FoDEx-Studie

Radikaler Islam

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

> Nr. 3 (2019)



Inhalt

E	Editorial					
1	Einführung					
	1.1	1.1 "Salafismus" im Netz				
	1.2	Forschungsstand				
	1.3	Forschungsfrage, -design und Auswertung des Materials				
		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					
	2.1 Zum Hintergrund von Marcel Krass					
		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	3 Über die verschiedenen Typen der muslimischen Rezipient*innen					
	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					
	4.1	1 Das Fallbeispiel "Murat": Ein orthodoxer Muslim, der aus dem Islam politische Ziele ableitet				
		4.1.1 Zur Rezeption der Thesen Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat sowie Islam und Staat müssen vereint sein	n 31			

		4.1.2	Zur Rezeption der Thesen <i>Der Mensch kann keine Gerechtigkeit</i> stiften sowie <i>Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit</i>	34
		4.1.3	Zur Rezeption der These <i>Der Mensch kann nicht auf</i> <i>Gerechtigkeit verzichten</i>	35
		4.1.4	Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos	36
		4.1.5	Fazit	36
•	4.2		Fallbeispiel "Merve": Eine orthodoxe Muslimin, welche die Vision s politischen Islam ablehnt	36
		4.2.1	Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos	37
		4.2.2	Zur Rezeption der Thesen <i>Der Mensch kann nicht auf Gerechtigkeit</i> verzichten sowie <i>Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften</i>	39
		4.2.3	Zur Rezeption der These Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat	40
		4.2.4	Multikulturalität vs. Abschottung	41
		4.2.5	Fazit	42
	4.3		Fallbeispiel "Ali":	
			icht-orthodoxer Muslim, der Krass' Thesen ablehnt	42
		4.3.1	Zur Rezeption der These Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat	43
		4.3.2	Zur Rezeption der Thesen <i>Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit</i> sowie <i>Islam und Staat müssen vereint sein</i>	43
		4.3.3	Zur Rezeption der Thesen <i>Der Mensch kann nicht auf Gerechtigkeit</i> verzichten sowie <i>Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften</i>	44
		4.3.4	Zur Rezeption der These <i>Islam und Staat müssen vereint sein</i> (2. Teil)	44
		4.3.5	Zur Rezeption der These Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit (2. Teil)	45
		4.3.6	Zur Rezeption der These <i>Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften</i> (2. Teil)	45
		4.3.7	Fazit	47
	4.4	Das F	Fallbeispiel "Rafet": ein Muslim mit autoritären Tendenzen	47
		4.4.1	Zur Rezeption der These Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat	48
		4.4.2	Zur Rezeption der These <i>Die Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit</i>	49
		4.4.3	Zur Rezeption der These <i>Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften</i>	50
		4.4.4	Zur Rezeption der These <i>Der Mensch kann nicht auf</i> <i>Gerechtigkeit verzichten</i>	51
		4.4.5	Zur Rezeption der Person Marcel Krass	52
		4.4.6	Fazit	53
5 2	Zus	amme	enfassung und Ausblick	54
Lit	erat	turver	zeichnis	57
	Vide			61
Au	itori	innen	und Autoren	63

5

Editorial

as 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 betrachteten 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 Akteur*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. 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.

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/verfassungsschuetzerinislamismus-bleibt-groesste-bedrohung.html Teingesehen 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-salafistenkinder-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, syrien 698 .html [eingesehen am 02.05.2019].

Einführung

n 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. 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 Überzeugen 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. 1.3.1). 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 <u>Idealtypen</u> zuordnen ließ. Deshalb wurde entschieden, in <u>Fallbeispielen</u> 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
Rabi ibn Hādī al-Madhalī 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-

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.

Setzten 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-

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.

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, für das von 2014 bis 2016 vom IS herausgegebene Magazin Dabiq⁸ 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

- 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].
- 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 *Telearam.*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-capella-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

- 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].
- Böckler, Nils / Zick, Andreas: Im Sog des Pop-Dschihadismus, in: Deutsches Jugendinstitut e. V. (Hg.): DJI Impulse, 2015 (1), S. 18–21.
- 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=alleingesehen am 02.05.2019]

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.

- 13 Vgl. Baer, Silke: Mädchen im Blick. Genderreflektierte Präventionsarbeit, in: Kärgel, 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 einzuhaltenden 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-

- 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 Szeneanwält*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-broschuerezum-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-dieszene-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.

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.

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

- 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 ,salafitische Gruppen').
- 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.

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 radikalisierenden 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 radikalisierender Effekt auftrete.³⁰ Auch die Binnenkommunikation dschihadistischer Gruppen, die mittels Instant-Messaging-Diensten ge-

- **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.
- 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 rechtsextremen 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 bedienten.

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 verlören. Somit war eine Eingrenzung der Videos anhand von Kriterien unerlässlich. Im Einzelnen

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].

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. 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-

35 Diese Sicht ist allerdings auch im nicht-salafistischen orthodoxen Islam verbreitet. 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-gelassenen 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 You-Tube.36

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

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

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.maalamfiltariq.wordpress.com/2012/03/19/abu-talha-al-almani-ghurabah-die-fremden-nasheed/ [eingesehen am 14.03.2019].

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. Aktuelle Einsatzbereiche sind u.a. die Markt- und Meinungsforschung. Das artverwandte Fokusgruppeninterview findet gerade in der (qualitativen) Sozialforschung, insbesondere der politischen Kulturforschung, häufig Verwendung.

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

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-

- 43 Merton/Kendall: Das fokussierte Interview, S. 173 f.
- 44 Ebd., S. 178.

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

- 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 Zweierteams 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).

Zur Einordnung des ausgewählten Videos

2.1 Zum Hintergrund von Marcel Krass

2.1.1 Biografie

n 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. 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. Der seine die gemeint verbinderen zur Salafistenszene verloren.

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

- 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=IYiI9-vQhDA [eingesehen am 14.06.2019].
- **51** Ebd
- 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-sued-westen/artikel/mannheim-agentur-bucht-islamisten-als-reiseleiter/ [eingesehen am 02.02.2019].

⁴⁸ Siehe "DAS RECHT DER MUSLIME – Marcel Krass stellt die Föderale islamische Union vor", 21.05.2018, URL: https://youtu.be/TgNzwgB45Jw [eingesehen am 01.02.2019].

^{49 &}quot;Dipl. Ing. Marcel Krass – Mein Weg zum Islam", 18.04.2015, URL: https://www.youtube.com/ watch?v=eKOVFlqi5HO [eingesehen am 01.02.2019].

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. 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" Die Um-

- 53 "GOLDGRUBE FÜR GUTE TATEN".
- 54 Vgl. ebd.
- Siehe Website von IME-Reisen, o.D., URL: https://umra-hadsch.com [eingesehen am 02.02.2019].
- 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-esnach-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-islamischenunion/ [eingesehen am 01.03.2019].

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-

^{60 &}quot;Marcel Krass – Endstation (Trailer)", 06.12.2013, URL: https://www.youtube.com/watch?v=EgosZ2Dy4A [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-

- 61 Ebd.
- "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-91_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].
- "Dipl. Ing. Marcel Krass Mein Weg zum Islam", 18.04.2015, URL: https://www.youtube.com/ watch?v=eK0VFlqi5H0 [eingesehen am 01.02.2019].
- **66** Ebd.

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 *Daʻwa*, 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,

- **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 "FO-CUS"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' *You-Tube*-Kanal "Marcel Krass" eingestellt.⁷³ Das Vi-

- 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 <u>Kap. 1.3.1</u>).
- 73 Vgl. "Marcel Krass Was ist Scharia?", 30.10.2014, URL: https://www.youtube.com/ watch?v%3DVcVMlqxhbSE&sa=D&ust=155248342892 3000&usg=AFQjCNEz67P8UfUfV8it5fzq44IFFSm-fA [eingesehen am 13.03.2019].

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

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 Vorfalls 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

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.

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,

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 strebten, 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

n 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 takfir78). 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-mindednesss"⁸¹) in der vorherrschenden Strömung des Islam zu bezeichnen.

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

- 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.

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. Jahrundert 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. Jahrundert, 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. Jahrunderts dazu über, auch den *Isnād*, die Überlieferungskette vom Propheten bis in die Zeit der Verschriftlichung, zu dokumentieren.⁸⁴ Bereits in

⁸² Vgl. Welch, A.T./Paret, R./Pearson, J.D.: al-Kur'ān, 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 (iğmå) und der Analogieschluss (qiyās) hinzu. Die beiden letztgenannten Quellen beziehen sich aber letztlich immer wieder auf den Ko-

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 'ilm ar-riğāl (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.

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 Mu'āmalāt).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).

- 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: <a href="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&s.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 Bezichtigung der Unzucht, Alkoholgenuss, Diebstahl und den Straßenraub. Diese werden heute allerdings selbst in den meisten mehrheitlich muslimischen Staaten nicht mehr umgesetzt.94

- 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;

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-

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].

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). 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.

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-

98 Traditionell wurden die mystischen Formen des schiitischen Islam von der dominanten Strömung des Schiitentums sowie von sunnitischer Seite als *ġulāt* ("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.

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

Auch wenn die religiösen Ansichten der nichtorthodoxen 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. 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-

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 Rezeptionstyp. Rezipient*innen ohne autoritäre Tendenzen begründen hingegen keinen eigenen Rezeptionstyp, 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

- 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 autorit\u00e4ren 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.

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" bevorzugen 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 Verschlossenheit oder Offenheit bei sozialen Interaktionen mit anderen Menschen offengelegt werden sollen.106

- 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 Verschlossenheit 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 einhergingen, 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

ährend der ersten Auswertung der Interviews fiel also auf, dass sich die muslimischen Proband*innen im Wesentlichen den drei oben dargelegten Idealtypen zuordnen lassen. 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 zusammengenommen 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 seinen 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 in-

108 Unberücksichtigt blieben für die hier vorgenommene Auswertung orthodoxe Muslim*innen, die zusätzlich autoritäre Tendenzen aufwiesen. terviewt; jedoch ist er der Einzige von ihnen, der explizit 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

Um zu zeigen, dass es Marcel Krass gelingt, mit seinen Thesen bei Muslim*innen mit einem orthodoxen Verständnis ihrer Religion zumindest partielle Zustimmung hervorzurufen, wird das Fallbeispiel von Murat herangezogen, 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, seine Erziehung in der Kindheit als "eher religiös". Er gibt an, sich für Politik zu interessieren und auch YouTube-Videos zu nutzen, um sich über Politik zu informieren. Er ist aber nicht wahlberechtigt und hat wahrscheinlich nur die türkische Staatsangehörigkeit. Seine Großeltern sind aus der Türkei in die Bundesrepublik eingewandert.

Ausdruck seines orthodoxen Islamverständnisses ist die Anerkennung der Gültigkeit der Gebote, die im Koran und der Sunna festgelegt werden. Er stimmt daher auch Krass' These zu, dass die Scharia das Mittel zur Gerechtigkeit sei. Auch der These, dass Islam und Staat vereint sein müssten, stimmt er zu. Anders als andere befragte orthodoxe Muslim*innen findet er sogar die Forderung nach einem Staat für alle Muslim*innen weltweit grundsätzlich richtig. Er geht davon aus, dass der Islam selbst eine Errichtung eines solchen Staates fordere.

Nach der Vorführung des Krass'schen Videos fragen die Interviewer*innen: "[...] was geht Euch da so durch den Kopf? Was habt Ihr da auch vielleicht für Gefühle, Emotionen, wenn Ihr jetzt so das Video mal als Ganzes nochmal in den Kopf ruft?" Zunächst meldet sich Rafet zu Wort (siehe Kap. 4.4); anschließend äußert sich Murat:

"Äh, ich habe als Allererstes den Namen gelesen [klingt amüsiert]. Also der Redner ist mir bekannt. Und da dachte ich mir: Okay, jetzt ... mit Vorsicht zuhören. Ja, also an sich zu dem, was er alles sagt, äh habe ich halt relativ kritisch zugehört. Aber würde jetzt nichts so verneinen von dem, was er gesagt hat. Also alles so empfangen und alles denke ich, ist okay. Zu dem, was er sagt ... [denkt kurz nach]. Ja, so ist da jetzt eine richtige Frage drin gewesen? Ich weiß es nicht ... Also ich kann ... und er hat das schon gut zusammengefasst eigentlich, also worum es halt geht im Groben. Aber ... [Redebeitrag unterbrochen durch Rafet]."

Murat verkündet somit gleich zu Beginn des Gesprächs, dass ihm der Redner [Marcel Krass] bekannt sei, und gibt an, dass er daher den Vorsatz gefasst habe, "kritisch" und mit "Vorsicht" zuzuhören. Möglicherweise weiß er, dass Krass als salafistischer Akteur gilt und unter Beobachtung des Verfassungsschutzes steht. Die Tatsache, dass er ein Lachen unterdrücken muss, als er sagt, er habe "als allererstes den Namen gelesen", legt nahe, dass seine Einstellung zu Krass vor dem Interview negativ war.

Gleich im Anschluss meint Murat jedoch, er würde "von dem, was er [Krass] gesagt hat", nichts "verneinen" – "alles" sei "okay". Damit bringt er zum Ausdruck, dass er sich nicht von den konkreten Äußerungen Krass' im Video distanziert. Auf-

fällig ist, dass er den Aussagen von Krass nicht explizit zustimmt, sondern stattdessen eine negative Formulierung wählt. Dies könnte bedeuten, dass er möglicherweise selbst nicht sicher ist, ob er Krass' Ausführungen wirklich zustimmt – wahrscheinlich ist er angesichts seiner bisherigen schlechten Meinung von Krass überrascht, dass er nun keine konkrete inhaltliche Kritik an dessen Video hat.

Schon hier lässt sich zumindest vermuten, dass Murat einer orthodoxen Interpretation seiner Religion anhängt. Denn in dem gezeigten Video vertritt Krass prominent die These, dass die Scharia als Gesamtheit der Vorschriften des islamischen Rechts umfassende Gerechtigkeit etabliere. Somit liegt die Vermutung nahe, dass Murat die Vorschriften, die im Koran und in den Hadithen enthalten sind, für vollkommen verbindlich erachtet, da er keinen inhaltlichen Widerspruch zu Krass äußert.

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

Schließlich stimmt Murat der inhaltlichen Zusammenfassung seines Vorredners zu, beendet dann allerdings seinen ersten Wortbeitrag mit einem "Aber". Nach einer kurzen Unterbrechung durch Rafet kommt er dann auf die These zu sprechen, dass "Muslime ein ... äh Land haben wollen, eine Nation, wo sie dann ihre Religion so praktizieren können". Das vorangegangene "Aber" scheint zu implizieren, dass er nun zumindest in Bezug auf die These, der zufolge alle Muslime einen gemeinsamen Staat anstreben würden, eine von Krass abweichende Position formulieren will. Und tatsächlich sagt er: "[...] man muss gar nicht irgendwie eigentlich einen neuen Staat gründen. Also das liegt eigentlich an der muslimischen Gesellschaft äh dafür ... also das auszuleben". Hier entsteht also der Eindruck, er würde Krass' These ablehnen. Allerdings fährt er fort:

"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 irgendjemand, dann kommt auch erst ein Kopf, der auch dann das halt islamisch anführt sozusagen".

Murat lehnt somit unmittelbare politische Bemühungen zur Etablierung eines neuen islamischen Staates ab. Allerdings hält er die Vision eines islamischen Staates an sich durchaus für wünschenswert, möchte diese jedoch durch den Einsatz der Gesellschaft zugunsten islamischer Normen langfristig herbeiführen. Dabei wählt er auffällig oft politische Begriffe ("Staat", "gewählt", "anführt"). 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 besonders 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 bezeichnen 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

- 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 war. 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, § 24), in: ders: Gefängnishefte, Bd. 8, Hamburg 1998, S. 1947.
- "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

Diese Idee der gesellschaftlichen Mission, die der Etablierung des islamischen Staates vorausgehen müsse, entwickelte sich zunächst unabhängig von Gramsci – allerdings setzte im Spektrum des politischen Islam ab den 1980er Jahren eine Gramsci-Rezeption ein.¹¹¹

Anzumerken ist, dass die Idee der allmählichen Etablierung einer islamischen Hegemonie zur Errichtung eines islamischen Staates eine mehrheitlich muslimische Gesellschaft voraussetzt (oder zumindest einen relativ hohen Anteil von Muslim*innen an der Gesamtbevölkerung). Folglich dürfte sich Murat wohl kaum einen islamischen Staat in Deutschland vorstellen. Allerdings lässt sich auch vermuten, dass er kein ausgeprägtes Zugehörigkeitsgefühl gegenüber der Gesellschaft in Deutschland und den politischen Verhältnissen der Bundesrepublik hat, wofür auch seine ausländische Staatsbürgerschaft sprechen könnte.

Die "Ursache" dafür, dass es einen solchen gemeinsamen Staat nicht gebe, sieht Murat zunächst "in der Vielfalt" oder "in den verschiedenen Ausprägungen des Islams"; er scheint sich dann allerdings zu korrigieren, da er von den Ausprägungen spricht, "die vom Islam eigentlich abweichen". Anschließend beklagt er, dass zu viel gestritten würde, "als dass man zusammenkommt: Das haben wir gemeinsam und lass uns was draus machen". Murat akzeptiert also ein gewisses Maß an Pluralismus und hält Kompromissfindung für notwendig. Erneut wird hier sein orthodoxes Verständnis des Islam deutlich, da Abweichungen von der richtigen Lehre dafür verantwortlich seien, dass das eigentlich wünschenswerte Ziel der Vereinigung aller Muslim*innen in einem Staat nicht realisiert werde und die Anhänger*innen des Islam gespalten seien.112

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.

- 111 Vgl. Browers, Michaelle L.: Democracy and civil society in Arab political thought. Transcultural possibilities, New York 2006, S. 168.
- 112 Das bis heute verbreitete Ideal der politischen Vereinigung aller Muslime geht bereits auf die Zeit des Propheten Mohammed zurück, der

Murat fährt fort "die Geschichte" habe "gezeigt", dass "es funktioniert", und verweist dabei auf "das Osmanische Reich". Dieses sieht er als Beispiel für einen Staat, der alle oder zumindest einen großen Teil der Muslim*innen weltweit umfasst habe. Unmittelbar zuvor hat er davon gesprochen, dass Muslim*innen zusammenkommen und das Gemeinsame betonen sollten - somit liegt die Vermutung nahe, dass er das Osmanische Reich als Beispiel für einen toleranten Pluralismus sieht. Das Osmanische Reich habe "mehrere Jahrhunderte" Bestand gehabt und sei dabei ein "Global Player" sowie ein "Vielvölkerstaat" gewesen - es sei damit weder mit Saudi-Arabien noch mit der heutigen Türkei vergleichbar. Murat blendet freilich aus, dass in der gesamten Geschichte des Osmanischen Reiches weite Teile der Muslim*innen jenseits dessen Grenzen lebten – etwa in Marokko, Persien, Indien oder Indonesien - und das Reich damit keineswegs der Krass'schen Vision eines Staates für alle Muslim*innen weltweit entsprach.

Zwar war das Osmanische Reich insofern ein Vielvölkerstaat, als Menschen türkischer, kurdischer und arabischer Ethnie wie auch andere Gruppen auf dem Gebiet lebten. Doch übersieht Murat, dass das Osmanische Reich türkisch dominiert war und von der türkischen Dynastie der Osmanen regiert wurde. Die letzten Jahrzehnte des Osmanischen Reiches waren tatsächlich vom Gegensatz zwischen Araber*innen und Türk*innen geprägt – der aufkommende arabische Nationalismus wehrte sich gegen das Ansinnen des Osmanischen Sultans, Türkisch zur Sprache des sich etablierenden staatlichen Schulwesens zu

ab 622 nicht nur die religiöse, sondern auch die politische Führung ausübte. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang der Begriff der "Umma", der die Gemeinschaft aller Muslime bezeichnet, gleichzeitig im modernen Arabisch allerdings auch "Nation" bedeutet und in Bezug auf die heutigen Nationalstaaten Verwendung findet. "Umma" ist somit ein inhärent politischer Begriff. Vgl. 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]; Ahmed, Manzooruddin: Umma. The Idea of a Universal Community, in: Islamic Studies, Jg. 14 (1975), H. 1, S. 27–54.

machen.¹¹³ Mit Unterstützung der europäischen Mächte lösten sich die vorwiegend arabischsprachigen Gebiete aus der türkischen Herrschaft, auch wenn sie zunächst nicht unabhängig, sondern von den Kolonialmächten beherrscht wurden. Das Osmanische Reich "funktionierte" in den letzten Jahren seines Bestehens eben nicht mehr, was auch in seinen inneren Widersprüchen begründet lag. Auch wenn die Abschaffung des Kalifats durch Kemal Atatürk nach dem Ende des Osmanischen Reiches durchaus ein Schock für weite Teile der Islamischen Welt darstellte, 114 ist die Erinnerung an das Reich in früheren arabischen Provinzen weniger positiv als in der Türkei – das Osmanische Reich wird zumindest auch als frühere Kolonialmacht gesehen. 115 Murats Behauptung, das Osmanische Reich habe dem Ideal eines islamischen Staates für alle Muslim*innen entsprochen, spricht dafür, dass sich seine orthodoxe Interpretation des Islam mit türkisch-nationalistischen Vorstellungen mischt.

Nachdem Rafet direkt im Anschluss auf den Islamischen Staat zu sprechen gekommen ist und behauptet hat, dass dieser "gar nicht islamisch war", wird noch einmal von den Interviewer*innen explizit nachgefragt, ob die Idee eines Staates für alle Muslim*innen befürwortet werde.

Hierzu erläutert Murat zunächst: "Meiner Meinung nach schon. Also ich würde es auf jeden Fall begrüßen. Ich würde es mir auch wünschen, weil ich halt gläubiger Muslim äh bin." Murat bekräftigt somit nochmals, dass die Idee eines Staates, in dem alle Muslim*innen der Welt vereint sein könnten, für ihn grundsätzlich richtig ist. Die Zustimmung zu der Idee leitet er sogar aus dem Glauben an den Islam an sich ab. Im Folgenden erklärt er allerdings erneut, dass er keine

¹¹³ Vgl. Haddad, Mahmoud: The Rise of Arab Nationalism reconsidered, in: International Journal of Middle East Studies, Jg. 26 (1994), H. 2, S. 201–222, hier S. 202.

¹¹⁴ Vgl. Ahmed, S. 39.

¹¹⁵ Vgl. Isık, 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, hier S. 381, URL: https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1094355.pdf [eingesehen am 25.01.2019].

Notwendigkeit für direkte politische Bemühungen zur Etablierung eines solchen Staates für nötig erachte:

"Ähm ... ich sehe es jetzt aber nicht so, dass unbedingt etwas entstehen muss, damit die Muslime endlich ihren Glauben leben können oder endlich bequem sind oder so was, 'ne? Also ich denke nicht, dass das ... unbedingt ja zu diesem Zweck sein muss, weil also es müssen auch nicht alle Muslime dann dahin. Also die Muslime sollen weiterhin verteilt sein und sollen auf der ganzen Welt wohnen und leben und überall ... äh ... ihre Religion praktizieren können und auch sie haben ja ... ein Muslim hat auch die Aufgabe rauszugehen quasi und das vorzuleben."

Murat ist der Überzeugung, dass die Muslim*innen auch ohne einen gemeinsamen Staat ihren Glauben praktizieren könnten. Zudem vertritt er die Ansicht, dass selbst im Falle der Gründung eines Staates für alle Muslim*innen nicht sämtliche Gläubigen dorthin ziehen sollten, sondern einige weiterhin unter Nicht-Muslim*innen leben und den Islam vorleben sollten. Dabei dürften sie aber nicht "belehren" und keinen "Druck" ausüben, sondern sollten einfach ein Beispiel geben. Weitere Aussagen, die sich auf Krass' These Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat beziehen, finden sich in dem Interview nicht.

Somit lässt sich resümieren, dass Murat grundsätzlich die Idee der Errichtung eines Staates, der potenziell zur Heimat aller Muslim*innen auf der Welt werden könne, befürwortet und diese Idee aus seinem orthodoxen Verständnis des Islam ableitet. Seine Aussagen lassen sich so verstehen, dass er auch Krass' These, der zufolge Staat und Islam vereint sein sollten, zustimmt. Er glaubt allerdings nicht, dass unmittelbare politische Bemühungen zur Errichtung eines islamischen Staates führen könnten, sondern dieser nur

Murat folgt somit nicht der rigiden Vorstellung, dass Muslime nicht in mehrheitlich nicht-muslimischen Staaten leben dürften, wie sie in der Vormoderne von vielen Gelehrten der traditionellen orthodoxen Rechtsschulen des sunnitischen Islam vertreten wurde. Vgl. dazu Albrecht, Sarah, Där al-Isläm and där al-harb, in: Encyclopaedia of Islam, 3. Aufl., 2016, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25867 [eingesehen am 01.02.2019].

langfristig durch Werben für islamische Normen in der Gesellschaft zu erreichen sei. Und auch im Falle der Etablierung eines solchen Staates sollten weiterhin Muslim*innen unter Nicht-Muslim*innen leben, da sie auch den religiösen Auftrag hätten, beispielgebend für Nicht-Muslim*innen zu sein und so einige von ihnen für den Islam zu gewinnen.

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

Nach Murats Aussagen zur Idee eines islamischen Staates fragen die Interviewer*innen in Bezug auf den Anfang des Videos noch einmal nach einer "Gerechtigkeit, die von Gott kommt", ob diese den Menschen helfen könne und ob die diesbezügliche Vorstellung des Islam sinnvoll sei. Rafet bejaht dies (zum Fallbeispiel Rafet siehe Kap. 4.4.2). Anschließend wird der dritte Videoausschnitt vorgeführt, in welchem Krass die These aufstellt, dass die Etablierung von Gerechtigkeit "dem Schöpfer von Himmel und Erde" überlassen werden müsse.

Rafet erklärt daraufhin, dass auch in einem Staat mit islamischem Recht immer eine konkrete Person die Gewalt innehaben müsse. Murat stimmt Rafets Aussage zu und ergänzt, dass er als Muslim die Scharia für "vollständig gerecht" halte und daran auch "gar keinen Zweifel" hege. Diese sehr klare Aussage ist der wohl stärkste Beleg dafür, dass Murat einem orthodoxen Verständnis des Islam anhängt.

Sodann weist Murat darauf hin, dass auch bei Anwendung der Scharia weiterhin Gerichte nötig seien. Auch in einem solchen Rechtssystem gebe es jemanden, der "diese Gewalt ausübt" – geurteilt werden müsse nach "Sachverstand". Somit kommt es für Murat auch unter Anwendung islamischer Gebote auf integre 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. Allerdings ist die Vorstellung, dass der Mensch grundsätzlich ungerecht handele, wohl

auch eher eine Privatmeinung von Krass und nicht unbedingt eine Annahme, die sich unmittelbar aus den Quellen des Islam ableiten lässt.

Im Folgenden räumt Murat ein, dass die Scharia "sehr krass hart klingen" könne. Diese Aussage steht jedoch nicht im Widerspruch zu seiner Überzeugung, dass die Scharia gerecht ist. Sie ist wohl vielmehr dem Umstand geschuldet, dass er davon ausgeht, eine Befürwortung schariatischer Körperstrafen sei sozial unerwünscht und er unterliege einem Rechtfertigungszwang. Laut Murat ist es mit der bloßen Akzeptanz der Scharia als Rechtsgrundlage aber nicht getan - überdies müsse sie stets von Menschen mit "Sachverstand" angewendet werden. Nach einer kurzen Wortmeldung der Interviewer*innen ergänzt Murat, dass "die Scharia auf jeden Fall etwas Notwendiges" sei - "für den Islam an sich" -; dies sei "für einen Muslim nicht zu bestreiten". Auch dies spricht klar für sein orthodoxes Religionsverständnis. Im Folgenden betont er noch einmal, dass die Scharia "für ein friedliches, gemeinsames Leben" eintrete. Neben dem Einhalten der Gebote der Scharia sollte ein gläubiger Muslim sich nach Murats Überzeugung zudem noch bemühen, auch diejenigen Empfehlungen des Propheten, die nicht verbindlich seien, umzusetzen.¹¹⁷ Hier zeigt sich die starke Frömmigkeit von Murat, da er bereit ist, über das religiös Gebotene hinaus Anstrengungen auf sich zu nehmen, um ein gottgefälliges Leben zu führen.

Murat spricht von der "Sunna" des Propheten Mohammed. Er meint in diesem Fall allerdings nicht die Sunna als Gesamtheit der Rechtstradition des Islam, die durch die Hadithe überliefert wurde, sondern gebraucht "Sunna" hier als Begriff für religiös wünschenswerte Handlungen, die aber nicht als Vorschriften erachtet werden. Juynboll, G.H. A. / 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], insbesondere Abschnitt 2 ("As a technical term in the shafia").

4.1.3 Zur Rezeption der These Der Mensch kann nicht auf Gerechtigkeit verzichten

Wenig später wird der Abschnitt 2, in welchem Krass darlegt, der Mensch könne nicht auf Gerechtigkeit verzichten, den beiden Interviewpartnern noch einmal einzeln vorgespielt. Zunächst äußert sich Rafet grundsätzlich zustimmend (siehe Kap. 4.4). Murat hingegen stimmt der These von Krass nicht zu, sondern sagt zunächst, dass er sich von Krass eine Erläuterung wünsche, was dieser mit seiner These meine. Man könne Ungerechtigkeit und "körperliche Sachen" wie "Hunger", "Armut" oder "Durst [...] nicht so richtig nebeneinander stellen", denn diese Leiden könnten auch das Ergebnis von Ungerechtigkeit sein. Nach einer Pause bemerkt Murat dann, dies sei ein Punkt, in dem er Krass entgegen seinem Eingangsstatement "doch nicht [...] ganz zustimme", denn viele Menschen lebten "unter Ungerechtigkeit" - "so werden sie geboren und so sterben sie auch"

Kurz darauf wird der Abschnitt 1 vorgespielt, in welchem Krass darüber spricht, dass der Freispruch der Polizisten, die Rodney King misshandelten, von den Schwarzen als Beweis der Ungerechtigkeit gegenüber ihrer Bevölkerungsgruppe gesehen worden sei. Auf die einleitende Frage der Interviewer*innen entgegnet Murat, auch dieser Abschnitt des Videos bestätige für ihn, was er zuvor schon gesagt habe: "dass die Menschen Ungerechtigkeit ertragen können. Weil wenn man gezwungen ist, die zu ertragen, dann tut man es." Solche Ungerechtigkeiten seien "einfach normal heutzutage". "In anderen Teilen der Welt" erlitten andere Gruppen Ungerechtigkeit wie die Schwarzen in den USA. Aus diesen Äußerungen geht klar hervor, dass Murat - anders als von Krass behauptet - davon ausgeht, dass der Mensch Ungerechtigkeit ertragen könne, wenn er keine Mittel habe, sie zu beseitigen. Somit lehnt Murat die These von Krass eindeutig ab.

4.1.4 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" sowie nach "Emotionen" oder "Gedanken". Rafet verkündet zunächst, bereits zuvor Marcel Krass durch YouTube kennengelernt zu haben. Krass sei konvertiert und habe den Islam studiert, sodass er dank seines Wissens seine Argumente mit islamischen Quellen belegen könne. Im Anschluss bringt Murat 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, wenn er auf Krass stoße. Er würde niemandem empfehlen, sich Krass anzuschauen. Auch wenn dieser vielleicht Wissen über den Islam habe, sei dies erst einmal nur eine "Ansammlung von Informationen", mit der man "umgehen" können müsse. 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 der Interviewer*innen, was er unter "salafistischer Szene" oder "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 als Person nicht etwa deshalb Abstand sucht, weil dies sozial erwünscht ist, sondern da er selbst über das Phänomen des Salafismus nachgedacht hat und Krass mit diesem (und anderen salafistischen Protagonisten wie Pierre Vogel) in Verbindung bringt. Er lehnt Krass ab, und sieht die Islam-Interpretation der salafistischen Szene als einseitig und zu "radikal" an.

Es lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass Murat als orthodoxer Muslim zwar die Gebote voll anerkennt und sie als sehr wichtig erachtet, den Islam aber nicht auf diese Ebene reduzieren will. Die Tatsache, dass ihm das Attribut "radikal" missfällt, spricht dafür, dass er eher sanftere Formen der Auslebung 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 gegenüber zu starkem Individualismus hegt und Interpretationen, die zu weit von den etablierten Konventionen abweichen, ablehnt.

4.1.5 Fazit

In diesem Kapitel konnte gezeigt werden, dass Murat einer orthodoxen Interpretation des Islam anhängt. Dementsprechend scheint geradezu zwangsläufig, dass er auch der Krass'schen These zustimmt, dass 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. Ablehnend verhält sich Murat gegenüber den Thesen, dass der Mensch keine Gerechtigkeit stiften und zugleich nicht auf Gerechtigkeit verzichten könne. Diese Thesen von Krass lassen sich allerdings auch nicht zwangsläufig aus einem orthodoxen Verständnis des Islam ableiten. 118

4.2 Das Fallbeispiel "Merve": Eine orthodoxe Muslimin, welche die Vision eines politischen Islam ablehnt

Um zu belegen, dass Marcel Krass mit seinen Thesen zum politischen Islam bei Muslim*innen mit einem orthodoxen Verständnis ihrer Religion

¹¹⁸ Krass vertritt im Video auch die beiden Thesen, dass die Gerechtigkeit das Ziel jeder Gesellschaftsordnung sei und weltweit kein islamischer Staat existiere. Zu diesen beiden Thesen trifft Murat im Interview keine Aussage.

nicht nur Zustimmung hervorruft – wie im Fallbeispiel Murat demonstriert –, sondern auch Ablehnung erfährt, wird im Folgenden das Fallbeispiel Merve vorgestellt. Sie wird gemeinsam mit einem gebürtigen Muslim (Kerem) befragt, der sich zum Zeitpunkt des Interviews in Ausbildung befindet und um die zwanzig Jahre alt ist. Den Interviewten werden alle Videoausschnitte gezeigt.

Merve ist ebenfalls um die zwanzig Jahre alt, Studentin und gebürtige Muslimin. Beide Elternteile haben einen türkischen Migrationshintergrund. Sie ist mit einem Geschwisterkind aufgewachsen und hat bei der letzten Bundestagswahl die CDU/CSU gewählt. Sie stuft sich als sehr politikinteressiert ein und gibt an, dafür hin und wieder YouTube als Informationsquelle zu nutzen. An der Studie nahm sie aus verschiedenen Gründen teil: wegen des finanziellen Anreizes, aber auch aus Interesse an der Versuchs- und Gesprächssituation.

In ihrer Kindheit habe Merve Moscheeunterricht erhalten. Religiöse Richtlinien und Gebote sind für ihre Lebensweise entscheidend. Sie trage zwar wie andere Familienangehörige kein Kopftuch, faste jedoch jährlich im Monat Ramadan und bete regelmäßig. Sich und ihre Familie stuft sie als religiös ein; sie selbst ist recht liberal eingestellt; das Kopftuch betrachtet sie zwar eigentlich als Glaubenspflicht - ihr Verstoß dagegen sei ihre persönliche "Fehlleistung", ein bislang erfolgloser "Kampf mit dem inneren Schweinehund" -, doch Muslim*innen sollten für sich selbst entscheiden dürfen, wie bedeckt oder freizügig sie sich zeigen. Sich nicht an das islamische Bedeckungsgebot zu halten, ist für sie in ihrem Bestreben, ins Paradies zu kommen, nicht allein entscheidend. Die Frömmigkeit einer Person zeige sich vielmehr in verschiedenen Taten, so zum Beispiel in der Liebe zum Propheten Mohammed oder im regelmäßigen Fasten und Beten. Sie präsentiert sich in Bezug auf ihre Religion als sehr "wissensdurstig". Ihre Informationen beziehe sie entweder aus religiösen Quellen, zu denen sie sich von Imamen in der Moschee beraten lasse, im persönlichen Austausch mit ihrem muslimischen Umfeld oder aus dem Internet, vordergründig über YouTube-Kanäle. Merve erachtet es als schwierig, in "westlich geprägten Ländern [...] den Islam so hundert Prozent auszuleben", da im Rahmen deutscher Gesetzgebung nicht alle Ge- und

Verbote problemlos eingehalten werden könnten. Der Koran sei für sie das "Hauptfundament" ihrer Religion, in ihrer Freizeit höre sie gern hin und wieder Koranrezitationen. Marcel Krass sei ihr vor dem Interview nicht bekannt gewesen, sein Stil gefalle ihr jedoch, weshalb sie ihn sich auch außerhalb der Versuchssituation angesehen hätte.

Anders als bei anderen Befragten, die dem Spektrum des orthodoxen Islam zugeordnet werden können, stimmt sie kaum einer der Krass'schen Thesen zu. Einzig 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 übrigen Thesen werden abgelehnt (wenn auch teilweise nachvollzogen) oder gar nicht erst erwähnt - entweder scheint ihr die Bedeutung der Thesen 3 und 4 (Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit sowie Islam und Staat müssen vereint sein) zu gering, um darüber zu sprechen, oder sie wurden von Merve kommentarlos zur Kenntnis genommen.

4.2.1 Zur Rezeption der Person Marcel Krass und des Gesamtvideos

Bei Merve zeigt sich bereits zu Beginn des Interviews, dass sie grundsätzlich den Überlegungen von Krass zur Religion zuzustimmen scheint - oder sie zumindest nicht komplett ablehnt. Die teilweise doch strengen Auslegungen des Islam, die Krass in seinem Video präsentiert, scheinen ihr nicht fremd oder zumindest nicht fremd genug, um sie in ihrem ersten Statement zu thematisieren. Unklar bleibt, ob ihre Einschätzung, dass Krass' Argumente stimmig seien ("kann man recherchieren"), auf ihr Vertrauen in ihn zurückzuführen ist - vermittelt durch sein souveränes Auftreten – oder ob sie diese Argumente bereits zuvor gehört und für sich bestätigt hat, bspw. im Moscheeunterricht oder von ihr nahestehenden Personen. Wie zuvor auch Kerem kommentiert sie Krass' Auftreten positiv und grenzt ihn in seiner Art von anderen "Moslems" ab. Anders als andere Muslim*innen, wie bspw. auch Ali (siehe Kap. 4.3), scheint Merve ihre Ingroup – zumindest bezogen auf ihr Auftreten bzw. ihr Verhalten - als eine

mehr oder weniger homogene Gruppe zu identifizieren. Deren Mitglieder zeichneten sich im Gegensatz zu Krass dadurch aus, dass "sie sich schnell in Rage reden oder lauter werden oder [...] aggressiver werden". Sie berichtet, dass sie selbst des Öfteren mit diesem Vorurteil zu kämpfen habe:

"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. Ich meine, es hat ja gewissermaßen schon Hand und Fuß, ne?"

Dieses Verhalten sei also typisch für ihre Ingroup und etwas, das sich "Muslime" insgesamt abgewöhnen müssten. Interessant wäre es hier, noch mehr über die subjektiven Zugehörigkeitsmerkmale von Merves Ingroup der Muslim*innen zu erfahren, die für sie eng mit dem Merkmal "Migrationshintergrund" verknüpft scheinen. Die Menschen ihrer Ingroup scheinen stets Muslim*innen und Menschen mit Migrationshintergrund zu sein. Dabei wurde in der Nachfrage der Interviewer*innen Merves vorangegangene Formulierung "Muslime" aufgegriffen; es lässt sich schlussfolgern, dass sie Muslim*innen und Menschen mit Migrationshintergrund – zumindest hier – synonym versteht.

In diesem Gesprächsabschnitt wird deutlich, dass Merve einerseits sichtlich unzufrieden mit der medialen Repräsentation von Muslim*innen mit Migrationshintergrund in Deutschland ist, sich aber andererseits bewusst ist, dass sie dieses Bild kaum kritisieren kann, wenn sich ihr muslimisches Umfeld scheinbar genau diesen Stereotypen entsprechend verhält. Von diesem Umfeld will sie sich abgrenzen, indem sie klarstellt, dass sie sich nicht nur selbst anders verhalte, sondern auch Menschen ihrer Ingroup zu Verhaltensänderungen auffordere. Vielleicht versteckt sich hier sogar eine Zustimmung zu Krass' Argumentation, dass man Muslim*innen immer erkennen könne, egal, wo auf der Welt man sich aufhalte. Dabei

ist für sie dieses Erkennen aufgrund ihrer Kultur bzw. ihres Verhaltens möglich; Krass zielt vermutlich aber eher auf die religiös-muslimische Lebensweise ab.

In ihrem positiven Urteil zu Krass' Auftreten geht sie noch einen Schritt weiter als Kerem, indem sie sagt, dass Krass' sachliche Präsentationsweise motiviere, mehr über "gewisse Dinge oder Geschehnisse, die auf der Welt äh passieren", in Erfahrung zu bringen. Auf Nachfrage präzisiert sie diese "Geschehnisse":

"Der Arabische Frühling jetzt zum Beispiel seit 2011. Ähm auch Islamischer Staat als ... Problem, sag ich jetzt mal oder Brennpunkt, womit ja quasi jeder was zu tun hatte. Ähm ... kann man auch ganz gut so vielleicht auf die Flüchtlings... krise nenne ich's jetzt ... nenne ich es jetzt mal so reflektieren oder überlegen, warum, weshalb, was passiert mit [ihnen] ... [...] Dass man vielleicht nicht so total pauschal über alle redet, sondern wirklich versucht zu differenzieren: Was passiert hier gerade, was ist in der Vergangenheit passiert, wieso sind wir überhaupt an diesem Punkt? Wie kann es dazu kommen, dass wir im 21 Jahrhundert an so 'nem Punkt sind?"

Interessant ist hier, dass Merve 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 sie hier nicht – wie bei einigen anderen Befragten – direkt infolge von Krass' Aussagen bezüglich der Gründung eines islamischen Staates erfolgt.

Im weiteren Gesprächsverlauf verknüpft Merve die Lage Geflüchteter, die aufgrund der Situation in ihren Herkunftsländern nach Deutschland kommen, mit der Erzählung von Krass zu "No Justice, No Peace". Sein Eingangsbeispiel bleibt ihr – wie vielen anderen Befragten auch – positiv in Erinnerung. Ihr geht es dabei 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. Ihnen könne aufgrund ihrer Herkunft nicht pauschal eine böse Absicht unterstellt werden, da

man nicht wisse, ob sie überhaupt hier sein wollten, hätten sie die Wahl. Neben ihrer eigenen Einordnung der Krass'schen Argumente macht sie hier ihre Ablehnung einer restriktiven Asylpolitik deutlich und kritisiert einen negativen sowie von geringem Mitgefühl zeugenden Diskurs über Geflüchtete – ihr eigenes Beispiel für gegenwärtige, kritikwürdige Ungerechtigkeiten.

Krass' Argumentationsweise rege sie zum Nachdenken an und wird von ihr gelobt, da er seine Zuhörer*innen (und auch sie selbst) dazu bringe, Handlungen und Beweggründe anderer zu hinterfragen. Darin erkennt sie eine Parallele zwischen sich und Krass, was eine Identifikation mit ihm auch jenseits der gemeinsamen Religion ermöglicht. Generell scheint sie aber eher ihre Idealvorstellung davon, wie Muslim*innen sich gegenüber Nicht-Muslim*innen zu verhalten hätten, um nicht negativ aufzufallen, auf Krass zu projizieren. Deswegen findet sie mehr Parallelen zwischen Krass' Argumentation und ihren eigenen Vorstellungen, als sie tatsächlich gegeben zu sein scheinen. Zudem ließe sich argumentieren, dass es demnach in ihrem Bedeutungssystem zentraler ist, mitfühlend zu sein und Verständnis für andere zu haben, 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 gar nicht konsequent praktizierenden Muslim*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

Vergleichsweise spät und erst nachdem den Befragten Ausschnitt 1 vorgespielt worden ist, wendet sich das Gespräch direkt einer der Krass'schen Thesen zu: Der Mensch könne Ungerechtigkeit nicht auf Dauer ertragen.

Merve widerspricht Krass nicht nur, sondern verwirft dessen Argumentation letztendlich als insgesamt fehlerhaft, da sein Eingangsbeispiel

des diskriminierten Rodney King sich nicht auf das Ertragen von Ungerechtigkeit allgemein beziehe, sondern eher ein Beleg für das mangelhafte Rechtssystem der USA sei. Hier stelle sich die Frage, warum die Polizisten freigesprochen worden seien, auf der Basis des Urteils einer Jury, die keinerlei juristische Ausbildung habe. 119 An dieser Stelle zeigen sich zudem Parallelen zu der zuvor von Merve formulierten Abwertung ihrer Ingroup: Durch die eskalierten Demonstrationen, die auf die Freisprüche der Polizisten gefolgt waren, 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.

Auch Kerem versucht sich in die Protestierenden hineinzuversetzen, kommt aber zu einem milderen Urteil als Merve. Was geschehen ist und welche Folgen daraus resultierten, sei zwar schlimm, insgesamt könne er jedoch nachvollziehen, warum die Protestierenden so reagierten. Er unterstellt ihnen nicht das Ziel, "Schaden mit Schaden quasi auszugleichen"; die Lage habe sich so entwickelt, weil die Menschen emotional in die Geschehnisse involviert gewesen seien. Aus einem heutigen, rational-distanzierten Standpunkt rückblickend eine vernünftigere Reaktion der Beteiligten zu wünschen, sei leicht. Er selbst habe bei Krass' Ausführungen Empörung und etwas Trauer gespürt, geht jedoch – wie auch Merve – sonst kaum auf eigene Gefühle ein.

Um bei dem Thema (Un-)Gerechtigkeit zu bleiben, wird den Interviewpartner*innen der zweite Videoausschnitt vorgeführt. Darauf folgt Merves einzige direkte Zustimmung zu einer der Krass'schen Thesen:

"Ähm ... Also eigentlich kann ich dem ... äh dieser Aussage äh relativ gut zustimmen, würde ich jetzt mal so sagen. Weil äh wie er jetzt im Video die Zustände beschreibt, sei es Kälte oder Wärme oder auch Kriegszustände, sind Sachen, die irgendwann vorbeigehen werden.

Hier wird deutlich, dass Merve das deutsche Rechtssystem, das vorwiegend auf Berufsrichter*innen setzt, dem Rechtssystem der USA für überlegen hält.

Also ... oder man hofft darauf, dass sie vorbeigehen werden, ohne dass man Einfluss darauf hat."

Um diese Zustimmung zu unterstreichen, zieht Merve eigene Beispiele heran,¹²⁰ die jedoch Ungerechtigkeiten im Alltag thematisieren und nicht wie in Krass' Ausführungen Ungerechtigkeiten auf gesellschaftlicher Ebene.

Auch äußert sie Zweifel an Krass' erster These, der zufolge der Mensch keine Gerechtigkeit stiften könne; denn im Gegensatz zu ihm spricht Merve eindeutig davon, dass man in der Lage sei, Einfluss auf Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft und im familiären Umfeld zu nehmen, dass man durchaus "selber etwas in der Hand" habe. 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.

Um herauszufinden, was die Befragten von Krass' These halten, Gerechtigkeit könne nur von Gott kommen, wird ihnen der dritte Ausschnitt vorgespielt. Darauf reagiert Kerem zuerst: Er wirft Krass vor, mit seinen Worten, dass nur von Gott Gerechtigkeit kommen könne, die Menschheit anzugreifen. Zwar gebe es auch von Menschen gemachte Ungerechtigkeit; grundsätzlich sei der Mensch seiner Meinung nach jedoch in der Lage, Macht gerecht auszuüben und so zum Beispiel "Frieden zu stiften". Dem stimmt Merve zu:

"Ich denke auch, dass die Aussage zu pauschal gegriffen ist. 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. Ähm und dass man das Ganze nur dem äh Schöpfer überlässt, denke ich, ist auch nicht richtig. Oder dass man es nur dem Schöpfer überlassen sollte. Sondern ich bin eher der Meinung, dass man als Mensch, egal ob man in einer Machtposition ist oder nicht, selber permanent dazu darauf agieren sollte, Gerech-

120 So erläutert sie, wie schlecht sie mit der Ungerechtigkeit umgehen könne, dass manche ihrer Kommiliton*innen bessere Noten bekämen, obwohl sie deutlich weniger lernen würden. Das sei ein paar Mal "gut [zu] verkraften", aber nicht über Jahre hinweg.

tigkeit, sei es im Umfeld oder auch in höheren oder unteren Ebenen, quasi zu stiften. [...] Also ich glaube auch nicht, dass das so jetzt äh von der Religion gewollt ist, dass man's einfach nur dem Schöpfer überlässt, weil wir dazu eigentlich aufgefordert werden, etwas zu tun. Und ähm die Welt funktioniert auch nur, wenn Menschen permanent sich irgendwie weiterentwickeln oder wirklich versuchen, etwas zu bewirken. Weil würde jeder einfach jetzt nur sitzen und irgendwas machen, was nur ihn selber weiterbringt, wo wären wir denn dann?"

Dieser Abschnitt verrät viel über die Ansichten der Interviewpartner*innen. Einerseits macht Merve ihre differierende Meinung zu Krass' These deutlich, dass der Mensch keine Gerechtigkeit stiften könne, sondern diese von Gott kommen müsse. Dem widerspricht sie: Es sei - ganz im Gegenteil - Aufgabe des Menschen, zur Entwicklung einer gerechteren Gesellschaft beizutragen. Sie räumt jedoch ein, dass Machtmissbrauch keine Seltenheit sei. Merve geht somit noch weiter und sagt, dass sich hier Krass' Religionsverständnis und ihre eigene Auffassung unterschieden, da sie ihre Religion so verstehe, dass sie von ihr sogar dazu angehalten sei, sich in Gerechtigkeit und einem gerechten Lebensstil zu üben. Gemeinsam seien die Menschen dadurch in der Lage, für Fortschritt zu sorgen.

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

Die ersten Äußerungen in Reaktion auf Ausschnitt 4 zur fünften These von Krass kommen von Kerem. Er stimme Krass insofern zu, als es menschlich sei, sich für seine Ideale zu engagieren, unabhängig davon, ob diese nun den individuellen oder gesellschaftlichen Bereich betreffen. Jedoch komme es auf die Mittel an, wie dieser angestrebte Zustand erreicht werden solle – aber auch das habe Krass seiner Meinung nach ausreichend betont. Eine eindeutige Ablehnung gewaltsamer Mittel spricht Kerem indes nicht aus.

Auch Merve scheint Krass' These, dass alle Muslim*innen nach einem gemeinsamen Staat streben, grundsätzlich nachvollziehen zu können und potenziell auch in Ansätzen zu unterstüt-

zen, obwohl sie betont, dass das kein Alleinstellungsmerkmal von Muslim*innen sei.

So erwähnt sie in Reaktion auf den Videoausschnitt - ohne selbst dazu Stellung zu nehmen – die Bestrebungen von Katalan*innen und Kurd*innen nach nationaler Unabhängigkeit.121 Das Streben danach sei jedoch bedingt durch die Aufteilung der Welt in Staaten und folglich nichts den Menschen oder einer Religion Intrinsisches, sondern durch Sozialisation bedingt. Menschen strebten nach einer übergeordneten Sicherheit und für manche komme diese Ordnung von einem höheren Wesen, für andere sei sie hingegen vom Menschen gemacht. Letzterem scheint sie nicht abgeneigt, trotz mancher (zu Beginn erwähnter) Schwierigkeiten im Ausleben ihres Glaubens hierzulande. Ihre Argumentationsweise lässt darauf schließen, dass eine säkulare Ordnung für sie nicht im Widerspruch zu ihrer religiösen Lebensweise steht - im Unterschied zu manch anderen orthodoxen Muslim*innen.

Den von Krass beiläufig genannten und von Kerem zuvor nicht weiter kommentierten Einsatz von Gewalt zur Erreichung der eigenen Ziele – für Krass die Errichtung eines muslimischen Staates – verurteilt sie, da dies zwar vielleicht für den Moment bzw. in der Situation nachvollziehbar erscheinen möge, auf Dauer jedoch keine Lösung sei, die zu Gerechtigkeit führe.¹²²

4.2.4 Multikulturalität vs. Abschottung

Merves Antwort auf die direkte Nachfrage durch die Interviewer*innen, ob ein solcher muslimischer Staat denn erstrebenswert sei, fällt negativ aus:

- 121 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 zuwiderliefe.
- "Die Frage ist: Wohin führt das? Also auf Dauer. Würde es dann immer so gehen? Würde man dann weltweit sagen: "Okay, das ist jetzt äh das Ultimatum, das beste Mittel, womit wir an unsere Ziele und Zwecke kommen'? Das denke ich nicht."

"Ich finde es eigentlich viel schöner, wenn man einmal quer durch den Globus verteilt ist, sodass der interkulturelle Austausch einfach da ist. Also ich finde es immer wieder interessant, sich mit Menschen zu unterhalten, die gar keiner Religion zugehörig sind oder einer anderen Religion zugehörig sind, weil so ähm wird der Dialog einfach gefördert. Oder auch die Toleranz oder äh das Verständnis."

Multikulturalität ist in ihrem Verständnis also wünschenswert – etwas, das sie sich mehr wünscht als einen homogenen Staat, in dem sie ihre Religion ohne Hindernisse ausleben könnte. Selbst das Zusammenleben mit areligiösen Menschen ist für sie nichts Negatives, sondern wird von ihr im Gegenteil als eine Bereicherung empfunden, die reziproke Lernprozesse anrege. Zwar sei es auch menschlich, dass man sich in seiner eigenen Ingroup wohlfühle - "man sucht immer Leute, die einem ähnlich sind" -, doch reiche das nicht aus. Sie ist nicht nur persönlich gegen ein Leben in einem islamischen Staat, sondern bringt Argumente gegen eine solche Staatsgründung an sich hervor, da sie negative Konsequenzen für die (welt-)gesellschaftliche Entwicklung hätte. Sie selbst lebe diese proklamierte Multikulturalität tagtäglich und habe viele Freund*innen mit verschiedenen kulturellen Hintergründen.

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 akzentfrei Deutsch spricht, ist sie in ihrer Erfahrung nicht "wirklich deutsch". Ihr türkisches Elternhaus und die dort gelebte andere Kultur halte sie davon ab. Möglicherweise trägt aber auch die Zuschreibung "Ausländerin" durch die deutschstämmige Mehrheit maßgeblich dazu bei, dass sie sich nicht völlig als Deutsche fühlen kann. Trotz ihrer Bemühungen um kulturelle und gesellschaftliche Durchmischung gebe es also eine Trennlinie zwischen ihr und ihren deutschstämmigen Freund*innen, die zwar durch Austausch überbrückt werden könne, jedoch nicht ganz verschwinde. Diese Differenzüberbrückung basiere jedoch auf Toleranz; fehle es an Toleranz, könne auch kein Miteinander entstehen, das jedoch für jede Gesellschaft wichtig sei.

Anders als andere Muslim*innen, wie bspw. auch Ali (siehe Kap. 4.3), scheint Merve zudem ihre religiöse Gruppe sehr wohl als homogen wahrzunehmen. Eine Staatsgründung wird von ihr folglich nicht abgelehnt, weil es aufgrund diverser Meinungsverschiedenheiten zu Konflikten kommen könnte, sondern weil diese zur Abschottung einer homogenen Bevölkerungsgruppe gegenüber einer anderen verleite. Diese "Verkapselung" - wie sie es nennt -, auf die sie am Ende des Interviewabschnittes zu Krass noch einmal zurückkommt. habe sie innerhalb der letzten Jahre verstärkt wahrgenommen, katalysiert durch die Medienberichterstattung über Muslim*innen und Menschen mit Migrationshintergrund; parallel dazu spürt sie eine Hilflosigkeit, dem nicht wirklich etwas entgegensetzen zu können. Diese Rückschritte seien keine neuartige Entwicklung:

"Also ich kenne das eher so aus Erzählungen [...], dass die [ihre eingewanderten Verwandten] es gar nicht so einfach hatten. [...] Also dieses Klischeedenken nimmt wieder an Oberhand. Und das finde ich einfach nur schade, weil viele sich hier auch gut angepasst haben, gut eingelebt haben. Ähm ja, genau. Also ich hoffe, dass sich das bessert"

Dieses Thema scheint ihr wichtig genug, um es als ihre Schlussbemerkung zum Interviewabschnitt zu Krass zu wählen. Sie schildert die Abgrenzung als ein primär von der deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft ausgehendes Phänomen und somit als potenziell diskriminierend.

4.2.5 Fazit

Insgesamt lässt sich das Bild einer orthodoxen und zugleich welt- bzw. kulturoffenen Muslimin zeichnen. Ihre Religion spielt in ihrem Leben eine zentrale Rolle, Merve legt aber gleichzeitig viel Wert auf Offenheit gegenüber Andersdenkenden und -gläubigen. Der Islam ist für sie als deutsche Muslimin kein automatisches Abgrenzungsmerkmal, sondern eine Ergänzung zu 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; Merve stimmt Krass zwar zu, dass Gerechtigkeit ein wichtiges Gut für den Menschen sei, ohne das 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 Religionsauffassung 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 Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat

Nachdem die beiden Interviewten das komplette Video gesehen haben, bemerkt Ali zunächst, dass Krass stark pauschalisiere und vereinfache.

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 dem Islam erwachsenden 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.

Zu einem späteren Zeitpunkt wird das Interview durch das Zeigen des vierten Ausschnitts erneut auf das Thema gelenkt. Melanie wendet nun ein, man solle auf der Grundlage einer Religion keinen Staat gründen, woraufhin Ali erwidert, dass das ja in der Vergangenheit bereits geschehen sei, etwa bei den Jüd*innen. Den Vergleich fände er allerdings nicht passend, da Muslim*innen "durchaus Staaten haben, in denen sie leben" könnten. Außerdem verständen die Jüd*innen sich nicht bloß als "Religionsgruppe", sondern als "Vertrauensgemeinschaft" - was für die Muslim*innen seines Ermessens nicht zutreffe. Auch Krass' Behauptung, Muslim*innen hätten in der Vergangenheit immer wieder den Versuch einer Staatsgründung unternommen, weist er zurück. Zwar habe es Bewegungen gegeben, doch seien diese "gegen den äh verhassten Westen gerichtet" gewesen; und "da war der Wunsch auch nicht nach 'nem islamischen Staat, sondern vielmehr nach der äh Verbreitung des Islams". Insgesamt könne er Krass' These "einfach nicht unterstützen" und zieht folglich - im Gegensatz zu Krass und bspw. auch zu Murat (siehe Kap. 4.1) - keine politischen Konsequenzen aus seiner Religionszugehörigkeit.

4.3.2 Zur Rezeption der Thesen Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit sowie Islam und Staat müssen vereint sein

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 Ali moralisch ab, bezeichnet Krass' Vorgehen sogar als "makaber". Außerdem zweifelt er 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."

Schon diese Aussage weist auf eine säkulare Haltung hin: Als Angehöriger einer religiösen Minderheit in Deutschland könnte er durchaus davon profitiert haben, dass Religion und Staat grundsätzlich getrennt sind. Überdies lässt sich hier bereits eine nicht-orthodoxe Haltung vermuten. Es erscheint plausibel, dass Ali auch die Geltung religiöser Gebote nicht gänzlich anerkennt und sie deshalb zugleich nicht in staatliches Recht umgesetzt wissen will. Für diese Deutung spricht auch Alis offene Ablehnung der Scharia. Krass "verharmlose" sie, was impliziert, dass sie seiner Auffassung nach keineswegs harmlos ist. Ein konkreter Grund für ihre Ablehnung wird jedoch nicht genannt. Auffällig ist auch, dass Ali nicht einzelne Punkte der Scharia kritisiert (etwa die Körperstrafen), sondern sie in Gänze abzulehnen scheint. Ob diese Einschätzung auf fundierten Überlegungen beruht oder schlicht auf mangelndem Wissen über die Scharia, bleibt an dieser Stelle unklar. Dennoch ist dies als eindeutiger Hinweis für eine nicht-orthodoxe Haltung zu sehen.

In diesem Abschnitt wird 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 seine (religiösen) Argumente für ihn, Ali, nicht gelten. Er selbst identifiziert gleich zu Beginn die differierenden Religionsauffassungen als Ursprung der Meinungsverschiedenheiten. Krass und dessen Argumentation bringt Ali außerdem noch in Verbindung mit dem Islamischen Staat (IS). Hier ist zunächst unklar, ob dies aufgrund der ähnlichen Semantik (Krass spricht im Video von der Gründung eines islamischen Staates) oder aufgrund der unterstellten ideologischen Nähe geschieht. Im weiteren Verlauf des Interviews erklärt Ali dann, 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.

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

Als Reaktion auf Ausschnitt 2 sagt Melanie, dass auch sie Ungerechtigkeit "ganz schlimm" finde, Krass' Argumentation sie aber nicht überzeuge – denn "was ist bitte [...] an Armut gerecht"? Diesem Einwand schließt sich Ali an und weist Krass' Argument, genau wie dessen auf die Emotionen seiner Zuhörer abzielenden Eingangserzählung, lediglich einen funktionalen Gehalt zu – ihm gehe es darum, "diesen Gerechtigkeitswillen [zu] stärken [und] zu verbreiten".

Im Anschluss wird Ausschnitt 3 vorgestellt, woraufhin Ali, wenn auch zögerlich, Krass den Punkt zugesteht, dass "Menschen ähm ... ja, dass Menschen gerne ihre Macht missbrauchen", also nicht unbedingt gerecht seien. Unmittelbar danach stellt er jedoch klar, dass er deshalb nicht Krass' Schlussfolgerungen teile (Gerechtigkeit könne nur von Gott kommen und allein die Scharia sei das Mittel zur Gerechtigkeit). Viel-

mehr erwachse 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 scheint der Islam für ihn keinen Monopolanspruch auf Werturteile zu haben. Seiner Meinung nach sei es zusätzlich geboten, sich "nach links und rechts" umzuschauen; religiöse Gebote gelten also für ihn 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. An dieser Stelle lässt sich außerdem bereits vermuten, dass der Wille Gottes, dem Menschen seinen eigenen Verstand zu lassen, für Ali bedeutender ist als andere von Gott erlassene Gebote. Mit diesem theologischen Argument bringt Ali sein klares Selbstbekenntnis ("ich bin gläubiger Moslem") mit seinen die Verbindlichkeit religiöser Gebote relativierenden Überzeugungen in Einklang.

Im Anschluss an diese Aussage folgt ein längeres Gespräch zwischen Ali und Melanie, in welchem Ali seine Sicht auf die Religion darlegt. Dabei werden verschiedene Thesen berührt, die zur Strukturierung ausgewiesen sind.

4.3.4 Zur Rezeption der These Islam und Staat müssen vereint sein (2. Teil)

Auf Nachfrage erläutert Melanie, dass sie es "schwierig" finde, ein Rechtssystem auf dem Fundament einer Religion aufzubauen. Ali widerspricht ihr im Hinblick auf die entscheidende Rolle der Religion im Entstehungsprozess von Recht. Denn Religion und Gesetz seien "ja immer schon Hand in Hand gegangen".

Die Religion sei auch der "Urstein" von Gesetz und Gerechtigkeit (gewesen). Daraus schließt er jedoch nicht, dass das für den heutigen Kontext noch immer gelte: Ali setzt Krass entgegen, dass sich eine Religion "schon modernisieren kann", ohne dadurch aufzuhören, sie selbst zu sein. Diese Position begründet er mit dem Wandel des jeweiligen "Zeitgeists" - wobei kein Bestandteil der Religion von der geforderten Modernisierung ausgenommen wird. Aus dieser Perspektive wird auch Alis eindeutige Haltung gegenüber den ursprünglichen religiösen Vorschriften und Geboten verständlich: "dass man das auf heute überträgt, das kann man nicht machen". Diese unmissverständliche Relativierung des Geltungsanspruches der Gebote und Vorschriften in ihrer wortwörtlichen Form steht einer von Krass gewünschten Vereinigung von Staat und Islam unversöhnlich gegenüber. Ganz im Gegenteil ist angesichts seiner Skepsis gegenüber der gesetzlichen Durchsetzung religiöser Gebote (siehe Kap. 4.3.2) davon auszugehen, dass er jede Form starrer Bindung zwischen Religion und Staat ablehnt.

Auffällig ist ferner, dass Ali stets zuerst im Präsens spricht und dann die Vergangenheitsform mit einem "oder" hinterherschiebt. Das könnte als eigene Korrektur verstanden werden und entweder in sozialer Erwünschtheit begründet liegen oder aber als Unsicherheit hinsichtlich der heutigen Rolle von Religionen verstanden werden – wobei auch Ali nicht genau zu wissen scheint, welche Meinung er dazu hat.

4.3.5 Zur Rezeption der These Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit (2. Teil)

Melanie wendet anschließend ein, sie zweifle an der Existenz eines Gottes und könne sich folglich auch nicht mit einem Staat abfinden, dessen letztbegründende Instanz eine vermeintliche Gottheit sei. Ali stimmt diesem Einwand zu und stellt klar, dass es sich bei seiner vorherigen Erläuterung um eine historische handelt. "[D]ass heutzutage das nicht mehr so anwendbar ist", liege für ihn auf der Hand – ein weiterer Beleg für sein nicht-orthodoxes Denken.

Schließlich betrachtet Ali auch die Scharia aus historisch-funktionaler Perspektive: Für den da-

maligen 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 "natürlich falsch", da sie "nicht mehr in 'nem Verhältnis" stände und "brutal" sei. Hier bestätigt sich zum einen die vorherige Vermutung, dass im Falle eines Konflikts von Gottes Gebot und dem eigenen Verstand Letzterer für Ali ausschlaggebend sein sollte. Zum anderen räumt Ali ein, sich "nicht so gut" mit der "Islamologie … also der historischen ähm Auseinandersetzung mit dem Islam" auszukennen.

4.3.6 Zur Rezeption der These Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften (2. Teil)

Die Interviewer*innen fragen nach, wie Ali zu der These stehe, der Mensch könne keine Gerechtigkeit stiften. Auf der einen Seite stimmt Ali Krass zu, dass der Mensch nicht "von Natur aus" gerecht sei; vielmehr werde er 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 entfernen können. Den Prozess der Zivilisierung, der in der Frühzeit durch sich wandelnde religiöse Lehren erfolgt sei, stellt er sich wie folgt vor: Es sei so, dass

"die Kultur sich erst mal weiterentwickeln muss, dass die Leute erstmal gewisse Umgangsformen miteinander lernen müssen et cetera und dass man ähm ähm weiß, dass wenn man etwas tut, eine Bestrafung ja dementsprechend folgt und dieses Bestrafungssystem hat sich ja der Mensch von Mal zu Mal weiter ausgedacht und von Mal zu Mal ähm ja, wie sagt man, an die Umgebung angepasst und an den Zeitgeist angepasst".

Dass "die Kultur sich erst mal weiterentwickeln" müsse, impliziert hier einen Fortschrittsglauben, der auch Ausgangspunkt der Forderung nach Modernisierung der Religion ist. Eine starre Religion

scheint für Ali gesellschaftlichen Stillstand zu bedeuten, der eine gesellschaftliche Weiterentwicklung verhindere. Das ist ein Szenario, das von ihm ausdrücklich nicht gewünscht wird. Vor diesem Hintergrund könnte auch sein Wechsel vom Präsens ("deswegen meine ich ja, dass die Religion ganz gut ist") zur Vergangenheitsform ("oder war") zu verstehen sein: Die Religion, die damals gut und förderlich gewesen sei, sei dies in ihrer starren, ursprünglichen Form heute nicht mehr. Auffällig ist, dass Alis Sicht auf die Religion bislang rein funktional ist; er analysiert lediglich ihre Auswirkungen, auch bemisst er sie ausschließlich an ihrem gesellschaftlichen Mehrwert. Der Grund, weshalb Religion für ihn gut (gewesen) ist, ist also nicht ihr göttlicher Ursprung, sondern ihr sozialer Nutzen.

Interessanterweise spricht Ali hier auch von der Weiterentwicklung des Strafsystems durch den Menschen. Der Mensch ist also nicht bloß passiver Empfänger göttlicher Normen und Gesetze, sondern gestaltet diese vielmehr eigenständig um. Alis spätere Ausführungen legen nahe, dass es sich dabei nicht bloß um Neuinterpretationen handelt: Die Menschen hätten zu den religiösen Regeln "immer wieder was zu[ge]dichte[t]", sie treten bei ihm somit explizit als verändernde Akteur*innen auf. Diese Aussage wirft die Frage auf, ob Ali überhaupt an die Authentizität der überlieferten heiligen Schriften glaubt oder ob auch diese seiner Sichtweise nach Umformungen durchlaufen haben. In jedem Fall relativiert eine solche Perspektive den absoluten Geltungsanspruch einer Religion kraft der Autorität des Wortes Gottes.

Ausdruck seiner nicht-orthodoxen Haltung ist darüber hinaus seine Positionierung bezüglich der Heirat von homosexuellen Menschen: Ihn störe es "nicht, wenn ein Mann einen anderen Mann heiratet"; vielmehr sei der Mentalitätswandel in dieser Hinsicht ein Beispiel dafür, dass sich Gesellschaften weiterentwickelten. So finde er es "lächerlich", dass die Eheschließung für homosexuelle Paare in Deutschland erst so spät erlaubt wurde; das zeige, dass "wir hier in einem konservativen Staat leben".

Melanie hakt nach: "aber dann hat ja so nach dieser Beschreibung … haben ja dann die Menschen die Gebote, die Regeln und diese Religion gemacht". Daraufhin unterbricht Ali sie und fährt fort: Andere Völker hätten "ja auch ihre Götter".

Die Verwendung des Plurals impliziert hier unterdessen eine funktionale Gleichsetzung verschiedener Religionen. Ali erhebt also keinen Anspruch auf Alleinstellung des Islam als vollendete, einzig wahre Religion.

Die Frage, ob die Menschen sich die Religion nicht selbst geschaffen hätten, scheint für Ali letztlich gar nicht relevant zu sein. Selbst wenn die 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 aber mithilfe einer abstrakten höheren Gewalt, so sei eine Unterordnung viel wahrscheinlicher. Außerdem habe der Mensch "immer versucht", Erklärungen für unbegreifliche Dinge zu suchen, und die habe man "schon immer in Gottheiten" gefunden.

An dieser Stelle wird noch einmal sehr deutlich, dass Alis Argumentation vom Menschen ausgeht. Dieser habe schon in der Frühzeit Bedürfnisse gehabt, etwa nach einem friedfertigen Zusammenleben in größeren Gruppen oder nach einer Erklärung für früher unverständliche Sachverhalte. Deswegen gebe es (die Vorstellung von) Gott. Eine solche Sichtweise trägt agnostische Züge. Scheinbar ist Ali selbst nicht von der Existenz eines Gottes überzeugt, geschweige denn davon, dass Gott der Urheber der heiligen Schriften gewesen ist. Auffällig ist hier außerdem Alis Wortwahl: Religiöse Regeln und Gebote bezeichnet er als "Konventionen", was noch einmal seiner Position hinsichtlich deren Wandelbarkeit Ausdruck verleiht. Außerdem wechselt er an dieser Stelle vollständig in die Vergangenheitsform - dieses Kapitel der Geschichte scheint für ihn abgeschlossen zu sein.

Im Anschluss vergleicht er "Götter" mit Hobbes' Leviathan; das Prinzip, dass "man quasi seine eigenen Rechte aufgibt und das einer übergeordneten Macht gibt", sei dasselbe. Diese Aussage legt nahe, dass die Funktion, welche die Religion seines Erachtens erfüllt hat, nicht zwingend nur von Religion(en) erfüllt werden könne, sondern auch von einer weltlichen Instanz. An dieser Stelle stellt sich die Frage, wozu die Religion heutzutage gemäß Alis funktionaler Argumentation noch

benötigt wird. Da komme 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 "Moslem" anerkennen würden, weil er "die und die Punkte" des Koran nicht befolgen oder nachvollziehen könne – darum geht es ihm in der Begründung seines Glaubens aber auch gar nicht. An dieser Stelle wird noch einmal sehr deutlich, wie Ali den Islam versteht und dass sein Religionsverständnis nicht-orthodox ist.

Interessant ist auch, dass Ali hier – womöglich weil er mit der funktionalen Argumentation an eine Grenze gestoßen ist – beginnt, die 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.

4.3.7 Fazit

Insgesamt blickt Ali analytisch-agnostisch auf Religionen. Anhaltspunkte für ein nicht-orthodoxes Religionsverständnis gibt es bei ihm viele: 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; die allgemeine Forderung nach Modernisierung; die aktive Rolle, welche die Menschen seiner Meinung nach in Bezug auf die Überlieferung religiöser Schriften spielen (etwas "[hin-]zudichten"); die uneingeschränkte Gleichsetzung des Glaubens an andere Gottheiten mit dem Monotheismus bzw. der eigenen Religion des Islam; und zu guter Letzt das Vokabular ("Konventionen" als Bezeichnung für religiöse Vorschriften).

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 die Prämissen – etwa, dass Gott Urheber der Religion sei, die Regeln und Gebote daher unbedingt gerecht seien und diese nicht modernisiert werden könnten – massiv in Zweifel zieht, ist es nur logisch, dass er auch Krass' politische Implikationen

nicht teilt. Die These Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat lehnt er aus persönlichen Erfahrungen ab. Bezüglich einer Vereinigung von Islam und Staat ist er ebenfalls kritisch. Zwar betont er den historischen Einfluss der Religion bei der Entstehung von Recht, kann sich aber eine Übertragung der damaligen, nun als nicht mehr zeitgemäß erachteten Regeln und Gebote auf die heutige Zeit nicht vorstellen. Modernisierung ist sodann für ihn der zentrale Punkt und wird als integraler Bestandteil von Religion gesehen – nur so habe sich die Gesellschaft entfalten können.

Folglich lehnt Ali auch die Scharia als Mittel zur Gerechtigkeit ab, sie sei "veraltet" und "brutal" - wobei er selbst anmerkt, sich nicht im Detail mit ihr auszukennen. Seine weiteren Ausführungen legen jedoch nahe, dass die Kenntnis konkreter religiöser Regeln für seine Art des Glaubens ohnehin nicht von großer Bedeutung ist, da sie für Ali keinen grundsätzlichen Geltungsanspruch entfalten. Zur These Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften fällt seine Antwort differenziert aus: Der Mensch sei zwar nicht per se gerecht, sondern ein "Egoist" oder ein "Tier"; unter günstigen Umständen könne er aber so sozialisiert werden, dass er Gerechtigkeit erlerne. Bei der Schaffung dieser Voraussetzungen habe die Religion eine ganz entscheidende Rolle gespielt. Sie wird im Grunde als gut und gerecht gesehen und habe die Entwicklung der Menschheit, insbesondere das Zusammenleben in größeren Zivilisationen, überhaupt erst ermöglicht. Eine Antwort auf die Frage, wozu Religion, wo sie diese Funktion erfüllt habe, auf gesellschaftlicher Ebene heute noch dient, bleibt aus. An dieser Stelle wird zum ersten Mal auf individueller Ebene argumentiert. Für Ali stifte Religion Sinn und erleichtere den Umgang mit dem Tod.

4.4 Das Fallbeispiel "Rafet": ein Muslim mit autoritären Tendenzen

In dieser Falldarstellung wird dargelegt, dass es Marcel Krass gelingt, mit seinen Thesen bei Muslim*innen, die autoritäre Tendenzen aufweisen, zumindest partielle Zustimmung hervorzurufen. Hierfür wird das Fallbeispiel von Rafet herangezogen. Bei ihm handelt es sich um einen muslimischen Mann, der um die zwanzig Jahre alt ist. Seine Großeltern sind aus der Türkei zugewandert. Er hat das Abitur, absolviert zurzeit ein Studium und übt keine Nebentätigkeit aus. Seine beiden Eltern sieht er als religiös an. Sich selbst und seine Erziehung schätzt er als "eher religiös"123 ein. Er interessiert sich lediglich ansatzweise für Politik und ist bisher nicht wahlberechtigt. Daher ist davon auszugehen, dass er nur die türkische Staatsbürgerschaft besitzt. Rafet gehört keiner Organisation oder Partei an. 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 Marcel Krass für ihn kein Unbekannter. Ebenfalls beim Interview anwesend ist Murat (siehe Kap. 4.1). Beiden Befragten wird zunächst das gesamte Video gezeigt; anschließend werden sukzessive als Wiederholung die Videoabschnitte 1 bis 3 vorgeführt.

Rafet lässt die Frage offen, ob er sich einen islamischen Staat wünscht, und erklärt vielmehr, weshalb eine solche Gründung sehr schwierig sei. Er ist von der These überzeugt, dass die Scharia das Mittel zur Gerechtigkeit sei. Allerdings bezieht sich seine Gerechtigkeitsdefinition hauptsächlich auf den Bereich der ausgleichenden Gerechtigkeit, und zwar vor allem auf angemessene Strafen zur Sühne von Straftaten. Dies erläutert er in mehreren Wortbeiträgen, auf die im Folgenden eingegangen wird. Zu Krass' These, dass der Mensch keine Gerechtigkeit stiften könne, äußert er sich nicht eindeutig, betont aber, dass ein Mensch (an der Spitze des Gemeinwesens) benötigt werde, um Gottes Gerechtigkeit umzusetzen.

4.4.1 Zur Rezeption der These Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat

Rafets erster Wortbeitrag (und der erste Wortbeitrag im Interview insgesamt) bezieht sich direkt auf die Frage nach dem Streben der Muslim*innen

123 Die Antwortmöglichkeit "eher religiös" war nur in Bezug auf die Frage nach der eigenen Religiosität und nach der Erziehung, die man genossen hat, gegeben, nicht aber in Bezug auf die Frage nach der Religiosität der Eltern.

weltweit nach einem gemeinsamen Staat. Zu Beginn versucht Rafet, das wiederzugeben, von dem er meint, es im Video von Marcel Krass gehört zu haben. Er erklärt, dass die von Krass angesprochenen Ungerechtigkeiten durch das "islamische Recht" verhindert würden - nämlich durch das Prinzip "Auge um Auge, Zahn um Zahn"124. Hier lässt er allerdings offen, ob er dem zustimmt. Allein durch die Erwähnung des Prinzips stellt er aber einen Aspekt in den Mittelpunkt, den Krass selbst gar nicht erwähnt. Krass ist vielmehr bemüht, darzulegen, dass das Strafrecht bloß einen kleinen Teil der Scharia ausmacht. Dass Rafet dieses Prinzip in den Mittelpunkt rückt, ist ein erster Hinweis darauf, dass die ausgleichende Gerechtigkeit für seine Definition von Gerechtigkeit und der Scharia von zentraler Bedeutung ist.

Die Frage, ob er selbst einen solchen Staat befürwortet oder ob alle Muslim*innen seiner Meinung nach wirklich nach so einem Staat streben würden, lässt er zunächst offen. Er fokussiert sich vielmehr darauf, ob ein solcher Staat in der Realität überhaupt existieren bzw. gegründet werden könnte. Das verneint er, indem er auf zwei für ihn entscheidende Hindernisse hinweist, und zwar die von ihm wahrgenommenen (vielen) religiösen Differenzen innerhalb des Islam und die politischen Interessenkonflikte zwischen muslimisch geprägten Ländern. Für Letzteres führt er das Beispiel der "Golfkrise" und die Differenzen zwischen Saudi-Arabien und dem Iran an.

Bei dem Begriff der "Golfkrise" wird allerdings nicht klar, was er damit meint. Möglicherweise meint er den gegenwärtigen Konflikt zwischen Katar und Saudi-Arabien, der häufig als Golfkrise bezeichnet wird.¹²⁵ Gemeint sein könnte aber auch einer der drei "Golfkriege" (zwischen Irak und Iran 1980 bis 1988, zwischen Irak und Ku-

¹²⁴ Dieses wird sowohl im Koran (5:45) als auch in der Bibel (2. Mose 21:24) erwähnt. Der Koran nennt zudem auch die Möglichkeit der Vergebung.

¹²⁵ Siehe bspw. Ramadan, Dunja: Golfkrise: Ein wenig Entspannung, in: Süddeutsche Zeitung, O6.04.2018, URL: https://www.sueddeutsche.de/politik/golfkrise-ein-wenig-entspannung-1.3934620?reduced-true [eingesehen am 10.03.2019].

wait¹²⁶ bzw. den USA 1990 bis 1991 oder zwischen dem Irak und den USA 2003). Da bei den letzten beiden Kriegen die USA eine maßgebliche Rolle spielten und den Kriegen keine rein innermuslimischen Konflikte zugrunde lagen, ist es eher unwahrscheinlich, dass Rafet hier diese Kriege meint. Entscheidend ist für ihn aber, dass zunächst sowohl die religiösen als auch die politischen Differenzen beigelegt werden müssten, bevor sich alle Muslim*innen in einem solchen Staat vereinen könnten.

Vor dem zweiten Wortbeitrag von Rafet macht Murat eine Reihe von Erläuterungen zur Staatsgründung (siehe Kap. 4.1.2). Daraufhin stellt Rafet in seinem zweiten Wortbeitrag die erste Assoziation zum sogenannten IS (der Terrororganisation "Islamischer Staat") her und spricht im zweiten Teil über die Darstellung der Scharia durch Marcel Krass:

"Es gab ja auch ähm einen sogenannten Islamischen Staat also in Syrien und Irak. Und das hat auch gezeigt, dass das gar nicht islamisch war, also was die da gemacht haben, war abseits dessen, was Islam eigentlich äh prägt ... also predigt. Und äh daher ist das schwierig, dass alle Muslime einen gemeinsamen Nenner überhaupt finden können. Und äh was er zur Scharia gesagt hat, da finde ich, dass er es schon gut erklärt hat, weil die Scharia ist nicht nur ein äh ... also ist nicht nur Strafrecht, sondern auch mehr umfasst. Also eine ganze Grundordnung des Islam. Äh, das finde ich, das hat er sehr gut ... äh erklärt."

Hier beschreibt Rafet, dass der IS nicht das gepredigt habe, was dem Islam seinem Verständnis nach entspreche, und nutzt dieses Beispiel als Stütze seiner vorangegangenen Argumentation, dass es zwischen den Muslimen "sehr unterschiedliche Ansichten" gebe, was die Religion angehe. Hieran wird deutlich, dass er sich ganz klar vom IS distanziert.

Rafet betont daraufhin, dass Marcel Krass die Scharia "schon gut erklärt" habe. Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass Krass' Darstellung mit seiner Interpretation der Scharia überein-

Der *Duden* bezeichnet die 1990 erfolgte
Besetzung Kuwaits durch den Irak als "Golfkrise";
siehe: Golfkrise, URL: https://www.duden.de/
rechtschreibung/Golfkrise [eingesehen am 10.03.2019].

stimmt und er sogar dessen Sicht als allgemeingültig versteht. Allerdings merkt Rafet nicht, dass sich sein Verständnis von Krass' Darstellung unterscheidet: dass er durch die Fokussierung auf den Aspekt der ausgleichenden Gerechtigkeit das Strafrecht in den Mittelpunkt rückt, das wiederum von Krass in der gekürzten Fassung überhaupt nicht thematisiert wird. Zu vermuten ist, dass Rafet die Darstellung der Scharia durch Marcel Krass als "Grundordnung des Islam" als Richtigstellung gegenüber dem einseitigen Scharia-Bild in der deutschen Öffentlichkeit sieht. Rafet scheint davon auszugehen, dass insbesondere der IS dafür gesorgt hat, dass mit der Scharia fast nur noch das harte islamische Strafrecht verknüpft wird. Dieser Fokus ist selbst ihm anscheinend zu eng, obwohl für ihn selbst das Strafrecht offenbar zentral ist.

Die Tatsache, dass Rafet anders als Krass nicht die ganzheitliche Ordnung der Scharia, sondern das Prinzip "Auge um Auge, Zahn um Zahn" und damit die aus der heute vorherrschenden Sicht brutalen Körperstrafen in den Mittelpunkt rückt, lässt zumindest der Tendenz nach eine gewisse Gewaltaffinität vermuten. Dieser Eindruck wird sich im späteren Verlauf des Interviews verdichten. Jedoch muss hier eingeschränkt werden, dass viele Menschen - insbesondere im Jugendalter mit dem Justizwesen vor allem die Strafgerichtsbarkeit assoziieren und der Ruf nach härteren Strafen (wenn auch nicht unbedingt Körperstrafen) nicht nur in der Gesamtbevölkerung, sondern bspw. gerade unter Studierenden der Rechtswissenschaften verbreitet ist.127

4.4.2 Zur Rezeption der These Die Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit

Kurz nach dem bereits analysierten Beitrag von Rafet wird von den Interviewer*innen die Frage gestellt, ob die beiden Interviewpartner im Generellen einen islamischen Staat befürworten wür-

127 Vgl. 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].

den. Während Murat dies bejaht, im Folgenden aber erläutert, dass ein solcher Staat nicht zwingend notwendig sei, um seine Religion ausleben zu können, beantwortet Rafet die Frage nicht.

Daraufhin wird von den Interviewer*innen die Frage gestellt, ob die Gerechtigkeit, die von Gott komme, den Menschen helfe und ob "das sehr sinnvoll ist, so wie der Islam das sieht"128. Rafet bejaht diese Frage und erklärt, im Islam gehe es um das Prinzip, "die gleiche Strafe zu finden, also unter anderem die Todesstrafe". Hier erklärt Rafet also die ausgleichende Gerechtigkeit nicht nur zum zentralen Aspekt der Scharia, sondern zu einem Kerngedanken des Islam als Ganzes. Bemerkenswert ist zudem, dass er die Todesstrafe in den Mittelpunkt rückt, die heute in Europa mehrheitlich als grausame Strafe abgelehnt und im Video selbst überhaupt nicht erwähnt wird. Sie sei bei "schweren Taten" sinnvoll, wie zum Beispiel bei "Vergewaltigung oder Kinderschändern".

Auffällig ist, dass Rafet bei Vergewaltigungen (gemeint wohl von Erwachsenen) und bei Kindesmissbrauch ("Kinderschändern") die Todesstrafe für angemessen hält, 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. Als Grund für die Strafe führt er auch nicht einen koranisch festgelegten Maßstab der Gerechtigkeit an. Vielmehr diene das Strafmaß in erster Linie der "Abschreckung" und in "zweiter Linie ähm sollte man auch die Familie, also die Familienangehörigen des Opfers, verstehen". Diese Formulierung ist ein weiterer Hinweis dafür, dass Rafet unter Gerechtigkeit und Scharia vor allem die ausgleichende Gerechtigkeit versteht. Auch die Betonung der "Abschreckung" weist auf autoritäre Tendenzen hin, die er am Ende seines Wortbeitrages nochmals bekräftigt, indem er sagt, dass für ihn keine andere Alternative akzeptabel sei.

Da Vergewaltigungen und Kindesmissbrauch keine Tötungsdelikte sind und die Verhängung der Todesstrafe in diesem Fall eben nicht dem

128 Hier ist anzumerken, dass die Formulierung von Interviewer 2 nicht direkt nach der These von Krass fragt, sondern, ob die Lehre des Islam von der Gerechtigkeit sinnvoll sei. Hier liegt für einen gläubigen Muslim die Bejahung der Frage nahe. koranischen Talionsprinzip¹²⁹ entspricht (tatsächlich ist Vergewaltigung als solche kein Thema im Koran), ist festzuhalten, dass Rafet hier ein eigenes, willkürliches Strafmaß festsetzt, anstatt sich auf Normen des Koran und der Sunna zu beziehen, wie dies bei einem orthodoxen Islamverständnis zu erwarten wäre. 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. Das lässt vermuten, dass er lediglich über ein rudimentäres Wissen über den Koran und die Sunna verfügt und daher im Gegensatz zu Murat auch keine orthodoxe Haltung vertreten kann. Seine Einstellung lässt sich somit eher durch eine autoritäre Tendenz erklären. Interessanterweise verwendet Rafet bei seiner Forderung nach der Todesstrafe für "Kinderschänder" eine Formulierung, die oftmals mit dem Neonazi-Milieu oder der NPD assoziiert wird. In jedem Fall ist unwahrscheinlich, dass er die Forderung aus islamischen Quellen rezipiert hat.

4.4.3 Zur Rezeption der These Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften

Nach diesem Beitrag schlagen die Interviewer*innen vor, Abschnitt 3 des Videos zu schauen, in dem Krass erläutert, dass Gerechtigkeit nur von Gott kommen könne. Rafet reagiert darauf als Erster:

"Ja, aber um diese Gerechtigkeit durchsetzen zu können, braucht man aber einen Gerechten, der das äh auch durchsetzen kann. Also wenn der äh zum Beispiel im Kalifat, wenn der Kalif jetzt … ein ungerechter Mensch ist, dann wird er auch keine Gerechtigkeit durchsetzen. Und äh solche Menschen gibt es meiner Meinung nach heutzutage sehr wenig bzw. kaum, denen man das äh anvertrauen könnte. Weil das ja auch viel Ma... viel mit Macht verbunden. (Interviewer*in: Mit …?): Mit Macht ist das ja äh verbun-

¹²⁹ Als Talionsprinzip wird der Grundsatz bezeichnet, dem zufolge Tat und Strafe einander entsprechen sollen.

den, wenn ... (Interviewer*in: Ja, klar.) ein Einziger jetzt darüber entscheidet."

Das kurze "Ja" zu Beginn von Rafets Wortbeitrag kann als Zustimmung zu Krass' These gewertet werden – auch wenn er seine Gedanken dazu nicht weiter ausführt. Allerdings weist Rafet darauf hin, dass es eines "Gerechten" bedürfe, "um diese Gerechtigkeit durchsetzen zu können", und betont damit gerade, dass es für die Umsetzung von Gottes Gerechtigkeit eines Menschen bedarf. Damit aber müsste er entweder einer der anderen Thesen von Krass widersprechen, der zufolge der Mensch keine Gerechtigkeit schaffen könne, oder aber zu dem Schluss kommen, dass es überhaupt keine Gerechtigkeit geben könne. Hiermit legt Rafet eine der zentralen Schwächen in Krass' Argumentation offen, auch wenn er das Problem nicht ausführt: 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 die Gewaltenteilung.130 Damit aber zeigt Krass keinen Weg auf, wie der stets unrecht handelnde Mensch konkret ein gerechtes, auf der Scharia basierendes System aufbauen könnte. Deshalb versucht Rafet hier, die fehlende Erklärung von Krass um seine eigene Vorstellung des "Gerechten", der zur Umsetzung nötig sei, zu ergänzen.

Rafet bedauert, dass es gegenwärtig nur "wenig[e]" Menschen gebe, die gerecht seien und denen zuzutrauen wäre, Gerechtigkeit auch politisch umzusetzen. Hier zeigt sich, dass Rafet von einem negativen Menschenbild ausgeht. Auch scheint er der Vorstellung zu unterliegen, dass es "heutzutage" weniger Menschen mit einem ausgeprägten Gerechtigkeitssinn gibt als früher und die Menschheit folglich Rückschritte gemacht hat.

Die Tatsache, dass er zur Etablierung von Gerechtigkeit nicht auf Gewaltenteilung und Pluralismus, sondern auf einen einzigen "Gerechten"

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, Ţāriq al: Baina "l-ǧāmía ad-dīnīya wa-'l-ǧāmía al-waṭanīya fi "l-fikr as-siyāsī, Kairo 1996, S. 44.

setzt – womit wohl ein einzelner Herrscher an der Spitze mit weitreichenden Kompetenzen gemeint ist –, ist ein Indiz für eine Präferenz autoritärer Herrschaftsmodelle.

Unmittelbar im Anschluss an diesen Abschnitt macht Murat zwei längere Ausführungen über die Scharia (siehe Kap. 4.1.3). Daraufhin ergänzt Rafet die Aussage von Murat, dass das Gesetz stets der Auslegung bedürfe, um den Hinweis, dass dies zudem durch die richtigen Leute zu erfolgen habe. Am Beispiel des IS könne man sehen, dass auch die "falsche(n) Leute" die Scharia anwenden könnten.

Diese Aussagen legen nahe, dass auch Rafet die Scharia im Prinzip für gerecht hält. Dieses Potenzial zur Gerechtigkeit könne aus seiner Sicht aber nur verwirklicht werden, wenn es "jemanden" gebe, der über ausreichend "Wissen" verfüge und einen "Gerechtigkeitssinn" habe. Auch hier fällt auf, dass Rafet, anders als Murat, die Anwendung der Scharia keinem kollektiven Gremium wie einem Gericht, sondern bevorzugt dem Verantwortungsbereich einer Einzelperson übertragen will. Hier wird erneut deutlich, dass Rafet eine Tendenz zu autoritären Strukturen aufweist.

4.4.4 Zur Rezeption der These Der Mensch kann nicht auf Gerechtigkeit verzichten

Im Anschluss wird Abschnitt 2 gezeigt, in welchem es um Krass' These geht, dass der Mensch auf Dauer keine Ungerechtigkeit ertragen könne.

Zunächst stimmt Rafet Marcel Krass zu, dass der Mensch keine Ungerechtigkeit ertragen könne. Sei man selbst von Ungerechtigkeit betroffen, wünsche man "die allerhöchste Strafe". Auffällig ist hier, dass Rafet bei Ungerechtigkeit sofort an Verbrechen denkt, die mit Strafen gesühnt werden sollten – gedanklich bewegt er sich also erneut ausschließlich im Bereich der ausgleichenden Gerechtigkeit.

Wenn bspw. einem "Familienangehörigen etwas passiert", wolle man "den Täter am besten foltern oder noch schlimmere Sachen antun", im Islam gebe es aber "die Todesstrafe dann dafür" – dies sei "nicht übertrieben" und "menschlich". Auffällig ist hier, dass Rafet davon ausgeht, dass jeder, der Opfer von Straftaten in der Familie hat, Gewaltfantasien entwickelt und dies auch nicht auf bestimmte Arten von Verbrechen - etwa schwere Gewaltdelikte – beschränkt. Auffällig ist auch, dass Rafet die Todesstrafe in Abgrenzung zu dem, was Angehörige sich eigentlich wünschen würden, als vergleichsweise "menschlich" einschätzt. Mit seiner Aussage, die Todesstrafe sei "nicht übertrieben", spielt er vielleicht darauf an, dass das im Koran verankerte Talionsprinzip wohl ursprünglich dazu dienen sollte, exzessive Blutfehden einzudämmen, bei denen Verbrechen durch Vergeltung geahndet wurden, die schlimmer als die Tat selbst waren. 131 Bedenkt man jedoch, dass heute nicht nur in der Europäischen Union, sondern auch in einem islamisch geprägten Land wie der Türkei die Todesstrafe abgeschafft ist, wird deutlich, dass Rafet sich deutlich härtere Strafen wünscht, als sie heute gemeinhin üblich sind. Auch übersieht er, dass das islamische Recht gerade nicht für alle schweren Straftaten die Todesstrafe durch den Staat vorsieht. Stattdessen räumt der Koran der Familie eines Mordopfers die Möglichkeit ein, den*die Täter*in selbst zu töten – aber auch die Option, dem*der Mörder*in zu verzeihen und sich mit einem Blutgeld (diya) zufriedenzugeben. 132

Rafet fährt fort, dass man auch, wenn "etwas geklaut wurde [...], mit aller Härte" bestrafen wolle. Der Mensch neige dazu, "das Maß" zu "überziehen" – deshalb gebe es "das Strafmaß Gottes im Koran". Hier wird, anders als beim Mord im Koran, tatsächlich ein Strafmaß festgelegt – die Amputation der Hand (Koran 5:38).¹³³ Dass Rafet auch hier

- 131 Vgl. Schacht, Joseph: Ķiṣāṣ, 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].
- 132 Vgl. ebd.; 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]; Koran 2:178.
- 133 Allerdings wird dieses Strafmaß selbst in Ländern, die offiziell schariatisches Strafrecht anwenden, selten angewandt. So wurde 2017 in Saudi-Arabien kein Fall einer Handamputation gemeldet, im Iran waren es drei (United States Department of State (Hg.): Saudi Arabia Human Rights Report 2017, S. 6, URL: https://www.state.gov/documents/organization/277507.

das koranische Strafmaß als milde betrachtet, deutet erneut darauf hin, dass er sich deutlich härtere Strafen wünscht, als sie heute üblich sind. Da er aber den Koranvers selbst nicht anführt und auch sonst keine fundierten Korankenntnisse erkennen lässt, ist nicht sicher, ob er sich wirklich des koranischen Strafmaßes bewusst ist.

Zum dritten Mal kommt Rafet beim Thema Gerechtigkeit ausschließlich auf den Bereich der ausgleichenden Gerechtigkeit zu sprechen. Anscheinend spielen andere Bereiche der Gerechtigkeit für ihn praktisch keine Rolle. Seine Forderung nach der Todesstrafe – die er nicht überzeugend aus dem islamischen Recht ableitet – und deren Einstufung als "menschlich" sprechen eindeutig für eine autoritäre Tendenz. Die Abweichung von koranischen Normen spricht dagegen, dass Rafet ein orthodoxes Islamverständnis vertritt.

4.4.5 Zur Rezeption der Person Marcel Krass

Auf die Frage der Interviewer*innen nach Anmerkungen zum Video insgesamt erklärt Rafet:

"Ja äh ist ja auch ein Prediger. So Marcel Krass, den kenne ich auch von *YouTube* und so weiter. Und der ist dann auch äh zum Islam konvertiert. Und hat dann den Islam wahrscheinlich auch studiert. Und hat dann äh also mehr Wissen darüber und kann da dann äh dann mit dem islamischen ... ähm also mit den islamischen Quellen kann er dann das auch begründen, was er da sagt." [lange Pause]

Murat: "Er hat doch, glaube ich, eine Verbindung zu Pierre Vogel, glaube ich, dieser Marcel Krass, oder?"

Rafet: "Ja, das kann sein."

Im Anschluss erklärt Murat seine Abneigung gegenüber der salafistischen Szene (siehe Kap. 4.1.5).

Rafet erklärt hingegen, dass er hier nichts "gesehen" habe, "was dem Islam [...] widersprechen würde". Man solle keine Vorurteile haben

<u>pdf</u> [eingesehen am 06.03.2019]; United States
Department of State (Hg.): Iran Human Rights
Report, S. 5, URL: https://www.state.gov/documents/
organization/277485.pdf [eingesehen am 06.03.2019]).

und müsse versuchen, nachzuvollziehen, warum einzelne Prediger so argumentieren, und bei der Auseinandersetzung mit ihnen "islamisch[e] Grundsätze" beachten. Hier zeigt sich, dass für Rafet die Zuordnung von Akteur*innen zur salafistischen Szene kein Grund ist, sich deren Thesen zu verschließen – auch wenn unklar bleibt, ob er Krass überhaupt als Angehörigen der salafistischen Szene einstuft oder ob er den Begriff des Salafismus nicht als abwertende Fremdbezeichnung ablehnt.

4.4.6 Fazit

Rafet stimmt einer ganzen Reihe der Krass'schen Thesen zu. Bei 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 Rafet in den Ausführungen von Krass und den Normen der Scharia die eigene Haltung zur Gewaltfrage bestätigt zu sehen, unterliegt dabei jedoch einer verzerrten bzw. abwegigen Interpretation. In jedem Fall stimmt er Krass' These zu, dass die Scharia das Mittel zur Gerechtigkeit sei. Zu den Thesen Islam und Staat müssen ver-

eint sein sowie Alle Muslime streben nach einem gemeinsamen Staat gibt er hingegen keine eindeutige Meinungsäußerung ab. Zwar widerspricht er nicht der Annahme von Krass, dass die Gerechtigkeit von Gott komme, erklärt aber, dass die konkrete Umsetzung der Gerechtigkeit durch einen Menschen (einen "Gerechten") zu erfolgen habe. Damit lässt sich nicht eindeutig feststellen, ob er Krass' These (der Mensch könne 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, dass eigene Auffassungen, wie die Forderung nach der Verhängung der Todesstrafe bei schweren Straftaten, durch die Aussagen von Krass und die Normen des islamischen Rechts legitimiert würden. Auch wenn Rafet meint, seine Ansichten in dem Video wiederzufinden, erscheint seine Interpretation 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.

Zusammenfassung und Ausblick

ie 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. 134

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-

134 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. 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 aufwiesen, 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

weltweit einen gemeinsamen Staat anstreben und dass dieser sich an den Prinzipien des Islam ausrichten sollte.¹³⁵

Durch die konsequente Anwendung islamischer Normen durch die Muslim*innen selbst solle 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.¹³⁶ 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 Tendenzen¹³⁷ stimmten nicht nur Krass zu, dass die Scharia das Mittel zur Gerechtigkeit

- 135 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.
- 136 Ein Indiz für diese These ist Murats klare Ablehnung von Krass und der salafistischen Szene – trotz seiner Zustimmung zu vielen der Krass'schen Thesen.
- 137 Diese Kombination wurde in den vier Fallbeispielen nicht behandelt.

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. 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-

¹³⁸ 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*einem 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"¹³⁹. 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.

¹³⁹ 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.maalamfiltariq.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: Kärgel, Jana: "Sie haben keinen Plan B". Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr. Zwischen Prävention und Intervention, Bonn 2017, S. 287–302.
- Bišrī, Ṭāriq al: Baina ,l-ǧāmʿia ad-dīnīya wa-'l-ǧāmʿia 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.
- Browers, 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/

- <u>islamismus/36402/jugendorganisationen</u> [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 etal. (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-0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.g=iman [eingesehen am 28.02.2019].
- **Goldziher, Ignaz**: Muhammedanische Studien, Halle 1890.
- Gramsci, Antonio: Gefängnishefte (Heft 19, § 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/

- <u>artikel/mannheim-agentur-bucht-islamisten-als-reiseleiter/</u> [eingesehen am 02.02.2019].
- Heinke, Daniel H./Fouad, Hazim: Das Dabiq-Magazin als Rekrutierungswerkzeug des IS, in: sicherheitspolitik-blog.de, O3.03.2015, 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.: Takfīr, 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-Sorokin, 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-veroeffentlicht-neuebroschuere-zum-thema-frauen-imsalafismus-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, O2.02.2016, URL: https://www.ndr.de/fernsehen/sendungen/panorama3/Angeworben-im-Netz-der-Dschihadisten,syrien698.html [eingesehen am O2.05.2019].
- —: 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 O2.05.2019].
- —: 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, O2.04.2019, URL: https://www.br.de/ nachrichten/deutschland-welt/wie-salafistenkinder-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 / Wohlrab-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-1.3934620?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-1.2454529 [eingesehen am 13.03.2019].
- Rieger, Diana / Frischlich, Lena / Bente, Gary: Propaganda 2.0. Psychological effects of rightwing 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: Ķiṣāṣ, 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/

- <u>studie-punitivitaet-franz-streng-erlangen-jurastudenten-todesstrafe-folter/</u> [eingesehen am 27.02.2019].
- Welch, A.T./Paret, R./Pearson, J.D.: al-Kurān, 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/TgNzwgB45Jw [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=IYiI9-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-91_0 [eingesehen am 01.02.2019].
- "Marcel Krass Was ist Scharia?", 30.10.2014,
 URL: https://www.youtube.com/watch?
 v%3DVcVMlqxhbSE&sa=D&ust=155248342
 8923000&usg=AFQjCNEz67P8UfUf
 V8it5fzq44IFFSm-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.

Demokratie-Dialog

Demokratie-Dialog ist das Periodikum der Forschungs- und Dokumentationsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachsen (FoDEx), angesiedelt am Göttinger Institut für Demokratieforschung (Georg-August-Universität) sowie an der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.

Demokratie-Dialog – beide Teile dieses Kompositums sind keine statischen Begriffe. Demokratie verändert sich permanent und es ist Aufgabe eines Institutes für Demokratieforschung, immer wieder auch die Demokratie und ihre Mechanismen und Dynamiken zu befragen und zu hinterfragen, und Spannungen, die sich aus diesen Fragen ergeben könnten, auszuhalten und auszudiskutieren. Allerdings setzt Wissenschaft sich selbst allzu oft der Gefahr des Monologisierens aus; Forschungsergebnisse werden, verpackt als gute Ratschläge auf wissenschaftlicher Basis, sodann nicht selten vom Elfenbeinturm herab verkündet.

Diese kommunikative Einbahnstraße möchten wir meiden, denn: Um in einen Dialog zu treten, verlassen wir unsere Büros, suchen die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Forschungsfeld, mit seinen Akteuren und deren Weltanschauung, auch mit der Gesellschaft, der Öffentlichkeit und der Fachwelt.

Demokratie-Dialog ist deswegen als Werkstattbericht konzipiert und will aktuelle, praxisnahe Einblicke in unsere Forschungsfelder und -fragen geben und es im Sinne der von uns angestrebten Transparenz ermöglichen, unseren Forschungsprozess – den wir im "Demokratie-Dialog" quasi "in Echtzeit" vorstellen – direkt zu begleiten, denn: Der Transfer von ersten Beobachtungen, Befunden und Hypothesen in die interessierte Öffentlichkeit ist uns wichtiger als die Präsentation fertiger Ergebnisse.

Alle Hefte zum Download: https://www.fodex-online.de/demokratie-dialog/



Um allen die Teilnahme an dieser Diskussion zu ermöglichen, ist es für uns selbstverständlich, dass Demokratie-Dialog ebenso als Open-Access-Download im Internet wie auch in gedruckter Form frei zugänglich ist. Derart, so hoffen wir, ist ein interessanter Demokratie-Dialog – im Wortsinne: das "Fließen von Worten", Gedanken und wissenschaftlichen Ergebnissen – möglich und in der hier präsentierten Form lesenswert. Wir freuen uns, wenn Sie weitere Leser auf Demokratie-Dialog aufmerksam machen. Um das Heft in gedruckter Form zugesendet zu bekommen, wenden Sie sich gerne an die Redaktion:

katharina.trittel @demokratie-goettingen.de

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





Nachweise

 ${\bf Schrift:}$

Kanit Font, Cadson Demak [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



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

www.fodex-online.de



www.demokratie-goettingen.de