Hg.): Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4400 [eingesehen am 11.02.2019].
- Schmid Noerr, Gunzelin:** Zur kritischen Theorie des psychischen und politischen Autoritarismus, in: Ruschig, Ulrich / Schiller, Hans-Ernst (Hg.): Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno. Staatsverständnisse, Baden-Baden 2014, S. 41–59.
- Schröter, Susanne:** Die salafistische Genderordnung und die (falsche) Romantisierung des Dschihad, in: Biene, Janusz / Junk, Julian (Hg.): Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Herausforderungen für Politik und Gesellschaft, Frankfurt 2016.
- Strunk, Katrin:** Frauen in dschihadistischen Strukturen in Deutschland, in: Herding, Maruta (Hg.): Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte, Halle (Saale) 2013.
- Tyan, Émile:** *Diya*, in: Bearman, Peri et al. (Hg.): Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0172 [eingesehen am 11.02.2019].
- United States Department of State (Hg.):** Saudi Arabia Human Rights Report 2017, URL: <https://www.state.gov/documents/organization/277507.pdf> [eingesehen am 06.03.2019].
- : Iran Human Rights Report, URL: <https://www.state.gov/documents/organization/277485.pdf> [eingesehen am 06.03.2019].
- Van Lijnden, Constantin:** Jeder dritte Jurastudent will die Todesstrafe zurück, in: Legal Tribune Online, 14.10.2014, URL: <https://www.lto.de/recht/studium-referendariat/s/studie-punitivitaet-franz-streng-erlangen-jurastudenten-todesstrafe-folter/> [eingesehen am 27.02.2019].
- Welch, A. T. / Paret, R. / Pearson, J. D.:** *al-Ḳurʾān*, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-kuran-COM_0543#d32024182e11956 [eingesehen am 25.02.2019].
- Wiedl, Nina:** Geschichte des Salafismus in Deutschland, in: Said, Behnam T. / Fouad, Hazim: Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg 2014, S. 411–441.
- Wilson, M.:** The Failure of Nomenclature. The Concept of ‚Orthodoxy‘ in the Study of Islam, in: Comparative Islamic Studies, Jg. 3 (2007), H. 2, S. 169–195.
- Wood, Daniel B.:** L. A.’s darkest days, in: Christian Science Monitor, 29.04.2002, URL: <https://www.csmonitor.com/2002/0429/p01s07-ussc.html> [eingesehen am 10.03.2019].
- Zelin, Aaron:** Jihadology [Blog], URL: <https://jihadology.net/category/inspire-magazine/> [eingesehen am 23.04.2019].

Videos

- „Ausraster von Ahmad Abul Baraa Teil 2“,
05.01.2012, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4YUpCfhZVm8> [eingesehen am 13.03.2019].
- „DAS RECHT DER MUSLIME – Marcel Krass stellt die Föderale islamische Union vor“, 21.05.2018,
URL: <https://youtu.be/TgNzwbB45Jw>
[eingesehen am 01.02.2019].
- „Dipl. Ing. Marcel Krass – Mein Weg zum Islam“,
18.04.2015, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eKOVFlqi5HO> [eingesehen am 01.02.2019].
- „GOLDGRUBE FÜR GUTE TATEN mit Dipl.-Ing. Marcel Krass am 29.03.2019 in Braunschweig“,
31.03.2019, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IYil9-vQhDA> [eingesehen am 14.06.2019].
- „ISLAM erklärt in 30 Sekunden von Pierre Vogel“,
13.09.2007, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Q63onZVgpds> [eingesehen am 22.06.2018].
- „Marcel Krass – Endstation (Trailer)“,
06.12.2013, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=EgosZ2D-y4A> [eingesehen am 01.02.2019].
- „Marcel Krass – Mein Weg zum Islam“,
20.05.2011, URL: https://www.youtube.com/watch?v=lxr3ND-9l_O [eingesehen am 01.02.2019].
- „Marcel Krass – Was ist Scharia?“, 30.10.2014,
URL: <https://www.youtube.com/watch?v%3DvVMIqxhbSE&sa=D&ust=1552483428923000&usg=AFQjCNEz67P8UfUfV8it5fzq44IFFSm-fA> [eingesehen am 13.03.2019].
- „NICHT MIT UNS! – Das betrifft ALLE Muslime in Deutschland! (Neu)“, 22.06.2018, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6lgrYfbaSWk>
[eingesehen am 01.02.2019].
- „Warum Christ? – Die Einleitung“, 25.12.2015, URL:
https://www.youtube.com/watch?v=yMuA_Xua5zk [eingesehen am 01.02.2019].

Autorinnen und Autoren



Lino Klevesath, M. A., geb. 1982, ist seit 2017 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Forschungs- und Dokumentationsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachsen am Göttinger Institut für Demokratieforschung. Sein Arbeitsschwerpunkt ist der Politische Islam.



Annemieke Munderloh, B. A., geb. 1994, studiert Soziologie im Master an der Universität Göttingen und ist seit März 2017 studentische Hilfskraft an der Forschungs- und Dokumentationsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachsen am Göttinger Institut für Demokratieforschung.



Joris Sprengeler, B. A., geb. 1991, studiert Rechtswissenschaften an der Universität Göttingen und arbeitet seit 2017 als studentische Hilfskraft der Forschungs- und Dokumentationsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachsen am Göttinger Institut für Demokratieforschung.



Kathinka Schlieker, geb. 1997, studiert Politikwissenschaft und Volkswirtschaftslehre im Zwei-Fach-Bachelor an der Universität Göttingen und ist seit 2018 studentische Hilfskraft der Forschungs- und Dokumentationsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachsen am Göttinger Institut für Demokratieforschung.



Florian Grahmann, B. A., geb. 1995, studiert Politikwissenschaft im Master an der Universität Göttingen und ist seit 2018 studentische Hilfskraft der Forschungs- und Dokumentationsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachsen am Göttinger Institut für Demokratieforschung.

Impressum

Herausgeberin

Forschungs- und Dokumentationsstelle
zur Analyse politischer und
religiöser Extremismen

am Institut für Demokratieforschung
Georg-August-Universität Göttingen
Weender Landstraße 14
37073 Göttingen

Tel.: +49 551 39 1701 00

Fax: +49 551 39 1701 01

E-Mail: kontakt@fodex-online.de

Ansprechpartner

Studie:

Lino Klevesath
lino.klevesath@demokratie-goettingen.de

Reihe FoDEX-Studien:

Dr. Matthias Micus
matthias.micus@demokratie-goettingen.de

Lektorat, Satz u. Gestaltung

Dr. Robert Lorenz

FoDEX

Forschungs- und Dokumentationsstelle
zur Analyse politischer und religiöser
Extremismen in Niedersachsen



Göttinger Institut für
Demokratieforschung

Nachweise

Schrift:

Kanit Font, Cadson De-
mak [<http://cadsondemak.com/>], 2015, SIL Open Font
License v1.10 [http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item_id=OFL_web]

ISSN 2628-3743 FoDEX-Studie (Print)

ISSN 2628-3751 FoDEX-Studie (Online)

Göttingen, Juli 2019

ISSN (Print) 2628-3743

ISSN (Online) 2628-3751

FoDEx

Forschungs- und Dokumentationsstelle
zur Analyse politischer und religiöser
Extremismen in Niedersachsen

www.fodex-online.de



Göttinger Institut für
Demokratieforschung

www.demokratie-goettingen.de