

2.5. Zur Analyse des Interviewmaterials

Insgesamt sind 13 Interviews geführt worden, die allesamt akustisch aufgezeichnet wurden. Anschließend wurden alle Interviews transkribiert, ohne hierbei einen Fokus auf später erfolgende Feinanalysen zu setzen.

Die ausschließlich 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 Hochsprache 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. Punkte und Kommata wurden nach den Regeln der Rechtschreibung verwendet, nicht, um ein kurzes Absetzen zu versinnbildlichen.

Anschließend wurden die Transkripte mittels der Software »MAXQDA« codiert und ausgewertet. Dazu wurde im Anschluss an die Videoauswertung sowie die Eindrücke aus den Interviews in mehreren Phasen ein Codebaum erstellt und das Kategoriensystem mehrfach modifiziert. Nachdem das Codesystem zunächst an einem Interview gemeinsam in der Forscher*innengruppe getestet wurde, wurden die übrigen zwölf Interviews in Zweierteams codiert. Codiert wurde unter anderem jeder Bezug auf die im Video identifizierten Thesen (siehe Anhang unter 6.1.) 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. Zudem 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. Die Auswertung der Interviews erfolgte zunächst deskriptiv hinsichtlich der aus den Videos gewonnenen inhaltlichen Thesen: Welche Thesen wurden wie häufig rezipiert, welche wurden positiv, negativ oder ambivalent aufgenommen? Es konnten zudem thematische Schwerpunkte identifiziert werden, denen die Thesen der Akteure zugeordnet wurden (siehe Kapitel 4.2, 4.3 sowie 4.4).

Die thesenübergreifende Analyse des Materials verlief in zwei Schritten. Zunächst wurde für eine 2019 erschienene Kurzstudie das Interviewmaterial des muslimischen Samples in Bezug auf das erste gezeigte Video (»Was ist Scharia?« von Marcel Krass, siehe Kapitel 3.1.3) ausgewertet.¹⁴ Es zeigte sich, dass die Reaktionen auf das Video sehr unterschiedlich ausfielen und dass das jeweilige Religionsverständnis der muslimischen Proband*innen, welches in den Interviews häufig (und oft ausführlich) thematisiert wurde, ihre Antworten und Reaktionen maßgeblich beeinflusste. Im Laufe der Analyse stellte sich heraus, dass sich die muslimischen Rezipient*innen grob in zwei Gruppen unterteilen ließen, und zwar Muslim*innen mit einem orthodoxen Religionsverständnis sowie solche mit einem nicht-orthodoxen Religionsverständnis: Die Gesprächspartner*innen der ersten Kategorie sind überzeugt vom göttlichen Ursprung des Koran (arab. qur'ān) und der in Hadithen überlieferten Sunna (siehe Kapitel 2.5.1) und sehen die darin enthaltenen Gebote als verbindlich für alle Muslim*innen an. Sie stimmen generell vielen von Krass aufgestellten Thesen zu – auch dann, wenn sie radikalislamische Akteur*innen explizit ablehnen. Diese Gruppe kann zudem unterteilt werden in orthodoxe Muslim*innen, die politischen Forderungen, wie die nach einem eigenen Staat für Muslim*innen, meist negativ gegenüberstehen und orthodoxe Muslim*innen, die aus ihrer Religion politische Dimensionen ableiten. Die Gruppen wurden in der Kurzstudie anhand von Fallbeispielen näher erläutert.

Daneben wurde bereits in der Kurzstudie festgestellt, dass sich bei bestimmten Interviewpartner*innen in der Art der Rezeption des Interviews autoritäre Tendenzen andeuten, die unabhängig vom Religionsverständnis bestehen können. Dies gilt sowohl für das nicht-muslimische als auch für das muslimische Interviewsample. Diese Gesprächspartner*innen zeigten deutliche Präferenzen für drakonische Strafen und autokratische Herrschaftsformen, was eine Zustimmung zu den Videoinhalten wahrscheinlicher machte. Unser Verständnis von autoritären Tendenzen ist in der vorangegangenen Kurzstudie anhand eines vierten Fallbeispiels verdeutlicht worden (siehe Kapitel 2.5.2 in dieser Studie zur »Herleitung der autoritären Tendenzen«).

Für die vorliegende Studie, die das Gesamtsample umfasst, wurde dann in einem zweiten Schritt diese dreiteilige Kategorisierung (orthodox, nicht-orthodox, autoritäre Tendenzen) erweitert, um die Beeinflussung muslimischer *und* nicht-muslimischer Proband*innen durch ihr eigenes Religionsverständnis bei der Videorezeption vergleichbar zu analysieren. Dementsprechend wurde analysiert, wie sich das eigene Religionsverständnis sowie gewisse identifizierbare autoritäre Tendenzen auf die Rezeption insbesondere religiöser oder sich auf religiöse Inhalte beziehender Thesen auswirkt. Auch wurden bestimmte isolationistische Frames identifiziert, die von den Video-Machern genutzt werden. Bezüglich dieser Frames

14 Vgl. Klevesath et al.: Scharia als Weg zur Gerechtigkeit?

wurde untersucht, inwieweit sie von den Proband*innen erkannt oder übernommen wurden beziehungsweise allgemein auf Resonanz stießen. Im Folgenden werden die Kategoriensysteme für das Religionsverständnis und ihre Herleitung dargestellt (siehe Kapitel 2.5.1) sowie die isolationistischen Frames erklärt (siehe Kapitel 2.5.3).

2.5.1. Herleitung der Religionsverständniskategorie

Bereits bei der Konzeption der Studie ist von der Annahme ausgegangen worden, dass das Religionsverständnis der Interviewpartner*innen sich auf die Rezeption der Videos auswirkt und dass Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen die radikalislamischen Videos unterschiedlich wahrnehmen würden. Deshalb wurden aus beiden Gruppen jeweils zehn Gesprächspartner*innen für die Studie ausgewählt (siehe Kapitel 2.4). Das jeweilige Religionsverständnis wird deutlich, wenn die Gesprächspartner*innen sich von konkreten Aussagen in Bezug auf das Video lösen und stattdessen eigene religiöse Grundüberzeugungen thematisieren. Diese empirisch beobachteten Unterschiede sind nicht nur auffällig, sondern wirken sich eindeutig auf die Videorezeption aus.

Bei der Untersuchung des Interviewmaterials wurde festgestellt, dass sich induktiv zwei Typen des Religionsverständnisses unter den Gesprächspartner*innen ausmachen lassen. Diese Unterscheidung liegt quer zur Einteilung der Teilnehmer*innen in Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen. Eine Gruppe betrachtet Religion ausschließlich als anthropogenes Phänomen und als soziale Konstruktion. Für diese Gruppe ist Religion allenfalls deshalb bedeutsam, weil sie für die Lebensführung und Überzeugungen anderer Individuen relevant ist und infolgedessen gesellschaftliche Wirkungen entfaltet. Die Gruppe kann somit als »nicht-religiös« bezeichnet werden. Die Bewertungen der Religion gehen in dieser Gruppe auseinander – ihr werden positive als auch negative Folgen für das gesellschaftliche Leben zugeschrieben oder sie wird als gesellschaftlich weitgehend irrelevant eingestuft. Dieser Gruppe wurden sämtliche Gesprächspartner*innen zugeteilt, die sich selbst als nicht-religiös und/oder konfessionsfrei einstufen. Auch einige Interviewpartner*innen, die zwar eine Zugehörigkeit zu einer christlichen Konfession angeben, für die ihre formale Mitgliedschaft aber keine Bedeutung zu spielen scheint, wurden dieser Gruppe zugeordnet.

Eine zweite Gruppe hingegen sieht Religion (auch) als Reaktion des Menschen auf eine transzendente Wirklichkeit. Unter diesen Befragten herrscht die Annahme vor, dass bestimmte Riten und Lehren keine menschliche Erfindung sind, sondern letztlich auf göttliche Stiftung zurückgehen.¹⁵ Diese Gruppe kann somit

15 Unter unseren Gesprächspartner*innen hingen alle, für die eine transzendente Wirklichkeit eine Rolle spielte, einem monotheistischen Glauben an. Polytheistische oder nicht-the-

als »religiös« bezeichnet werden. Fast alle muslimischen Gesprächspartner*innen sowie die übrigen christlichen Gesprächspartner*innen sind dieser Gruppe zugeordnet. Maßgeblich für die Auswahl der muslimischen Interviewten war, dass sie sich selbst als Muslim*innen identifizierten. Theologische Maßstäbe blieben hingegen unberücksichtigt. Auch wurde bei der Rekrutierung nicht zwischen sunnitischen Muslim*innen, die in Deutschland die Mehrheit innerhalb des Spektrums des Islam stellen, und schiitischen Muslim*innen oder Anhänger*innen anderer islamischer Strömungen unterschieden.

Bei der Analyse der Gespräche mit den muslimischen Interviewpartner*innen kann induktiv eine weitere Differenzierung vorgenommen werden. Es ließ sich feststellen, dass ein großer Teil der muslimischen Befragten einem orthodoxen Islamverständnis anhing, eine kleinere Zahl von Befragten hingegen einem nicht-orthodoxen Religionsverständnis – also einer Auffassung des Islam, die vom Standpunkt einer orthodoxen Islam-Interpretation als »fehlerhaft« oder »mangelhaft« verstanden werden kann. Einige radikale Anhänger*innen des orthodoxen Islam würden den nicht-orthodoxen muslimischen Gesprächspartner*innen möglicherweise gar das Muslimisch-Sein absprechen und den Takfir¹⁶ aussprechen. Doch trotz der teils großen Unterschiede zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen Muslim*innen wurden sie alle der religiösen Gruppe mit einem Glauben an eine transzendente Wirklichkeit zugeordnet – mit der Ausnahme eines nicht-orthodoxen muslimischen Gesprächspartners, der sich weder der religiösen noch der nicht-religiösen Gruppe eindeutig zuordnen ließ.

Das Religionsverständnis der Nicht-Muslim*innen ließ sich – abgesehen von der Zuteilung zur religiösen oder nicht-religiösen Gruppe – nicht weiter ausdifferenzieren, da nicht-muslimische Glaubensvorstellungen durch den Fokus auf radikalislamische Inhalte kaum zur Sprache kamen.

Zur Unterscheidung zwischen einem orthodoxen und nicht-orthodoxen Islamverständnis

Die im Material vorgenommene Unterscheidung zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen Muslim*innen ähnelt der Unterscheidung zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen Jüd*innen: Während erstere die schriftliche und mündliche Tora

istische religiöse Überzeugungen wurden nicht geäußert. Zudem dürften die meisten Befragten, die einen göttlichen Ursprung der Religion annehmen, sie im Alltag dennoch als ein soziales Phänomen wahrnehmen, da die Praktiken und Lehren dem Individuum nicht qua Offenbarung oder Visionen unmittelbar von Gott vermittelt werden, sondern durch ihre Mitmenschen.

16 Der arabische Begriff »Takfir« lässt sich mit »Zum-Ungläubigen-Erklären« übersetzen – einem Menschen, der sich selbst als Muslim*in versteht, wird die Zugehörigkeit zum Islam abgesprochen. Vgl. Hunwick, J. O. et al.: Takfir, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1154 [eingesehen am 04.12.2020].

wortwörtlich verstehen und die darin enthaltenen Gebote des jüdischen Rechts (hebr. halacha) als für ihr Handeln verbindlich anerkennen, tun die Anhänger*innen der unterschiedlichen Strömungen des nicht-orthodoxen Judentums dies nicht oder nur mit Einschränkungen.¹⁷

Als orthodoxe Muslim*innen werden in dieser Studie diejenigen Gesprächspartner*innen verstanden, die in den Interviews explizit oder implizit zum Ausdruck bringen, dass die Gebote des islamischen Rechts – die Scharia – für sie von zentraler Bedeutung sind. Muslimische Interviewpartner*innen, die verdeutlichen, dass sie bestimmte Gebote der Scharia oder gar das Normensystems des islamischen Rechts als Ganzes ablehnen, werden als nicht-orthodox eingeordnet. Die Verwendung des Begriffs mit Bezug auf den Islam stößt zwar auf Kritik, da es die Eigenbezeichnung des »orthodoxen Islam« nicht gibt und auch in der Wissenschaft kein Konsens besteht, was islamische Orthodoxie im Einzelnen ausmacht.¹⁸ Dennoch eignet sich der Begriff der Orthodoxie für unsere Zwecke dazu, die Zentralität der Scharia für das vorherrschende muslimische Denken zu markieren; von Hodgson wird dies mit dem Ausdruck »shari'ah-mindedness«¹⁹ bezeichnet.

Da im Rahmen dieser Studie, die den Fokus auf die Videorezeption legt, zwar die Scharia und ihre Gebote in den Interviews thematisiert wurden, jedoch nicht ausführlich über theologische Vorstellungen der Gesprächspartner*innen gesprochen wurde, lässt sich nicht abschließend klären, ob die Interviewten mit allen Dimensionen, die in der Islamwissenschaft mit einem orthodoxen Islamverständnis assoziiert werden, übereinstimmen. Dennoch werden im Folgenden Hintergrundinformationen zum orthodoxen und nicht-orthodoxen Islamverständnis gegeben, um eine bessere Einordnung der Aussagen der Interviewten zu gewährleisten.

Das orthodoxe Islamverständnis

Das Fundament der Religion des Islam ist der Koran. Nach dem vorherrschenden, traditionellen sunnitischen Verständnis wird er als Rede Gottes verstanden, die schon vor der Offenbarung im 7. Jahrhundert an den Propheten Mohammed durch den Erzengel Gabriel seit Anbeginn der Zeit existierte – wenn nicht unbedingt in seiner späteren Form, so doch seinem Inhalt nach. Der Koran enthält eine

-
- 17 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.
 - 18 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.
 - 19 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; vgl. 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 (Saale) 1890, S. 10.

Reihe von Geboten für die Menschen, die sowohl den rituellen Bereich als auch das Zusammenleben der Menschen betreffen. Er gilt als die grundlegende Quelle der Scharia.²⁰

Neben dem Koran gibt es zahlreiche Hadithe (arab. ḥadīṭ, pl. aḥādīṭ) – dies sind Berichte (wörtlich »Erzählungen«) von der »Sunna« (Praxis oder Handlungsweise) des Propheten Mohammed.²¹ Die Hadithe wurden zunächst nur mündlich tradiert und erst ab dem Beginn des 8. Jahrhunderts in Hadith-Sammlungen schriftlich niedergelegt. Doch dass tatsächlich alle zirkulierenden Hadithe auf den Propheten zurückgingen, wurde schon früh in Zweifel gezogen. Etwa ab dem Beginn des 9. Jahrhunderts ging man daher dazu über, auch die Überlieferungskette vom Propheten bis in die Zeit der Verschriftlichung – den sogenannten Isnād – zu dokumentieren.²² Es etablierte sich der Forschungszweig der »Wissenschaft über die Männer« (arab. 'ilm ar-riḡāl), der untersuchte, ob die Traditionarier*innen²³ angesichts ihres Lebenswandels als zuverlässig gelten konnten und ob sich die Lebensdaten der einzelnen Personen der Überlieferungskette überhaupt überschneiden, so dass ein Treffen zwecks Weitergabe der Überlieferung zumindest stattgefunden haben könnte. Sofern sich der Hadith auf eine plausible Überlieferungskette aus seriösen Traditionarier*innen stützen konnte, wurde der Hadith als authentisch eingestuft und als richtig (arab. saḥīḥ) bezeichnet, ohne den sogenannten »matn« – den Hadith-Text selbst – einer inhaltlichen Plausibilitätsprüfung zu unterziehen. Wurde die Überlieferungskette zwar nicht als vollkommen, aber dennoch als insgesamt überzeugend eingestuft, wurde ein solcher Hadith als gut (arab. ḥasan) eingestuft.²⁴ Die zwei Hadith-Sammlungen, die im sunnitischen Islam als besonders gut dokumentiert und damit auch als besonders bedeutend gelten, sind »Saḥīḥ al-Buḥārī«, zusammengestellt von Muhammad al-Buḥārī (gest. 870), sowie »Saḥīḥ Muslim«, zusammengestellt von Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ (gest. 875).²⁵ Die authentischen Hadithe erhalten deutlich mehr konkrete Ge- und Verbote als der Koran.

20 Vgl. Welch, A. T./Paret, R./Pearson, J. D.: al-ur'ān, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0543 [eingesehen am 25.02.2019].

21 Vgl. Goldziher: Muhammedanische Studien, S. 1-7.

22 Vgl. Brown, Jonathan A. C.: The canonization of al-Bukhārī and Muslim. The formation and function of the Sunnī Ḥadīṭ Canon, Islamic history and civilization, Leiden 2007, S. 51 f.

23 Wie der Begriff der 'ilm ar-riḡāl (Wissenschaft über die Männer) schon nahelegt, wurden Hadithe überwiegend von Männern tradiert. Vgl. zur Erläuterung dieser Disziplin der islamischen Gelehrsamkeit Juynboll, G.H.A.: Ridjāl, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0921 [eingesehen am 04.12.2020]. Allerdings haben durchaus auch Frauen Hadithe überliefert; vgl. hierzu bspw. Sayeed, Asma: Women and Ḥadīṭ Transmission. Two Case Studies from Mamluk Damascus, in: Studia Islamica, Jg. 95 (2002), S. 71-94.

24 Vgl. Goldziher: Muhammedanische Studien, S. 138-148 sowie S. 252.

25 Vgl. Brown: The canonization of al-Bukhārī and Muslim, S. 47-98.

Zusammen gelten Koran und Sunna daher als die beiden Hauptquellen der Scharia. Hinzukommen der Gelehrtenkonsens (arab. *iğmā'*) und der Analogieschluss (arab. *qiyās*) als dritte und vierte Quelle, die sich aber letztlich beide auf Koran und Sunna rückbeziehen.²⁶

Die Scharia verpflichtet die*den Einzelne*n nicht nur auf einzuhaltende Regeln gegenüber Mitmenschen und der Gesellschaft, wie es auch das weltliche Recht tut, sondern legt zudem ihre*seine Pflichten gegenüber Gott fest. Dies sind vor allem die den muslimischen Gottesdienst betreffenden Vorschriften (arab. *'ibādat*). Die Vorschriften für die Beziehungen der Menschen untereinander werden als *Mu'āmalāt* bezeichnet. Doch auch Verstöße gegen die Rechte der Mitmenschen sind nach Verständnis des islamischen Rechts keine rein innerweltlichen Angelegenheiten. Sämtlichen Geboten wird ein göttlicher Ursprung zugeschrieben und ihre Einhaltung ist daher auch Teil des Gottesdienstes.²⁷

Nach dem orthodoxen Islamverständnis sind sämtliche Ge- und Verbote, die im Koran und den als authentisch eingestuften Hadithen enthalten sind, für alle Muslim*innen verbindlich, auch wenn es im Einzelfall unterschiedliche Interpretationen gibt und kein Konsens besteht, ob einzelne Gebote sich auf einen spezifischen räumlichen und zeitlichen Kontext beziehen oder universell anzuwenden sind. Aber auch der Glaube selbst ist für das orthodoxe Islamverständnis zentral. Als zentrale Elemente werden die sechs »Säulen des Glaubens« verstanden – der Glaube an Gott, seine Engel, seine Bücher (soll heißen, den Koran und frühere Offenbarungen), seine Propheten, den Jüngsten Tag und damit das ewige Leben sowie an die göttliche Vorherbestimmung.²⁸ Ob Muslim*innen ihr Leben wirklich an den Geboten ausrichten, ist von der Frage zu trennen, ob sie an diese glauben – daher ist zwischen Orthodoxie und Orthopraxis (also der »rechten Praxis«) zu unterscheiden. Nicht jede*r, die*der die Gültigkeit der Gebote anerkennt, beachtet sie jederzeit, sondern kann – vom Standpunkt des orthodoxen Islamverständnisses betrachtet – gelegentlich oder regelmäßig sündigen.²⁹

26 Vgl. Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, 3. aktualisierte und erw. Aufl., München 2011, S. 43-64.

27 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.

28 Vgl. Gardet, L.: *Īmān*, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0370 [eingesehen am 04.12.2020].

29 Vgl. 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 (s. insbesondere S. 67-69).

Die Tatsache, dass sich einige Gebote des islamischen Rechts nur durch den Staat oder eine vorstaatliche öffentliche Gewalt umsetzen lassen, wirft in modernen säkularen und insbesondere mehrheitlich nicht-muslimischen Staaten Probleme auf. Zwar lassen sich viele Gebote individuell oder in der Gemeinschaft mit anderen gläubigen Muslim*innen umsetzen. Das gilt etwa für die Befolgung der »Fünf Säulen des Islam«, also das islamische Glaubensbekenntnis, den Vollzug der fünf Pflichtgebete, das Almosengeben, das Fasten im Ramadan und die als »Haddsch« (arab. ḥaǧǧ) bezeichnete Pilgerfahrt nach Mekka, die nach Möglichkeit alle Muslim*innen einmal in ihrem Leben antreten sollten. Auch viele Vorschriften für verschiedenste Lebensbereiche, etwa zur Bekleidung, dem Sexualleben oder der Ernährung einschließlich des Verbots des Alkoholgenusses, kann das Individuum selbstständig einhalten.

Die Regeln des islamischen Erb- und Familienrechts, die bis heute in den meisten mehrheitlich muslimischen Ländern in kodifizierter Form durch den Staat angewendet werden,³⁰ lassen sich indes größtenteils nur durch den Staat umsetzen und kollidieren meist mit den gesetzlichen Bestimmungen säkularer Staaten. Erst recht gilt dies für das islamische Strafrecht und insbesondere für die als »Ḥudūd« (wörtlich: Grenzen) bezeichneten Körperstrafen, die der Koran für Unzucht, die falsche Bezeichnung der Unzucht, Alkoholgenuss, Diebstahl und Straßenraub definiert. Diese finden heute selbst in den meisten mehrheitlich muslimischen Staaten keine Anwendung (mehr).³¹

Es kann davon ausgegangen werden, dass die meisten Muslim*innen in säkularen Staaten, die ein orthodoxes Islamverständnis vertreten, die Umsetzung derartiger Normen, die staatlichen Gesetzen widersprechen, ablehnen und keine politischen Forderungen aus ihrem Glauben ableiten. Einige berufen sich auf die von vielen orthodoxen muslimischen Rechtsgelehrten vertretene Vorstellung, dass die Inanspruchnahme einer Staatsbürgerschaft oder eines Visums eines nicht-islamischen Staates einem Vertrag gleichkommt, der zur Befolgung staatlicher Rechtsvorschriften zwingt, da das islamische Recht Vertragstreue gebietet. Dieser Vorstellung zufolge ist ein Vertragsabschluss mit nicht-islamischen Staaten dann legitim, wenn die Gläubigen zumindest die Bestimmungen der Scharia befolgen können, die sich ohne staatliche Zwangsmittel einhalten lassen.³² Die Mehrheit der ortho-

30 Darüber hinaus werden sie in einigen anderen Ländern auch staatlich als offizielles Recht der muslimischen Minderheit anerkannt, so etwa in Israel und Indien.

31 Rohe unterscheidet daher zwischen religiösen Normen im engeren Sinne, die durch die Religionsfreiheit geschützt sind, und rechtlichen Normen des islamischen Rechts, die in säkularen Staaten nicht unter die Religionsfreiheit fallen. Vgl. Rohe: Das islamische Recht, S. 341. Für eine Übersicht über die verschiedenen Rechtsbereiche des islamischen Rechts vgl. ebd.: S. 76-164.

32 Vgl. Albrecht, Sarah: Dār al-Islām and dār al-ḥarb, in: Encyclopaedia of Islam, 3. Aufl., 2016, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25867 [eingesehen am 04.12.2020].

doxen Muslim*innen bringt ihren Glauben und das säkulare Recht hingegen als »Alltagspragmatiker« in Einklang, ohne eine »theoretische Reflexion«³³ dieser Praxis. Die Minderheit unter den orthodoxen Muslim*innen, die aus dem Glauben unmittelbar politische Forderungen ableiten und eine staatliche Anerkennung islamrechtlicher Regeln einfordern, lässt sich als Anhänger*innenschaft eines politischen Islam beziehungsweise des Islamismus bezeichnen.³⁴

Das nicht-orthodoxe Islamverständnis

Anders als das orthodoxe Islamverständnis lässt sich ein nicht-orthodoxes Islamverständnis ausschließlich negativ definieren – jedes Islamverständnis, das nicht orthodox ist, wird in diese Kategorie einsortiert. Interviewpartner*innen, die sich als Muslim*innen bezeichnen, jedoch einige oder sämtliche Gebote aus Koran und den als authentisch geltenden Hadithen ganz oder in Teilen ablehnen beziehungsweise als nicht verbindlich für sich anerkennen, können als nicht-orthodoxe Muslim*innen eingestuft werden. Die Bandbreite religiöser Überzeugungen innerhalb der Gruppe ist entsprechend hoch: Einige Muslim*innen weisen geringe Kenntnisse der Gebote und anderer Inhalte aus Koran und der Sunna auf und lehnen bestimmte orthodoxe islamische Normen aus Unkenntnis ab. Andere wiederum verstehen sich ausdrücklich als liberale Muslim*innen, für die eine moderne, humanistische Ethik die primäre Richtlinie des persönlichen Verhaltens darstellt. Sie unterziehen islamische Gebote einer historisierenden Analyse und überprüfen die Gebote auf Widerspruchsfreiheit sowie auf die Übereinstimmung mit modernen ethischen Überzeugungen. Dabei können einzelne Gebote als nicht verbindlich eingestuft werden. So werden etwa die islamrechtlichen Erbschaftsregeln, die Frauen in vielen Fällen einen geringeren Anteil am Erbe als Männern zuweisen, oft als zeitgebundene Gebote verstanden, die nur in der mittelalterlichen arabischen Gesellschaft gerechtfertigt gewesen seien, in denen Männer die Hauptlast ökonomischer Verpflichtungen getragen hätten.

Neben dieser modernen liberalen Strömung gibt es aus dem Schiitentum stammende traditionelle heterodoxe Spielarten des Islam. Dazu zählen das Drusentum oder das aus der Türkei stammende Alevitentum. Auch das vor allem in Syrien verbreitete Alawitentum sei hier genannt, auch wenn einige Anhänger*innen dieser Strömungen ihre Religion nicht als Teil des Islam betrachten.³⁵ Die mystische Aus-

33 Rohe: Das islamische Recht, S 385.

34 Vgl. Rohe: Das islamische Recht, S. 386-388.

35 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

prägung des Islam – der Sufismus – kann ebenfalls als heterodox gelten, denn dessen Anhänger*innen (Sufis) erkannten durch die islamische Geschichte hindurch die Regeln der Scharia zumeist an, glaubten jedoch, dass es eine dahinterliegende verborgene Wahrheit gebe, sodass die Scharia selbst als etwas lediglich Äußeres verstanden wurde.³⁶

Keinesfalls können nicht-orthodoxe Muslim*innen daher als eine Gruppe gelten, die weniger gläubig ist oder die Religion als weniger bedeutend ansieht als die Gruppe orthodoxer Muslim*innen. Auch wenn ihre Überzeugungen von der vorherrschenden Lehre des Islam abweichen, spielen für manche nicht-orthodoxe Muslim*innen religiöse Praktiken und Vorstellungen eine gewichtige Rolle in ihrem Leben. Obwohl ihre Gruppe vielfältig ist, sind sie doch insgesamt gezwungen, sich mit homogenen Außenzuschreibungen auseinanderzusetzen. Gegenüber orthodoxen Muslim*innen müssen sie aufgrund ihrer Ablehnung islamrechtlicher Normen nicht selten ihre Zugehörigkeit zum Islam verteidigen, oder ihr abweichendes Islamverständnis bisweilen auch gegenüber Nicht-Muslim*innen erläutern, teils gar rechtfertigen.³⁷ Allerdings bekommen sie von Nicht-Muslim*innen auch Anerkennung für ihr von konservativen, orthodoxen Positionen abweichendes Islamverständnis, das oft als »liberal« verstanden wird (obwohl natürlich auch nicht-orthodoxe Muslim*innen rigide Glaubensvorstellungen vertreten können).

2.5.2. Herleitung der 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. Zudem fiel in manchen Interviews eine ausgeprägte Angst vor terroristischen Angriffen oder anderen Gewaltdelikten auf. Diese Themen wurden in dem gezeigten Video nicht explizit angesprochen oder von der*dem Interviewpartner*in zuvor erwähnt. Daher lässt sich vermuten, dass die diesbezüglichen Einstellungen der Interviewpartner*innen für die Themensetzungen eine Rolle spielten.

G.S.: Ghulāt, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2517 [eingesehen am 04.12.2020].

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

37 So beklagt sich etwa der Befragte I1B1 (398): »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 [...].«

Autoritäre Tendenzen ließen sich sowohl bei Muslim*innen mit orthodoxem oder nicht-orthodoxem Religionsverständnis als auch bei Nicht-Muslim*innen feststellen. Da sie sich ähnlich stark wie die verschiedenen Formen des Religionsverständnisses auf die Rezeption auswirken, begründen sie eine eigene Kategorie. Weil sich im Material kein »Gegenteil« zu autoritären Tendenzen fassen lässt, sondern lediglich festgestellt werden kann, dass die meisten Rezipient*innen keine autoritären Tendenzen erkennen ließen, fallen diese nicht in eine eigene Kategorie.

Das Konzept der autoritären Tendenzen findet bisher vor allem in der Rechtsradikalismusforschung Anwendung und soll in dieser Studie lediglich ergänzend herangezogen werden. Zur Analyse autoritärer Tendenzen wird auf das Konzept des autoritären Charakters Bezug genommen, das ursprünglich 1936 von Erich Fromm aufgestellt³⁸ und 1950 von Theodor Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson und Nevitt Sanford in der Studie »The Authoritarian Personality« weiterentwickelt wurde.³⁹ Spätere Veröffentlichungen zum autoritären Charakter hoben die Zentralität der drei Merkmale autoritärer Aggression, der autoritären Unterwürfigkeit sowie des Konventionalismus hervor.⁴⁰

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 führten, die von Belang sind. Auch wurde hinterfragt, ob tatsächlich – wie in der ursprünglichen Form des Konzepts angenommen – die Familie die zentrale Rolle für den Erwerb politisch relevanter Persönlichkeitsmerkmale spiele; vielmehr müsse auch der Einfluss jugendlicher *Peers* und gesellschaftlicher Institutionen wie etwa staatlicher Stellen und der Medien betrachtet werden.⁴¹ Die Autor*innen der 2018er Leipziger

38 Vgl. 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.

39 Zur deutschen Ausgabe vgl.: Adorno, Theodor et al.: Studien zum autoritären Charakter, 10. Aufl., Frankfurt a.M. 2017.

40 Vgl. 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.

41 Vgl. 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.: Studien zum autoritären Charakter, 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,

»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.⁴² Zudem werden die oben genannten drei klassischen Merkmale zur Messung des autoritären Syndroms für unzureichend befunden. Vielmehr werden sie in der Untersuchung noch durch Fragen ergänzt, mit denen eine »Verschwörungsmentalität« der Befragten sowie ihre Verslossenheit oder Offenheit bei sozialen Interaktionen mit anderen Menschen offengelegt werden sollen.⁴³

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 zwei der drei klassischen Merkmale gefunden: für autoritäre Aggression und autoritäre Unterwürfigkeit – hinzu kommt bei wenigen eine gewisse Verschwörungsmentalität. Für einen ausgeprägten Konventionalismus, der über die im orthodoxen Islam ausgeprägte Bereitschaft hinausgeht, den überlieferten Regeln, denen ein göttlicher Ursprung zugeschrieben wird, zu folgen (siehe Kapitel 2.5.1), fanden sich keinerlei Anzeichen. Offenheit oder Verslossenheit in sozialen Interaktionen kam kaum zur Sprache. Relevant für die vorliegende Untersuchung ist, 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 nicht beleuchtet werden.⁴⁴

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).

42 Vgl. 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.

43 Vgl. ebd., S. 122-125.

44 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 nicht-deutschstämmige Menschen in der Regel aufgrund ihres ethno-nationalistischen Weltbildes abwerten.

2.5.3. Herleitung der Frames

Neben dem Religionsverständnis der Proband*innen und potenziellen autoritären Tendenzen als personenbezogene Analysekategorie wurden im verwendeten Videomaterial zusätzlich diverse isolationistische Frames identifiziert, die als materialbezogene Analysekategorien auf die inhaltliche Videorezeption angewendet wurden. Bei diesen Frames handelt es sich um vorgegebene Deutungsmuster; unter Framing ist die »Rahmung«, das heißt die Einbettung einer Information oder Aussage in einen bewusst gestalteten Kontext zu verstehen, die eine bestimmte Interpretation des Kommunizierten nahelegt und so die Meinungsbildung der Rezipient*innen beeinflusst.⁴⁵ Diese Framing-Effekte sind insbesondere im Kontext öffentlichen Diskurses und politischer Kommunikation relevant; in den deutschen Medien wurde die Diskussion darüber maßgeblich von Elisabeth Wehling angestoßen.⁴⁶ Allen in der Studie gezeigten Videos ist gemein, dass sie von verschiedenen Frames Gebrauch machen, die auf die Isolation der angesprochenen Gruppe von der Mehrheitsgesellschaft abzielen. Die angesprochene Gruppe ist bei allen Videos primär die Ingroup, das heißt die soziale Gruppe, der Zuseher*innen und Video-Macher sich zugehörig fühlen. Marcel Krass versucht in seinem Video zugleich die Outgroup, also die soziale Gruppe, von der seine Zuschauer*innen und er selbst sich nach Eigendefinition der Ingroup abgrenzen, anzusprechen. Das ist in Krass' Fall die Gesamtheit der Nicht-Muslim*innen. Die Definition der Ingroup per se ist nicht von einem bestehenden Intergruppenkonflikt abhängig, ebenso wie es keiner direkten Konfliktsituation bedarf, um eine starke Identifikation mit und Bindung an die Ingroup hervorzurufen.⁴⁷ Gleichwohl geht mit der Isolation der Ingroup vom Rest der Gesellschaft und der Deutung dieser als Schicksalsgemeinschaft eine Stärkung des Ingroup-Zusammenhaltes einher.⁴⁸

Wahrnehmungen der Isolation der Ingroup, des gemeinsamen Schicksals der Ingroup-Mitglieder und der Devaluierung der Outgroup sowie ihrer Mitglieder können in politischer Kommunikation bewusst gefördert werden. Dies kann unter Verwendung einer Reihe isolationistischer Frames geschehen, die im Wesentlichen die Faktoren spiegeln, die aus Studien zur Vulnerabilität Jugendlicher ge-

45 Chong, Dennis/Druckman, James N.: Framing theory, in: *Annual Review of Political Science*, Jg. 10 (2007), S. 103-126.

46 Wehling, Elisabeth: *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*, Köln 2016; Lakoff, George/Wehling, Elisabeth: *Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*, 4. Aufl., Heidelberg 2016.

47 Vgl. Brewer, Marilynn B.: The Psychology of Prejudice. Ingroup Love or Outgroup Hate?, in: *Journal of Social Issues*, Jg. 55 (1999), H. 3, S. 429-444, hier S. 430.

48 Vgl. Tajfel, Henri: Social psychology of intergroup relations, in: *Annual Review of Psychology*, Jg. 33 (1982), H. 1, S. 1-39.

genüber radikal-islamischen⁴⁹ und rechtsextremistischen⁵⁰ radikalisierenden Einflüssen bekannt sind.⁵¹ Diese Parallele ist darauf zurückzuführen, dass die Suche nach Gruppenzugehörigkeit als identitätsstiftendes Moment ein zentraler Bestandteil der in der frühen Adoleszenz stattfindenden persönlichen Entwicklung ist, zu der die Konstruktion der Identität, die eigene Situierung in der Gesellschaft wie auch die Ausbildung religiöser, weltanschaulicher und politischer Ansichten zählen.⁵² Folglich bedeutet das Vorliegen solcher Vulnerabilitätsfaktoren nicht, dass eine Person zwangsweise einen linear verlaufenden Radikalisierungsprozess begonnen hat und nun als problematisch oder gar gefährlich einzustufen ist. Vielmehr zeigt die Überschneidung zwischen Vulnerabilitätsfaktoren für Radikalisierung und der Verwendung isolationistischer Frames, dass verschiedene Gruppen – darunter auch die Macher der hier untersuchten Videos – sich der allgemeinen Vulnerabilität junger Menschen und der daraus folgenden Sensibilität für gruppenbezogene Botschaften bewusst sind und diese zu nutzen verstehen.

Zu diesen – an die oben erwähnten Studien von Doosje et al.⁵³ angelehnten – Frames zählen zunächst die *Delegitimierung staatlicher Autoritäten*, die *Überhöhung der Ingroup* und die *Schaffung persönlicher Distanz zu und Losgelöstheit von Mitmenschen und (Mehrheits-)Gesellschaft*. Die Überhöhung der Ingroup geschieht insbesondere in moralischer Hinsicht: Werte, Bräuche und Traditionen werden zu zwingenden Anzeichen moralischer Überlegenheit gegenüber anderen Gruppen überhöht. Denn die Existenz eines absolut gültigen, den Wert der Gruppe bestimmenden Moral-kodexes der Gruppe bietet ein starkes und klares Identifikationsmerkmal, auf das insbesondere größere und dadurch stärker depersonalisierte Ingroups angewiesen sind, um ihre Kohärenz zu erhalten. Zugleich folgt aus dieser moralischen Besserstellung der Ingroup eine Abwertung der Outgroup und in weiterer Folge

49 Vgl. Doosje, Bertjan/Loseman, Annemarie/van den Bos, Kees: Determinants of radicalization of Islamic youth in the Netherlands. Personal uncertainty, perceived injustice, and perceived group threat, in: Journal of Social Issues, Jg. 69 (2013), H. 3, S. 586-604.

50 Vgl. Doosje, Bertjan et al.: »My In-group is Superior!«. Susceptibility for Radical Right-wing Attitudes and Behaviors in Dutch Youth, in: Negotiation and Conflict Management Research, Jg. 5 (2012), H. 3, S. 253-268.

51 Vgl. u.a. Macdougall, Alex I. et al.: Different Strokes for Different Folks. The Role of Psychological Needs and Other Risk Factors in Early Radicalisation, in: International Journal of Developmental Science, Jg. 12. (2018), H. 1-2, S. 37-50; King, Michael/Taylor, Donald M.: The radicalization of homegrown jihadists. A review of theoretical models and social psychological evidence, in: Terrorism and Political Violence, Jg. 23 (2011), H. 4, S. 602-622; Moghaddam, Fathali M.: The staircase to terrorism. A psychological exploration, in: American psychologist, Jg. 60 (2005), H. 2, S. 161-169.

52 Vgl. Newman, Barbara M./Newman, Philip R.: Group Identity and Alienation. Giving the We Its Due, in: Journal of Youth and Adolescence, Jg. 30 (2001), H. 5, S. 515-538.

53 Vgl. Doosje et al.: Determinants of radicalization; Doosje, Bertjan et al.: »My In-group is Superior!«.

eine Abschottung von dieser, da Distanz die Eskalation des moralischen Konfliktes vermeidet.⁵⁴

Auch die gezielte Stärkung der *Ingroup-Identifizierung*, das heißt des Ausmaßes, in dem eine Person ihre Identität auf Grundlage der sozialen Gruppenzugehörigkeit definiert beziehungsweise ihre Zugehörigkeit zur Ingroup als maßgeblich identitätsstiftend betrachtet, kann zur Isolation beitragen, wenn zugleich kommuniziert wird, dass die internen Regeln der Ingroup die Wahrung der Distanz zu Outgroups gebieten. Das Ausmaß der Ingroup-Identifizierung beeinflusst auch die Stärke emotionaler Reaktionen auf Intergruppenkonflikte und kann Bewertungen bezüglich der beiden Gruppen massiv verändern.⁵⁵ Die Suggestion *persönlichen/kollektiven Mangels* macht empfänglich für Ursachenzuschreibungen, die diesen Umstand auf ein Handeln der Outgroup zurückführen. Das intensiviert einerseits den Intergruppenkonflikt beziehungsweise verschlechtert das Intergruppenklima und stärkt andererseits den Zusammenhalt in der Ingroup, da in einem Zustand des Mangels die Abhängigkeit voneinander steigt. Zusammen kann dies zu einem Rückzug in die Ingroup führen sowie zu einer verringerten Bereitschaft, mit der Outgroup in offenen Kontakt zu treten. Natürlich bedeutet dies nicht, dass die bloße Thematisierung eines Mangelzustandes automatisch eine Verschlechterung des Intergruppenklimas nach sich zieht. Setzt sich eine Ursachenzuschreibung durch, die nicht unmittelbar mit der Outgroup zusammenhängt (werden also zum Beispiel politische Entscheidungen, Wirtschaftssystem, Umweltbedingungen oder Ähnliches als Ursache des Mangels angenommen), so wird dies bei den Angesprochenen andere Handlungsimpulse auslösen. Allerdings ist die Überzeugungskraft von Ursachenzuschreibungen der Outgroup häufig höher als die konkurrierender Ursachen, da stark vereinfachende Erklärungen für Probleme emotional befriedigender sind und konkrete, unmittelbar wirksamere Handlungsoptionen suggerieren.

Bei diesem persönlichen oder kollektiven Mangel kann es sich um individuelle oder die gesamte Ingroup betreffende materielle oder sozioökonomische Mangelerscheinungen handeln. Ein Beispiel hierfür ist die Behauptung Yasin al-Hanafis in seinem unten beschriebenen Video, seine Wohnung sei kleiner und schlechter ausgestattet als die Gefängniszelle des Terroristen Anders Behring Breivik. Durch den Kontext des Videos suggeriert Hanafi, dies hänge damit zusammen, dass Muslim*innen (wie er) generell benachteiligt würden, während islamfeindlich motivierte Mörder*innen wie Breivik allenfalls eine äußerst milde Strafe zu erwarten

54 Vgl. Brewer, Marilynn B.: The Psychology of Prejudice, S. 435.

55 Vgl. Mackie, Diane M./Maitner, Angela T./Smith, Eliot R.: Intergroup Emotions Theory, in: Nelson, Todd D. (Hg.): Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination, New York 2009, S. 285-308, hier S. 296 ff.

hätten, da anti-muslimische Gewalttaten von der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft kaum verurteilt würden. Dieselben Effekte haben das *Hervorrufen intergruppenbezogener Ängste* und die *Suggestion symbolischer oder realistischer Bedrohungen*. Zwischen diesen Frames besteht ein enger inhaltlicher Zusammenhang: Intergruppenbezogene Ängste sind jegliche Zustände emotionaler Anspannung oder ängstlicher Erregung, die durch antizipierte oder wahrgenommene Intergruppenkonflikte hervorgerufen werden. Sie sind somit häufig als emotionales Korrelat der Suggestion symbolischer oder realistischer Bedrohungen zu verstehen, die mit der Wahrnehmung von Intergruppenkonflikten einhergehen. Zudem beeinflussen sie die Wahrnehmung des Intergruppenklimas insgesamt; Angst führt dazu, dass mehr Situationen als unsicher eingeschätzt werden, was wiederum die emotionale Reaktion der Angst verstärken kann.⁵⁶ Realistische Bedrohungen betreffen beispielsweise die körperliche und gesundheitliche Unversehrtheit oder die ökonomische Situation. Darunter fällt zum Beispiel die Suggestion drohender gewaltsamer Übergriffe auf Ingroup- durch Outgroup-Mitglieder oder aber die Suggestion, die Ingroup sei gefährdet, von der Outgroup essenzieller Ressourcen beraubt zu werden. Auch die Wahrnehmung, man befinde sich mit der Outgroup in Konkurrenz um politische Macht, stellt eine Bedrohung in diesem Sinne dar und beeinflusst so das Intergruppenklima negativ.⁵⁷ Hingegen betreffen symbolische Bedrohungen zum Beispiel immaterielle Werte und kulturelle Elemente. So handelt es sich etwa um eine symbolische Bedrohung, wenn suggeriert wird, die Ingroup werde durch die Outgroup gezwungen, Traditionen aufzugeben und etwa »Weihnachtsmärkte« in »Wintermärkte« umzubenennen. Ein gegenüber kollektivem Mangel und symbolischen oder realistischen Bedrohungen abstrakterer und generellerer Frame ist die *wahrgenommene Ungerechtigkeit*, die die rechtliche und ökonomische Benachteiligung der Ingroup durch die Outgroup anspricht.

Die pro Video jeweils genutzten Frames wurden vorab identifiziert und in Zusammenhang mit konkreten inhaltlichen Thesen der Videoprotagonisten gesetzt. In unserer Analyse der Interviews wurde untersucht, wie erfolgreich die Anwendung der Frames war, das heißt, wie stark und wie positiv oder negativ die jeweilige Resonanz bei den Interviewten war.

56 Vgl. ebd., S. 298.

57 Vgl. Brewer, Marilynn B.: *The Psychology of Prejudice*, S. 435 f.

