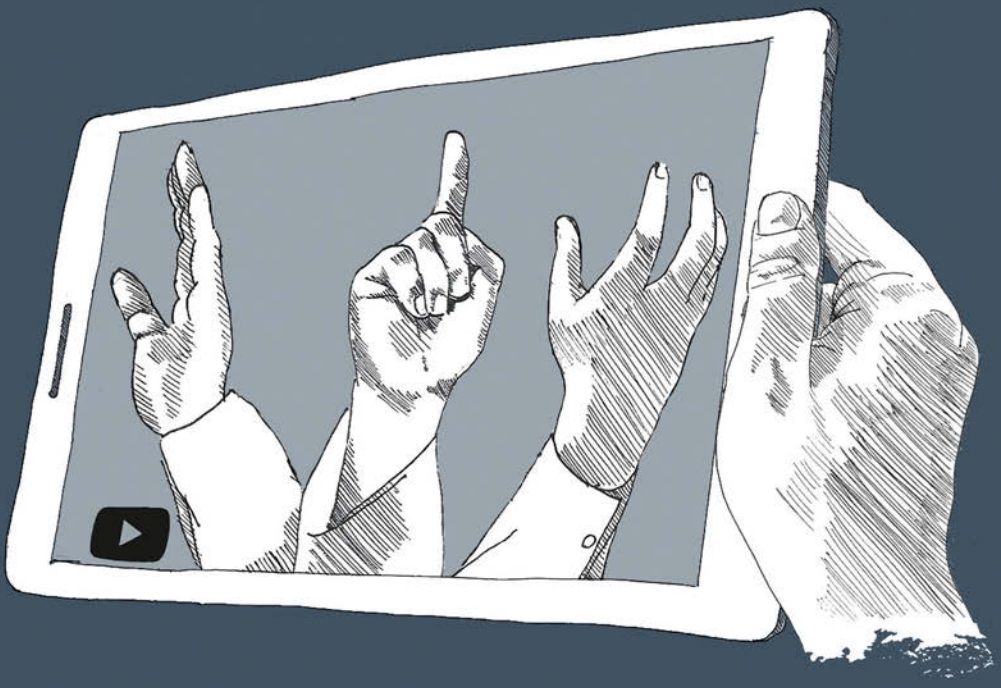
Lino Klevesath, Annemieke Munderloh,
Joris Sprengeler, Florian Grahmann,
Julia Reiter

Radikal-islamische YouTube-Propaganda

Eine qualitative Rezeptionsstudie unter jungen Erwachsenen



[transcript] | Studien des Göttinger Instituts für Demokratieforschung

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lino Klevesath, Annemieke Munderloh, Joris Sprengeler,
Florian Grahmann, Julia Reiter
Radikalislamische YouTube-Propaganda

Studien des Göttinger Instituts für Demokratieforschung zur Geschichte politischer und gesellschaftlicher Kontroversen | Band 17

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX

und einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2021)

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1
https://oa2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitätsstandards_oabücher/

Hauptsponsor: Staats- und Universitätsbibliothek Bremen (POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft)
Vollsponsoren: Universitätsbibliothek Bayreuth | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Freie Universität Berlin - Universitätsbibliothek | Staatsbibliothek zu Berlin | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum (RUB) | Universitäts- und Landesbibliothek Bonn | Vorarlberger Landesbibliothek | Universitätsbibliothek der Technischen Universität Chemnitz | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Sächsische Landesbibliothek Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg | Universitätsbibliothek Frankfurt/M. | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Universitätsbibliothek Greifswald | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbibliothek | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische Landesbibliothek | Universitätsbibliothek Heidelberg | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Koblenz · Landau | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Leipzig | Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern | Universitätsbibliothek Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg | Universitätsbibliothek Marburg | Max Planck Digital Library (MPDL) | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitätsbibliothek der Carl von Ossietzky-Universität, Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Passau | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek Wien | Universitätsbibliothek Wuppertal | Zentralbibliothek Zürich
Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Landesbibliothek Oldenburg
Mikrosponsoring: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz

Die Reihe wird herausgegeben von Stine Marg.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lino Klevesath, Annemieke Munderloh, Joris Sprengeler,
Florian Grahmann, Julia Reiter

Radikalislamische YouTube-Propaganda

Eine qualitative Rezeptionsstudie unter jungen Erwachsenen

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Dieses Buch ist entstanden an der Forschungs- und Dokumentationsstelle (FoDEx) an der Georg-August-Universität Göttingen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Arne L. Gellrich
Korrektorat: Philipp Heimann
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-5648-0
PDF-ISBN 978-3-8394-5648-4
EPUB-ISBN 978-3-7328-5648-0
https://doi.org/10.14361/9783839456484

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Inhalt

Editorial 7

1. Einleitung 11
1.1. Radikaler Islam im Netz 11
1.2. Forschungsstand 14
1.3. Forschungsfrage 19

2. Methodik, Forschungsdesign und Materialauswahl 21
2.1. Zur Auswahl der Videos 21
2.2. Zur Analyse der Videos 23
2.3. Die Methode des fokussierten Interviews 24
2.4. Zum Sample und zur Durchführung der Interviews 26
2.5. Zur Analyse des Interviewmaterials 28
2.5.1. Herleitung der Religionsverständniskategorie 30
2.5.2. Herleitung der autoritären Tendenzen 37
2.5.3. Herleitung der Frames 40

3. Videoquellen und -inhalte 45
3.1. Marcel Krass und sein Video »Was ist Scharia?« 45
3.1.1. Biografischer Hintergrund von Marcel Krass 45
3.1.2. Rhetorik, Auftreten, Videogestaltung und Rezeption 46
3.1.3. Videoinhalt: Was versucht Krass zu vermitteln? 51
3.2. Yasin al-Hanafi und sein Video »Ist Erdogan ein Diktator?« 55
3.2.1. Biografischer Hintergrund von Yasin Bala alias Yasin al-Hanafi 55
3.2.2. Rhetorik, Auftreten, Videogestaltung und Rezeption 63
3.2.3. Videoinhalt: Was versucht Hanafi zu vermitteln? 67
3.3. Abul Baraa und sein Video »Hätte der Prophet Dich geliebt?« 73
3.3.1. Biografischer Hintergrund und Webpräsenz von Ahmad Armih alias »Abul Baraa« 73
3.3.2. Rhetorik, Auftreten, Videogestaltung und Rezeption 79
3.3.3. Videoinhalt: Was versucht Abul Baraa zu vermitteln? 85

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3.3.4. Über Abul Baraas Konstruktion der Ingroup ... 93
3.3.5. Über Abul Baraas Konstruktion der Outgroup und sein Weltbild ... 94
3.4. Das Naschid »Ġurabā« (»Die Fremden«) ... 99
3.4.1. Zum Video ... 102
3.4.2. Text des Naschids ... 103

4. Videorezeption – Ergebnisse ... 105
4.1. Die Rezeption des Naschids ... 105
4.2. Yasin al-Hanafi: Politischer Meinungskampf ... 111
4.2.1. Kritik an westlicher Überheblichkeit ... 111
4.2.2. Medien ... 120
4.2.3. Externe Identitätszuschreibung ... 129
4.2.4. Zwischenfazit ... 131
4.3. Marcel Krass: Gerechtigkeit und Islam ... 134
4.3.1. Gerechtigkeit ... 134
4.3.2. Islam und Staat ... 139
4.3.3. Zwischenfazit ... 143
4.4. Ahmad Abul Baraa: Religiosität ... 145
4.4.1. Religiöse Identität der Muslim*innen ... 145
4.4.2. Abgrenzung von der Outgroup ... 159
4.4.3. Zwischenfazit ... 162
4.5. Einfluss autoritärer Tendenzen ... 164
4.6. Einfluss der sozialen Zugehörigkeit ... 174
4.6.1. Konfliktlinie: säkular und religiös ... 180
4.6.2. Konsequenzen der sozialen Zugehörigkeit für die Thesenrezeption ... 185
4.7. Einfluss des Religionsverständnisses ... 188
4.7.1. Zur Videorezeption durch orthodoxe Muslim*innen ... 189
4.7.2. Zur Videorezeption durch nicht-orthodoxe Muslim*innen ... 196
4.7.3. Zur Videorezeption durch religiöse Nicht-Muslim*innen ... 203
4.7.4. Zur Videorezeption durch nicht-religiöse Nicht-Muslim*innen ... 207
4.7.5. Zusammenfassung ... 216

5. Fazit ... 219

6. Anhang ... 225
6.1. Auflistung der Thesen der einzelnen Videos ... 225
6.2. Fragebogen für Teilnehmer*innen an den Fokusinterviews ... 227

7. Literaturverzeichnis ... 233
Quellenverzeichnis YouTube-Videos ... 243

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Editorial

Die Forschungs- und Dokumentationsstelle FoDEx an der Georg-August-Universität Göttingen verfolgt drei zentrale Aufgaben: Forschen, Dokumentieren und Vermitteln.

Unser Gegenstand ist die politische Kultur in Niedersachsen. Besonders im Fokus stehen dabei für uns diejenigen Akteur*innen, die sich im (radikalen) Widerspruch zu einer von ihnen selbst identifizierten Mehrheitsgesellschaft befinden oder ausdrücklich im Gegensatz zu ihr wähnen. Uns geht es 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 auch die Phänomene, die von den Sicherheitsbehörden als extremistisch und dem Verfassungsstaat feindlich gesonnen eingestuft werden, als Teil der politischen Kultur der Gesamtgesellschaft.

Der Fachbereich *Radikaler Islam* ist einer der gegenwärtig sechs Fachbereiche bei FoDEx.[1] Die Wendung »radikaler Islam« soll jedoch nicht als Synonym für islamischen »Fundamentalismus«, »Extremismus« oder »Dschihadismus« verstanden werden. Vielmehr wird mit diesem Sammelbegriff jede muslimische Strömung bezeichnet, die eines oder mehrere der folgenden Kriterien erfüllt: Es wird eine grundlegende Kritik an etablierten religiösen Institutionen des islamischen Mainstream vertreten; die Legitimität der religiösen Praxis der Mehrheit der Muslim*innen wird infrage gestellt; es wird ein grundlegender Bruch mit der bestehenden politischen Ordnung in mehrheitlich muslimischen Staaten oder weltweit angestrebt beziehungsweise ist dieser bereits verwirklicht worden (wie etwa im Falle der Islamischen Revolution im Iran 1979).

Der Begriff des »radikalen Islam« sagt per se nichts über die Haltung zur Demokratie oder zu der Gewalt derjenigen aus, denen das Attribut zugeschrieben wird. Er umfasst vielmehr etliche Bewegungen, die kaum etwas miteinander gemein haben und sich teilweise sogar in erbitterter Feindschaft gegenüberstehen.

1 Neben dem Arbeitsbereich *Radikaler Islam* gibt es die Bereiche *Rechtsradikalismus*, *Linker Radikalismus*, *Niedersächsischer Demokratie-Monitor (NDM)*, *Invektivität und Memefizierung in (a)sozialen Netzwerken* sowie die *Historische Aufarbeitung der Geschichte des Niedersächsischen Verfassungsschutzes*.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sie eint einzig ihre Ablehnung des religiösen oder politischen Status quo und eine Mission, die über die reine gottesdienstliche Praxis und die Bewahrung religiöser Tradition hinausgeht.

Es ist durchaus fraglich, inwiefern der radikale Islam als Ganzes überhaupt als politisches Phänomen verstanden werden kann. Zwar betrachteten in vergangenen Jahrzehnten Anhänger*innen der Muslimbruderschaft oder von Millî Görüş Deutschland meist als Ruheraum, in dem 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[2] 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 eine untergeordnete Rolle.

Der Ansatz der politischen Kulturforschung, den wir bei FoDEx verfolgen, nimmt allerdings nicht nur explizit politische, außerparlamentarische und parlamentarische Handlungen in den Blick. Vielmehr soll der Fokus gerade auch auf die über diesen Bereich hinausgehende Kultur gerichtet und die Übergänge zwischen Alltagskultur, Moralvorstellungen von Gruppen und Gemeinschaften und 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[3] (auch wenn die Bedeutung deutschstämmiger Konvertit*innen keinesfalls unterschätzt werden sollte) und werden von der Mehrheitsgesellschaft häufig als fremd wahrgenommen. Der radikale Islam wird daher oft nicht als eine Facette der deutschen Realität, sondern als ausschließlich importiertes Phänomen verstanden.

---

2 Der Begriff des Salafismus bezeichnet eine Strömung des Islam, die sich auf das Vorbild der »frommen Altvorderen« (arabisch: as-Salaf aṣ-Ṣāliḥ) bezieht, womit die ersten drei Generationen der islamischen Frühzeit gemeint sind. Das mit dem Begriff bezeichnete Spektrum an Akteur*innen ist weit: Manche Salafist*innen enthalten sich weitgehend politischer Tätigkeit. Andere engagieren sich politisch, um für das, was sie als islamisch geboten erachten, einzutreten, salafistisch-dschihadistische Gruppen greifen für diese Ziele zur Gewalt. Andererseits gibt es viele radikalislamische Akteur*innen, die sich explizit vom Salafismus abgrenzen wie der in dieser Studie behandelte Yasin al-Hanafi (siehe 3.2.1). »Salafismus« wird daher in der vorliegenden Studie nicht als analytischer Begriff verwendet; vielmehr wird dem breiteren Terminus des »radikalen Islam« der Vorzug gegeben.

3 Als »nicht-deutschstämmig« werden all jene verstanden, die innerhalb oder außerhalb Deutschlands geboren wurden und mindestens einen Elternteil oder einen Großelternteil haben, der nicht in Deutschland geboren ist. »Deutschstämmig« sind im Umkehrschluss all jene, deren Eltern und Großeltern sowie sie selbst in Deutschland geboren wurden.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eine solche Sichtweise zeugt allerdings von einem 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 maßgeblichen Teil von der Auseinandersetzung mit den Verhältnissen in Deutschland geprägt sind. Deshalb wird der radikale Islam von uns mit all seinen Facetten als faktischer Teil der deutschen Gesellschaft verstanden.[4]

Das Internet und die Kommunikation über soziale Medien spielen für die Akteur*innen des radikalen Islam eine große Rolle, da sie weit verstreut leben und ihnen – abgesehen von Moscheen – zumeist physische Kristallisationspunkte fehlen. Häufig wird der Zulauf zu salafistischen Moscheen und Netzwerken vor allem als Folge der Omnipräsenz ideologisch geprägter Inhalte im Netz gesehen, die gerade Jugendliche und junge Erwachsene anlocken.[5] Dieser Erklärungsansatz greift mit Sicherheit zu kurz, bietet jedoch einen guten ersten Ansatzpunkt, um sich dem Phänomen zu nähern. Mit dem vorliegenden Werk knüpfen wir an die 2019 erschienene Studie »Scharia als Weg zur Gerechtigkeit?« und die Analyse des 2018 erhobenen Interviewmaterials an.[6] In der vorangegangenen Veröffentlichung wurde bereits die Rezeption eines Videos durch junge Muslim*innen in den Blick genommen. Betrachtet wurde ein Ausschnitt aus einem Video des bekannten salafistischen Predigers Marcel Krass. Mit der vorliegenden Studie wird der Blick erweitert und zusätzlich die Rezeption von drei weiteren radikalislamischen Videos in den Blick genommen. Zudem werden diesmal nicht nur die Reaktionen der muslimischen Befragten, sondern auch von nicht-muslimischen Befragten untersucht.

---

4 Zugleich ist festzuhalten, dass sowohl die Protagonist*innen der »klassischen« Organisationen des politischen Islam, wie die Muslimbruderschaft oder Millî Görüş, transnational vernetzt sind.

5 So wird etwa vor dem Internet als »Motor der Radikalisierung« gewarnt. O. V.: Verfassungsschützerin: Islamismus bleibt größte Bedrohung, in: t-online, 19.03.2019, URL: https://www.t-online.de/nachrichten/id_85430554/verfassungsschuetzerin-islamismus-bleibt-groesste-bedrohung.html [eingesehen am 02.12.2020]. In den Medien finden sich noch deutlich alarmistischere Berichte, etwa: Meining, Stefan/Senyurt, Ahmet: Teufelsangst und Psychotricks. Wie radikale Salafisten junge Muslime ködern, in: BR.de, 24.02.2015, URL: https://www.br.de/fernsehen/das-erste/sendungen/report-muenchen/videos-und-manuskripte/salafisten-junge-muslime100.html [eingesehen am 02.12.2020] oder o. V.: Angeworben im Netz der Dschihadisten, in: NDR.de, 02.02.2016. URL:https://www.ndr.de/fernsehen/sendungen/panorama3/Angeworben-im-Netz-der-Dschihadisten,syrien698.html [eingesehen am 02.05.2019].

6 Klevesath, Lino/Munderloh, Annemieke/Sprengeler, Joris/Schlieker, Kathinka/Grahmann, Florian: Scharia als Weg zur Gerechtigkeit? Eine Analyse der Rezeption eines salafistischen Online-Videos durch junge Muslim*innen, FoDEx-Studie Radikaler Islam, Göttingen 2019, online einsehbar unter: https://www.fodex-online.de/publikationen/studie-scharia-als-weg-zur-gerechtigkeit/.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Damit wollen wir einen Beitrag dazu leisten, die tatsächliche Wirkung radikalislamischer Online-Inhalte besser zu verstehen.

Bedanken wollen wir uns bei Mahmud El-Wereny und Dominik Dewitz, die an der ursprünglichen Konzeption der Studie und den ersten Arbeitsschritten beteiligt waren und bei Zhaklina Hoxhaj für wertvolle Ergänzungen unserer Inhalte. Auch Kathinka Schlieker, die maßgeblich an der Analyse des Interviewmaterials mitgewirkt hat und Mitautorin unserer Studie zur Rezeption des Videos von Marcel Krass war, gebührt unser Dank. Ebenfalls bedanken möchten wir uns bei Philipp Heimann im Lektorat für die gewissenhafte Begleitung unserer Veröffentlichung auf den letzten Metern sowie bei Arne Gellrich für die Illustration des Covers. Gleiches gilt für unsere Kolleg*innen am Institut für Demokratieforschung, bei denen wir uns für ihren Input und viele anregende Diskussionen bedanken möchten.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1. Einleitung

1.1. Radikaler Islam im Netz

WhatsApp, Signal und Telegram – Facebook, VKontakte und YouTube: Digitale Medien haben eine zentrale Bedeutung für radikalislamische Netzwerke gewonnen. Dies gilt gleichermaßen für die innere Kommunikation wie für die Außendarstellung.

Radikalislamische Akteur*innen bedienen sich in Deutschland zahlreicher Mittel, um Menschen in ihre Kreise zu integrieren. Das Phänomen des radikalen Islam ist in Deutschland noch recht jung, entwickelt sich aber schnell. Legt man die Zahlen der Verfassungsschutzbehörden zugrunde, liegt das Personenpotenzial im Bereich »Islamismus/Islamistischer Terrorismus« bei rund 28.000 Personen – und ist von 2018 zu 2019 um 5,5 Prozent angestiegen.[1] Das erhebliche Wachstum der radikalislamischen Bewegung im vergangenen Jahrzehnt ist einer der Gründe, sich mit ihr auseinanderzusetzen – dahinter steht die Frage, was Faktoren für Erfolg und Wachstum einer relativ jungen Bewegung in der Deutschland sein können.

Seit dem Jahr 2000 ist die Zahl der Salafist*innen in der Bundesrepublik konstant gewachsen. Damit ist der Salafismus die Strömung innerhalb des Spektrums des radikalen Islam, die in den letzten Jahren besonders an Dynamik gewann. Die Aktivitäten der zahlreichen radikalislamischen Gruppen nehmen trotz einiger Vereinsverbote und Festnahmen im Bereich des dschihadistischen Salafismus nicht ab. Vor allem in den Großstädten Berlin, Hamburg, Frankfurt a.M. und Bonn konnten sich radikalislamische Gruppen etablieren. In der Bundesrepublik Deutschland bestehen zahlreiche radikalislamische Netzwerke, Moscheen und sogenannte Kultur- oder Informationszentren. Dabei wird der Daʿwa, also der Missionstätigkeit, eine überragend hohe Bedeutung beigemessen: Die Daʿwa ist zentraler Bestandteil des Selbstverständnisses radikalislamischer Akteur*innen.

Zwar existieren keine zugänglichen Statistiken über die Sozialstruktur radikaler Muslim*innen in Deutschland, aber die auf öffentlichen Veranstaltungen an-

1 Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat: Verfassungsschutzbericht 2019, Berlin 2020, S. 180.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wesenden Personen sowie der Sprachgebrauch der Prediger lassen auf eine überwiegend jugendliche Zielgruppe schließen. Partiell wird die gegenwärtige radikalislamische Bewegung sogar explizit als »Jugendbewegung« bezeichnet.[2] Im Gegensatz zu den Imamen der großen, etablierten muslimischen Verbände wie der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB) und die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG), deren Imame zumeist aus der Türkei nach Deutschland entsandt werden, sind im salafistischen Spektrum auch vermehrt in Deutschland geborene und aufgewachsene Prediger aktiv. Dies vereinfacht den Zugang zu ihrer jungen Zielgruppe, die oftmals kaum türkisch oder arabisch spricht – darüber hinaus kennen in Deutschland sozialisierte Imame auch besser die Lebenswelten und Probleme der in Deutschland lebenden Jugendlichen und jungen Erwachsenen.

Während die radikalislamischen Strukturen in den ersten Jahren in erster Linie auf schlicht erstellte YouTube-Videos und Websites setzten, ist seitdem eine bemerkenswerte Professionalisierung erfolgt: Die im Rahmen der »Lies!«-Kampagne in den 2010er Jahren verteilten Koranexemplare[3] weisen ebenso wie die zwischenzeitlich erschienenen dschihadistischen Magazine »Inspire« und »Dabiq« eine äußerst hochwertige Gestaltung auf. Letztere werden zudem in zahlreichen Sprachen, darunter Englisch und Deutsch, publiziert.[4] Hier ist also vor allem eine zunehmende Anpassung der Publikationen an einzelne Zielgruppen in Europa erkennbar. Magazine wie die oben genannten werden allerdings in aller Regel nicht gedruckt, sondern lediglich im Internet verbreitet. Trotz der staatlichen Sanktionierung insbesondere gegenüber dschihadistischen Publikationen ist ein Zugriff auf die Magazine unproblematisch auf zahlreichen Websites möglich.

Die Akteur*innen im Spektrum des nicht spezifisch gewaltorientierten radikalen Islam sprechen hingegen eine breitere Öffentlichkeit an und sind in allen weit verbreiteten sozialen Netzwerken vertreten. Dort besprechen einzelne radikalislamische Prediger in Videos in erster Linie Alltagsprobleme sowie mehr oder weniger spezifische religiöse Fragen. Während die Zielgruppe erst allgemein angesprochen wird, erfolgt in der Regel schnell der Übergang zur persönlicheren Direktkommunikation innerhalb der sozialen Netzwerke sowie über Messengerdienste wie

2 Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael: Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Wiesbaden 2013, S. 81.

3 Der Trägerverein der Koranverteilkampagne »Lies!« wurde im Jahre 2016 verboten. Diehl, Jörg/Lehberger, Roman: Innenminister verbietet Salafisten-Verein, in: Spiegel Online, 15.11.2016, URL: https://www.spiegel.de/politik/deutschland/salafisten-bundesweite-razzia-gegen-islamistischen-verein-a-1121208.html [eingesehen am 29.10.2020].

4 Heinke, Daniel H./Fouad, Hazim: Das Dabiq-Magazin als Rekrutierungswerkzeug des IS, in: sicherheitspolitik-blog, 03.03.2015, URL: www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/03/03/das-dabiq-magazin-als-rekrutierungswerkzeug-des-is/ [eingesehen am 10.03.2016].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

WhatsApp oder Telegram. Neben den männlich dominierten Predigt-Videos werben Salafist*innen auch mit Videos, die Auseinandersetzungen mit Medienvertreter*innen oder Polizeikräften, aber auch beispielsweise Sprechgesänge (Naschids, arab. Anāšīd, Sg. našīd) oder etwa dschihadistische Aktivitäten in Syrien zeigen.

Alle Aktivitäten der radikalislamischen Akteur*innen entfalten ihre Wirkkraft erst durch die Verbreitung im Internet. Insbesondere im Wirken über soziale Netzwerke ist in den vergangenen Jahren ein neues Phänomen entstanden – die radikalislamische Bewegung integriert verstärkt Frauen in den Prozess der Mission. Während die radikalislamische Ideologie eigentlich für eine Geschlechterordnung steht, »die auf der Vorstellung gottgewollter Unterschiede zwischen Männern und Frauen basiert«[5] und eine grundsätzlich untergeordnete Stellung der Frau propagiert, stellen Frauen hierdurch eine zunehmend wichtigere Rolle in der radikalislamischen Bewegung dar, insbesondere für die Anwerbung von weiteren Frauen. Auch der sog. Islamische Staat (IS) versuchte gezielt, Mädchen und Frauen zu einer Ausreise nach Syrien zu bewegen: »Frauen berichten in ihrer Rolle als Propagandistinnen mehrheitlich über den Alltag im ›Islamischen Staat‹. Dabei verbreiten sie vor allem das Bild eines funktionierenden ›Sozialstaates‹, in dem ein gut organisiertes und scheinbar unbeschwertes Leben für sich und ihre Geschlechtsgenossinnen möglich erscheint«.[6]

Auch bezüglich der Daʿwa-Strategien radikalislamischer Akteur*innen hat ein Prozess der Diversifizierung und Professionalisierung der Mittel eingesetzt: Diversifizierung insofern, als dass – neben der Ansprache der Allgemeinheit über Videos und öffentliche Auftritte – neue Methoden zum Einsatz kommen. Potenzielle Sympathisant*innen werden gezielt mit persönlichen Nachrichten (zum Beispiel per WhatsApp) angesprochen. Durch flächendeckende Aktionen wie Koranverteilungen werden auch Menschen, die sich in konventionellen islamischen Kontexten (wie etwa DITIB-Gemeinden) bewegen oder Moscheegemeinden fernstehen, von Salafist*innen angesprochen.

Die hierbei selbstverordnete Mäßigung bei mündlichen Äußerungen – wie etwa im Rahmen der »Lies!«-Kampagne – soll in Teilen zu einem Eindruck der engagierten Frömmigkeit beitragen, um die gesellschaftlichen und staatlichen Vorbehalte abzuschwächen. Hierin zeigt sich auch die Tendenz zur Professionalisierung – einheitliches Auftreten, äußere Mäßigung, Sanktionierung bei Fehlverhalten im

5 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 a.M. 2016, S. 51-56, hier S. 51.

6 Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.): Jihadistinnen und ihre Rolle bei der Anwerbung von Frauen für den »Islamischen Staat« (IS), Berlin 2015, online einsehbar unter: www.frauenundflucht-nrw.de/images/pdf/extremistischer_salafismus/Radikalisierung-von-Frauen_Verfassungsschutz.pdf [eingesehen am 03.12.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rahmen der Koranverteilungen sind ebenso Ausdruck wie das moderne Layout der Publikationen und Websites radikalislamischer Gruppen. Legales, aber stark provozierendes Verhalten in der Öffentlichkeit lässt sich allerdings unter Salafist*innen in Deutschland (im Gegensatz etwa zu Großbritannien) seltener beobachten. Während es 2012 auf Demonstrationen in Solingen und Bonn zu Ausschreitungen salafistischer Akteur*innen kam[7] und 2014 eine vermeintliche »Shariah Police« in Wiesbaden Passant*innen warnte, sündiges Verhalten wie unter anderem Glücksspiel oder Alkoholkonsum zu meiden,[8] verhalten sich Salafist*innen in den letzten Jahren deutlich unauffälliger in der Öffentlichkeit.

Vor allem unentschlossene, nicht bereits radikalisierte junge Menschen werden von Anhänger*innen des radikalen Islam als Zielgruppe angesehen. Um diese zu erreichen, wird eine Strategie der Adaption verfolgt, die Themen und Sehgewohnheiten der Zielgruppe aufnimmt und sich hieran mit hoher Effektivität anpasst.

1.2. Forschungsstand

Der Forschungsstand rund um den radikalen Islam ist außerordentlich vielfältig. Die vorliegende Studie fokussiert die Untersuchung eines Elements der radikalislamischen Da'wa: Online-Videos, die – vielfach über soziale Netzwerke und Messengerdienste geteilt – zahllose junge Menschen erreichen. Dabei stehen bei dieser Studie nicht die Inhalte der Videos im Vordergrund, wenngleich diese auch in Kürze analysiert werden. Vielmehr liegt das Augenmerk auf den Rezipient*innen, denen Videos präsentiert wurden und die sich in Fokusinterviews dazu äußerten. Im Folgenden wird zunächst ein Überblick über die unterschiedlichen Perspektiven der Wissenschaft auf den Forschungsgegenstand gegeben.

Schon kurz nach Gründung der Plattform YouTube im Jahr 2005 begannen Salafist*innen, das Portal zur Missionsarbeit zu nutzen.[9] Die Frage nach der Verwendung von Online-Medien für die radikalislamische Missionsarbeit stieß in der deutschsprachigen Forschung jedoch zunächst kaum auf Interesse.[10] Erst in den

7 Dahmann, Klaus: Angriff gewaltbereiter Salafisten, in: dw.com [Deutsche Welle], 25.05.2012, URL: https://www.dw.com/de/angriff-gewaltbereiter-salafisten/a-15934862 [eingesehen am 29.10.2020].

8 O. V.: Selbst ernannte »Scharia-Polizei« patrouilliert in Wuppertal, in: Spiegel Online, 05.09.2014, URL: https://www.spiegel.de/politik/deutschland/scharia-polizei-in-wuppertal-salafisten-als-sharia-police-in-nrw-a-990152.html [eingesehen am 29.10.2020].

9 Vgl. etwa Selamullah: ISLAM erklärt in 30 sekunden von Pierre Vogel Juba OBERADEN, in: Selamullah, 13.09.2007, URL: https://youtu.be/Q63onZVgpds [eingesehen am 05.11.2020].

10 Allerdings gibt es Ausnahmen – vgl. z.B. Dantschke, Claudia: Die muslimische Jugendszene, Bundeszentrale für politische Bildung, 05.07.2007, URL: www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36402/jugendorganisationen [eingesehen am 22.06.2018]. Dantschke setz-

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

letzten Jahren sind immer mehr Publikationen erschienen – zum Teil im Rahmen großer Forschungsprojekte.[11] Nur ein kleiner Teil der Studien widmet sich den Rezipient*innen.[12] Freilich ist der Inhalt radikalislamischer Videos von hoher Relevanz – aber um wirklich zu verstehen, auf welche Weise radikalislamische Videos dazu beitragen, dass sich Menschen radikalen Strömungen des Islam anschließen, ist es ebenso wichtig, den Blick auf die Rezipient*innen zu richten – hierin liegt auch die Intention der vorliegenden Studie.

Neben den Publikationen aus unterschiedlichen Wissenschaften wie Politikwissenschaft und Kriminologie bestehen zahlreiche Veröffentlichungen der Verfassungsschutzbehörden. Bereits 2012 erstellte der niedersächsische Verfassungsschutz die Broschüre »Islamismus: Entwicklungen – Gefahren – Gegenmaßnahmen«, die versuchte zu klären, inwieweit das Kommunikationsverhalten von Jugendlichen im Netz Rückschlüsse auf den Grad ihrer Radikalisierung zulässt. Allerdings blieb dabei unklar, auf welcher empirischen Grundlage die Untersuchung erfolgte[13] – ein bei Publikationen des Verfassungsschutzes häufig auftretendes Problem, das sich jedoch kaum vermeiden lässt, da der Verfassungsschutz seine Quellen in der Regel nicht offenlegen darf. Aus wissenschaftlicher Sicht können die Verfassungsschutzberichte also in erster Linie dazu dienen, einen Überblick über die behördliche Perspektive auf das Phänomen zu erhalten. Ein Blick auf diese Perspektive wird auch etwa durch das Kriminalistik-Handbuch »Islamistischer Terrorismus: Analyse – Definitionen – Taktik« offenbar.[14]

Zahlreiche Publikationen widmen sich den Radikalisierungsverläufen von Einzelpersonen, darunter eine Veröffentlichung von Katrin Strunk[15], die einen fiktiven, aber nach ihren Angaben eng an einen realen Fall angelehnten Verlauf einer Radikalisierung einer jungen Muslima anhand der Entwicklung ihres Facebook-Profils nachzeichnete.[16] Freilich trifft auch auf derartige Publikationen das oben

---

te sich schon damals mit salafistischen Gruppen im Internet auseinander (allerdings noch unter der Bezeichnung »salafitische Gruppen«).

11 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.

12 Vgl. ebd., S. 22 f.

13 Vgl. ebd., S. 23 f.

14 Goertz, Stefan: Islamistischer Terrorismus. Analyse – Definitionen – Taktik, Heidelberg 2019.

15 Vgl. 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.

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

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bereits angesprochene Problem der mangelnden Überprüfbarkeit zu.[17] Der notwendige Quellenschutz bringt also erhebliche Probleme bei der Verifizierbarkeit der Erkenntnisse mit sich. Als jüngere Beispiele für die Radikalisierungsforschung können die Studie »Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieu« von Ednan Aslan und die Studie »Der Weg in den Jihad. Radikalisierungsursachen von Jihadisten in Deutschland« von Dirk Baehr genannt werden.[18]

Auch Messengerdienste spielen eine wesentliche Rolle für die Radikalisierung: Die Studie von Kiefer et al. untersucht Verläufe einer dschihadistischen WhatsApp-Gruppe. Diese Binnenkommunikation ist für die Forschung aufschlussreich und ermöglicht die Rekonstruktion von Inhalten und Radikalisierungsverläufen.[19] Über WhatsApp- und Telegram-Chats können zudem Videos zur Missionierung einfach weiterverbreitet werden. In einem Beitrag des Sammelbands »Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien« wird die Studie von Kiefer et al. vergleichend mit der oben benannten Studie Aslans betrachtet und der Versuch einer Typologie des radikalislamischen Milieus unternommen.[20]

Allgemein wird in der Forschung die Frage, inwieweit der bloße Konsum radikaler Inhalte überhaupt einen radikalisierenden Effekt auf die Rezipient*innen haben kann, kontrovers diskutiert. Eine Studie von Pauwels et al.[21] kam beispielsweise zu dem Schluss, dass ein nennenswerter radikalisierender Effekt erst durch eine schon bestehende Übereinstimmung der Anschauungen der Rezipient*innen mit den in der Propaganda vertretenen Inhalten auftritt.[22] Die 2019 erschienene Studie

17 Mit den forschungsethischen Problemen des Forschungsfeldes setzen sich etwa Eppert et al. auseinander: Eppert, Kerstin et al.: Navigating a rugged coastline. Ethics in Empirical (De-)Radicalization Research (CoRE-NRW-Forschungspapier), online einsehbar unter: https://www.bicc.de/fileadmin/Dateien/Publications/other_publications/Core-Forschungsbericht_1/CoRE_FP_1_2020.pdf [eingesehen am 15.03.2020].

18 Aslan, Ednan: Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieu, Wiesbaden 2018; Baehr, Dirk: Der Weg in den Jihad. Radikalisierungsursachen von Jihadisten in Deutschland, Wiesbaden 2019.

19 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 Verbundsprojekt »X-SONAR: Extremistische Bestrebungen in Social Media Netzwerken: Identifikation, Analyse und Management von Radikalisierungsprozessen« entstanden, welches praxisbezogene Grundlagenforschung leistet und in dem u.a. das Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) an der Universität Bielefeld mit der Deutschen Hochschule der Polizei und dem LKA Niedersachsen zusammenarbeiten.

20 Kiefer, Michael: Religion in der Radikalisierung, in: ders. et al.: Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien, Osnabrück 2020, S. 15-34 (insb. 26 ff.).

21 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.

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

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Katharina Neumann, die anhand von leitfadengestützten Interviews mit dschihadistischen Strafgefangenen sowie Aussteigern aus der dschihadistischen Szene die Rolle des Konsums von Medienberichterstattung und von radikalislamischen Propagandainhalten untersuchte, kam zu dem Ergebnis, dass Medien- und Propagandakonsum in einer Wechselwirkung zueinander stehen. Sowohl der Konsum von medialen Darstellungen, die Muslim*innen und den Islam tatsächlich oder vermeintlich negativ darstellen als auch radikalislamische »Wolf-im-Schafpelz«-Inhalte in Online-Videos, die Jugendlichen Lebensberatung anböten, aber auch den westlichen Lebensstil verurteilten, könnten zu einer Radikalisierung und einem Rückzug in die (radikal-)islamische Ingroup führen.[23]

Propagandaforschung befasst sich, angelehnt an eine verbreitete Definition des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Harold Lasswell, mit der Untersuchung von Techniken zur medialen Beeinflussung von Menschen – dabei kann Propaganda gesellschaftliche, religiöse und politische Ziele verfolgen.[24] Der Ursprung des Begriffs der Propaganda liegt im religiösen Bereich: Die katholische Kirche gründete im Jahr 1622 die »Sacra Congregatio de Propaganda Fide« mit dem Ziel der Missionierung, um den wachsenden Einfluss des Protestantismus zurückzudrängen.[25] Sie verwendete den Begriff der »Propaganda« also als Selbstbezeichnung. Der Begriff der Propaganda ist vom lateinischen Wort »propagatio« abgeleitet, das unter anderem als »Ausdehnung« übersetzt werden kann. Geschichtlich wurde der Begriff zuweilen als Selbstbezeichnung, als abwertende Außenzuschreibung oder als analytische Kategorie verwendet.

Das Erkenntnisinteresse dieser Studie liegt in erster Linie darin, die Wirkmechanismen und Rezeption der Medienarbeit von Anhänger*innen des radikalen Islam zu verstehen. Dem hier verwendeten Begriff der Propaganda liegt insofern keine normative Wertung zugrunde.

Im Vergleich zu dem engeren Begriff der »Daʿwa«, der sich rein auf religiöse Missionierung bezieht, ist der Begriff der »Propaganda« aus unserer Sicht im Hinblick auf das Erkenntnisinteresse besser geeignet, weil er sowohl die religiöse als auch die allgemeine politische und gesellschaftliche Beeinflussung mit einbezieht. Denn der Schwerpunkt der von uns untersuchten Videos liegt nicht lediglich auf spezifisch religiösen Themen im engeren Sinne, sondern bezieht sich auch auf andere grundlegende Fragen, wie etwa die Tendenz zu autoritären Staatsstrukturen,

23 Vgl. Neumann, Katharina: Medien und Islamismus. Der Einfluss von Medienberichterstattung und Propaganda auf islamistische Radikalisierungsprozesse, Wiesbaden 2019, S. 274-289.

24 Vgl. Lasswell, Harold: Propaganda Technique in World War I, Massachusetts 1971.

25 Vgl. Arnold, Klaus: Propagandaforschung, in: Sander, Uwe et al. (Hg.): Handbuch Medienpädagogik, Wiesbaden 2008, S. 192-197.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sowie allgemeine gesellschaftliche Fragen, wie die Rolle der Frau in der Gesellschaft.

Relevant für unsere auf radikalislamische Videos bezogene Studie ist die quantitative Untersuchung »Propaganda 2.0 – Psychological Effects of Right-Wing and Islamic Extremist Internet Videos« im Auftrag des Bundeskriminalamts (BKA), bei der 450 »nicht-radikalen« männlichen Probanden Videos mit rechtsextremen und radikal-islamischen Inhalten vorgespielt wurden. Dabei zeigte sich, dass die Probanden überwiegend ablehnend auf die Inhalte reagierten: »Talking-Head«-Videos stießen dabei auf größere Ablehnung als Clips, die sich kinofilmartiger Stilmittel bedienten. Es zeigte sich zudem, dass deutschstämmige Studenten rechtsextreme Clips negativer bewerteten als muslimische Studenten, während die dschihadistischen Inhalte bei muslimischen Studenten negativer bewertet wurden als bei den deutschstämmigen Kommilitonen. In der Gruppe der Schüler unter den Probanden zeigte sich der gegenteilige Effekt – deutschstämmige Schüler waren empfänglicher für rechtsextreme Propaganda, muslimische Schüler für dschihadistische Inhalte. So lässt sich vermuten, dass ein höherer Bildungsgrad stärker gegen Propaganda immunisiert, die auf die eigene soziokulturelle Gruppe ausgerichtet ist.[26] Allerdings nahm die Studie nur dschihadistische und keine gewaltfreien Inhalte aus dem radikalislamischen Spektrum in den Blick,[27] 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 der Fokussierung auf männliche Probanden keine Schlüsse auf die Wirkung dieser Inhalte auf Frauen zu.

Mit unserer qualitativen Studie beabsichtigen wir, dazu beizutragen, eine Forschungslücke zu schließen: Die Untersuchung der Rezeption radikalislamischer Videos wurde bislang kaum mit Methoden der qualitativen empirischen Sozialforschung untersucht.[28] Die nun durchgeführte Studie schließt dabei an die bereits 2019 publizierte Vorabstudie »Scharia als Weg zur Gerechtigkeit? Eine Analyse der Rezeption eines radikalislamischen Online-Videos durch junge Muslim*innen«[29] an, nimmt auch die Rezeption durch Nicht-Muslim*innen in den Blick und erweitert sowohl die Anzahl der ausgewerteten Videos als auch Interviews.

---

26 Vgl. Rieger, Diana/Frischlich, Lena/Bente, Gary: Propaganda 2.0. Psychological Effects of Right-Wing and Islamic Extremist Internet Videos, Köln 2013, S. 111-114.

27 Vgl. ebd., S. 51-56.

28 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: Projektbeschreibung TV III. Analyse internetbasierter Propaganda, ohne Datum, URL: http://radigz.de/projekt/tv-iii-analyse-internetbasierter-propaganda/ [eingesehen am 22.06.2018].

29 Klevesath et al.: Scharia als Weg zur Gerechtigkeit?.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1.3. Forschungsfrage

Im Mittelpunkt unseres Forschungsinteresses steht die Frage, welche Wirkung radikalislamische Videoinhalte bei jungen Rezipient*innen hervorrufen. Inwiefern sind die Inhalte der vier Videoclips, aber auch die Präsentation dieser überzeugend? Welche individuellen Dispositionen können im Interviewverlauf identifiziert werden, die die in diesen Clips präsentierten Meinungen anschlussfähig(er) machen? Gelingt es den vier Produzenten der Videoclips, insbesondere im Sample der jungen Muslim*innen Zustimmung für ihre politischen Inhalte zu erlangen und wenn ja, welche Aspekte überzeugen konkret? Bis zu welchem Grad teilen die befragten Muslim*innen also die Ansicht, dass eine säkulare Ordnung notwendigerweise ungerecht ist und eine legitime öffentliche Gewalt daher notwendigerweise auf der Scharia fußen sollte? Übernehmen sie das Bild, wonach Muslim*innen vorwiegend Ungerechtigkeit erfahren, nicht zur Mehrheitsgesellschaft gehören und von dieser diskriminiert und bedroht werden? Inwieweit fußt eine potenzielle Zustimmung dazu auf zuvor gebildeten Überzeugungen und persönlichen (Ausgrenzungs-)Erfahrungen aufgrund ihrer sozialen Zugehörigkeit? Welche Rolle spielt ihr eigenes Islamverständnis für die Rezeption der Videos? Lässt sich feststellen, dass ihr eigenes Islambild durch den Konsum der Videos verändert wird oder scheint es davon unbeeinflusst zu bleiben?

Gleichzeitig nehmen wir auch die Rezeption durch junge Nicht-Muslim*innen in den Blick. Sind die Videos für sie ausschließlich befremdlich oder fühlen sie sich zumindest partiell auch von diesen angesprochen? Beziehen sie die islamischen Inhalte auf eigene religiöse oder weltanschauliche Überzeugungen? Lässt sich feststellen, dass ihr Bild des Islam und von Muslim*innen durch den Konsum der Videos beeinflusst wird?

Um diese Fragen zu beantworten, wurden vier unterschiedliche radikalislamische Videos mit politisch relevanten Inhalten vorgeführt und ausführliche, durchschnittlich um die zwei Stunden dauernde fokussierte Interviews mit ihnen geführt, um die Rezeption der Internet-Clips durch junge Menschen zu ergründen. Im Folgekapitel wird detailliert auf die Auswahl und Analyse der verwendeten Videos eingegangen, das Sample der Interviewten, die Durchführung der Interviews und die ihnen zugrundeliegenden Methode erläutert sowie die Analyse des Interviewmaterials erklärt.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2. Methodik, Forschungsdesign und Materialauswahl

2.1. Zur Auswahl der Videos

Um die Medienwirkung und Rezeption deutschsprachiger radikalislamischer 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 wurden im Auswahlprozess inhaltliche und formale Kriterien ausformuliert und an die Videos angelegt.

In inhaltlicher Hinsicht sollten die Videos erstens einen Bezug zur radikalislamischen Auslegung des Islam haben und zweitens politisch relevante Inhalte aufweisen. Entscheidend war die jeweilige Verhältnisbestimmung zu Demokratie, Rechtsstaat und Pluralismus. Einzelne radikalislamische Akteur*innen lehnen die Idee der Volkssouveränität und demokratischer Wahlen mit Verweis auf die Souveränität Gottes (arab. ḥākimiyyat Allāh) vollständig ab. Andere akzeptieren zwar partiell die Idee der Volkssouveränität und von Wahlen, fordern dabei aber, dass die Gesetzgebung auf den Rahmen, den die Scharia (arab. šarīʿa) vorgibt, beschränkt bleibt.[1] Der Scharia wird ein göttlicher Ursprung zugeschrieben. Ein solches Weltbild schränkt ebenso 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: (I) Politik und Demokratie, (II) Pluralismus und der religiös Andere, (III) Stellung der Frau und (IV) 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 Forschungs-

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

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

projekt FoDEx der Erforschung niedersächsischer Akteur*innen widmet. Das Kriterium des Niedersachsen-Bezugs wurde erfüllt, 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 vorangegangenen Feldforschung in teils radikalislamisch geprägten Moscheen zur Anwendung, bei denen im Rahmen persönlicher Gespräche oder narrativer Interviews auf konkrete YouTube-Kanäle und -Videos verwiesen wurde.

Zweitens sollten Videos mit einer angemessen 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 (bekannt unter dem Pseudonym »Yasin Al-Hanafi«), einem schwerpunktmäßig drohend-religiös argumentierenden Ahmad Armih (unter dem Pseudonym »Ahmad Abul Baraa«) bis hin zu einem eloquent-gelassenen Marcel Krass.

Es konnte nicht allen Kriterien in Gänze entsprochen werden: So wurden beispielsweise im Rahmen eines längeren Auswahlprozesses überwiegend Videos im Talking-Head-Format (das auf radikalislamisch geprägten YouTube-Kanälen gegenüber anderen Formaten dominiert) ausgewählt, was aber insofern gerechtfertigt erscheint, als dass 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 al-Hanafi, Abul Baraa und Marcel Krass sowie ein Naschid, ein Video mit islamischem A-cappella-Gesang, ausgewählt wurden. Bei Krass und Hanafi wurden jeweils die reichweitenstärksten Videos ausgewählt, die in ihrem Titel einen expliziten politischen Bezug aufwiesen. Das Video von Abul Baraa wurde unter anderem 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 ebenfalls einer hohen Verbreitung auf YouTube.[2]

Es wurde das Naschid »ġurabāʾ« (arab. für »die Fremden«) ausgewählt, da dem Naschid-Genre eine erhebliche Bedeutung für den radikalen Islam zukommt[3] und

2 Vgl. Al-Suri, Muhammad: Ausraster von Ahmad Abul Baraa Teil 2, in: Muhammad Al-Suri, 05.01.2012, URL: https://youtu.be/4YUpCfhZVm8 [eingesehen am 05.11.2020] mit knapp 19.000 Views (Stand: 16.10.2020).

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

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.[4] 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.[5]

Im Laufe der Interviews sahen die Proband*innen jeweils die vier ausgewählten, gekürzten Videos und, im Verlauf der darauf folgenden Diskussion, kurze Ausschnitte, die den Videos entnommen wurden, um gezielt die Rezeption einzelner zentraler Punkte abzufragen, sofern dies in der Rezeption auf das Gesamtvideo noch nicht hinreichend geschehen war. Auf die Ausschnitte wird in der jeweiligen Videobeschreibung im Folgenden hingewiesen.

2.2. Zur Analyse der Videos

Jedes der gekürzten Videos wurde schließlich einer Inhaltsanalyse unterzogen. Nach einer Sequenzierung des Videomaterials wurden in der Forschungsgruppe unter Rückbezug auf einschlägige Forschungsliteratur zu jeder Sequenz vorläufige Hypothesen aufgestellt, welche Aspekte in welcher Weise von den Befragten interpretiert werden könnten und was für einen Einfluss sie so auf sie – und insbesondere ihre Meinungsbildungsprozesse – haben. Diese flossen dann in die Interviewvorbereitung und -durchführung ein. 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? Welche regen Interviewpartner*innen an, neue Überlegungen anzustellen oder lassen sie auf tradierte Vorstellungen zurückgreifen? Anhand der Hypothesen wurden dann zentrale, etwa halbminütige Abschnitte des Videos identifiziert, die den Interviewpartner*innen im Anschluss an das Gesamtvideo gezielt nochmals vorgespielt werden konnten, um Reaktionen zu diesen ausgewählten Inhalten zu erhalten.

---

4 Auch Denis Cuspert, der in Deutschland unter dem Namen »Deso Dogg« als Rapper bekannt wurde und sich 2012/13 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://maalamfiltariq.wordpress.com/2012/03/19/abu-talha-al-almani-ghurabah-die-fremden-nasheed/ [eingesehen am 14.03.2019].

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

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2.3. 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 Bureau gilt als Geburtsstätte der modernen Massenkommunikationsmittelforschung.[6] Aktuelle Einsatzbereiche sind unter anderem die Markt- und Meinungsforschung. Das artverwandte Fokusgruppeninterview findet gerade in der (qualitativen) Sozialforschung, insbesondere der politischen Kulturforschung, häufig Verwendung.[7]

Das fokussierte Interview zielt auf die »subjektiven Erfahrungen der Personen [ab], die sich in der vorweg analysierten Situation befinden«[8], 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 nichtantizipierten Reaktionen anregen. Die wirksamen Stimuli können mithilfe dieser Methode also nicht nur identifiziert werden; auch »Diskrepanzen zwischen antizipierten und tatsächlichen Wirkungen […], zwischen dominierenden Wirkungen und Wirkungen bei Teilgruppen«[9] können interpretiert werden.

Die Interviewfragen »fokussieren« sich dabei auf einen zuvor festgelegten Gesprächsgegenstand beziehungsweise eine konkret beobachtete Situation, der die Befragten vor dem Interviewteil ausgesetzt wurden. Die vorangegangene Analyse des Materials 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 und 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

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

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

8 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.

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

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

soll vollständig und spezifisch genug zum Ausdruck kommen.
3. Erfassung eines breiten Spektrums: Im Interview sollte das ganze Spektrum der auslösenden Stimuli sowie der darauffolgenden 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.«[10]

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 festgelegt wird, beispielsweise: »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 beziehungsweise Zusammenfassungen der Inhalte zu beeinflussen –, kamen die oben genannten circa halbminütigen Videoausschnitte zum Einsatz. Merton und Kendall beschreiben als »retrospektive Introspektion«[11] 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 oder wortkargen Antwort zufriedenzugeben, sondern nachzuhaken, was hinter affektiven Reaktionen steckt. Im Idealfall sollen die »Symbole, Ängste, Befürchtungen, Gefühle sowie kognitiven Vorstellungen zum Ausdruck«[12] 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.

10 Ebd., S. 178.
11 Ebd., S. 187 f.
12 Ebd., S. 198.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.4. Zum Sample und zur Durchführung der Interviews

Nachdem wir zwei Pretests durchgeführt hatten, entschieden wir uns dafür, die Fokusinterviews möglichst mit je zwei Versuchspersonen zu führen. Einerseits sollten es nicht mehr als zwei Personen sein, damit beiden Proband*innen genügend Zeit zur Verfügung steht, ihre Wahrnehmungen darzulegen. Andererseits sollte die Möglichkeit bestehen, dass angeregt durch den Austausch und den Gesprächsfluss zwischen den Proband*innen Erinnerungen in das Interview eingebracht oder zusätzliche Argumente angeführt werden, die bei einem Einzelinterview womöglich unerwähnt geblieben wären.

Da Gesprächsteilnehmende jedoch zuweilen kurzfristig absagten oder sich kein gemeinsamer Termin für ein Doppelinterview 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 biografische Elemente, 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.

Die Reihenfolge, in der die vier Videos den Gesprächspartner*innen vorgespielt wurden, war über die Interviews hinweg identisch. Zuerst wurde das jeweilige Gesamtvideo gezeigt und im Anschluss besprochen, dann bei Bedarf die etwa halbminütigen Ausschnitte vorgespielt. Ursprünglich wurde den Proband*innen zusätzlich zu den vier bereits erwähnten Videos noch ein fünftes Video gezeigt, ebenfalls ein Talking-Head-Video des bekannten Akteurs Pierre Vogel.[13] Er argumentiert darin, dass sich Islam und Demokratie nie uneingeschränkt vereinen ließen. Dafür geht er neben Verweisen auf entsprechende Ge- und Verbote sowohl auf die vermeintliche Fehlbarkeit dieser als auch die Fehlbarkeit des Menschen und insbesondere der deutschen Gesellschaft ein. Deren Unsittlichkeit stelle einen scharfen Kontrast zum Leben der Muslim*innen dar. Auch unterstellt er Deutschland eine Doppelmoral – man sei schnell dabei, andere Nationen zu kritisieren, während das demokratische Wertesystem und der hiesige Lebensstil selbst zu wünschen übrig ließe. Kritik, vor allem von Muslim*innen kommend, sei unerwünscht, doch (so sein Aufruf am Ende) davon dürfe man sich nicht einschüchtern lassen. Nach den ersten vier Interviews wurde sich jedoch gegen dieses Video entschieden und die Länge der übrigen Videos noch einmal auf die oben genannten Abschnittslängen reduziert, da sich herausstellte, dass die geplante Interviewdauer von maximal

13 Dabei handelte es sich um eine auf 8:47 Minuten gekürzte Fassung des Videos: Vogel, Pierre: Wie steht der Islam zur Demokratie? Pierre Vogel (9.03.2013 Münster), in: PierreVogelde, 30.07.2018, URL: https://youtu.be/LlV9INIO8xo [eingesehen am 05.11.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zwei Stunden sonst kaum eingehalten werden konnte. Zusätzlich wurden ab diesem Zeitpunkt auch Fragebögen zur Erhebung weiterer persönlicher Daten eingeführt (siehe Anhang unter 6.2).

Die meisten Gesprächspartner*innen sind innerhalb Niedersachsens über Flyer angeworben worden, welche die Forscher*innen in innerstädtischen Bereichen vor verschiedenen lokalen Moscheen und unter Studierenden verteilten. Auf diesen Flyern wurde lediglich mitgeteilt, dass das Gespräch etwa zwei Stunden dauern werde und YouTube-Videos zum Thema habe – 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 ebenfalls 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. Bei der Zuordnung der Befragten zur Gruppe der muslimischen, christlichen oder nicht-konfessionellen Interviewten haben wir uns an ihrer Selbstbeschreibung orientiert und keine externen theologischen Maßstäbe angelegt. Sieben der Befragten sind deutschstämmig, 13 nicht-deutschstämmig. Neben den zehn muslimischen Befragten sind sechs konfessionslos, vier sind Christ*innen (wobei nur für zwei Interviewte das Christentum persönlich von Bedeutung zu sein scheint). Als »nicht-deutschstämmig« werden all jene verstanden, die außerhalb Deutschlands geboren wurden oder mindestens einen Elternteil oder einen Großelternteil haben, der nicht in Deutschland geboren ist. Als »deutschstämmig« gelten im Umkehrschluss all jene, deren Eltern und Großeltern sowie sie selbst in Deutschland geboren wurden.

Rekrutiert wurden zudem nur junge Menschen zwischen 18 und 35 Jahren (der Altersdurchschnitt liegt bei 23,6 Jahren), da sie zum einen die primäre Zielgruppe radikalislamischer Online-Videos darstellen und zum anderen davon ausgegangen wurde, dass junge Menschen über weniger gefestigte Weltbilder verfügen und somit empfänglicher für radikalislamische Inhalte sind.

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

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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. qurʾān) 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?

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 einstuften. 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 transzendentale 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 transzendentale Wirklichkeit eine Rolle spielte, einem monotheistischen Glauben an. Polytheistische oder nicht-the-

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Takfir[16] 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 transzendentale 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.: Takfīr, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1154 [eingesehen am 04.12.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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. ḥadīt, pl. aḥādīt) – 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. ʿilm ar-riǧāl), der untersuchte, ob die Traditionarier*innen[23] angesichts ihres Lebenswandels als zuverlässig gelten konnten und ob sich die Lebensdaten der einzelnen Personen der Überlieferungskette überhaupt überschnitten, 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. sahīh) 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 »Sahīh al-Buḫārī«, zusammengestellt von Muhammad al-Buḫārī (gest. 870), sowie »Sahīh 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-urʾān, 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 Ḥadīth Canon, Islamic history and civilization, Leiden 2007, S. 51 f.

23 Wie der Begriff der ʿilm ar-riǧāl (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 Ḥadīth 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.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zusammen gelten Koran und Sunna daher als die beiden Hauptquellen der Scharia. Hinzukommen der Gelehrtenkonsens (arab. iǧmāʿ) 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. ʿibādat). Die Vorschriften für die Beziehungen der Menschen untereinander werden als Muʿāmalāt 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 Orthopraxie (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 Islamverständnis 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).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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. ḥağğ) 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 Bezichtigung 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 gebiete. 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].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 […].«

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 aufgestellt[38] 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,

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»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 Verschlossenheit 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 Verschlossenheit 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.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

genüber radikal-islamischen[49] und rechtsextremistischen[50] 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 Moralkodexes 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!«.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3. Videoquellen und -inhalte

3.1. Marcel Krass und sein Video »Was ist Scharia?«

3.1.1. Biografischer Hintergrund von Marcel Krass

Nach eigenen Angaben ist der etwa vierzigjährige Marcel Krass, zur Zeit wohnhaft in Hannover, im Jahr 1995 zum Islam konvertiert.[1] Der Konversion seien »mehrere Monate [der] Diskussion mit einem Muslim«[2] 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.[3] 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«[4] 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 radikalislamischen Szene verloren.[5]

---

1 Vgl. Krass, Marcel: § DAS RECHT DER MUSLIME – Marcel Krass stellt die Föderale islamische Union vor, in: Marcel Krass, 21.05.2018, URL: https://youtu.be/TgNzwgB45Jw [eingesehen am 05.11.2020], ab Minute 00:10.

2 Ders: Dipl. Ing. Marcel Krass – Mein Weg zum Islam, in: Islamische Apologetik, 18.04.2015, URL: https://youtu.be/eK0VFlqi5H0 [eingesehen am 05.11.2020], ab Minute 00:05.

3 Vgl. ders.: GOLDGRUBE FÜR GUTE TATEN mit Dipl.-Ing. Marcel Krass am 29.03.2019 in Braunschweig, in: Deutschsprachige Muslimische Gemeinschaft e.V. (DMG e.V.), 31.03.2019, URL: https://youtu.be/IYiI9-vQhDA [eingesehen am 05.11.2020], ab Minute 01:15.

4 Ebd.

5 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,

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kurz nach seiner Konversion habe er zum ersten Mal den Haddsch unternommen (er mutmaßt, es sei 1996 oder 1997 gewesen). Damals sei er bereits mit seiner heutigen Frau zusammen gewesen, die er »zum Islam geführt«[6] habe. Die beiden haben mittlerweile drei Kinder.[7] Seit einigen Jahren bietet Krass unter der Bezeichnung »IME-Reisen« Pilgerfahrten nach Mekka und Medina an.[8] Bemerkenswert ist, dass für die Durchführung dieser Reisen dieselbe Gesellschaft (»LAME gUG«, geführt von dem nach eigenen Angaben als »Business Analyst« bei Siemens tätigen Abdirahman Farah aus Mannheim) verantwortlich ist, die auch hinter den Pilgerfahrten des prominenten Akteurs Pierre Vogel steht.[9] Krass' Pilgerreisen sind gegenüber Vogels Fahrten deutlich hochpreisiger und luxuriöser.[10] Unklar ist, ob die Organisation und Durchführung der Reisen Krass' Haupttätigkeit ist.

Ende 2017 ist Krass laut Presseberichten in den hannoverschen Stadtteil Lahe gezogen.[11] Hier ist er als Vorstandsmitglied in der im Jahr 2017 gegründeten Föderalen Islamischen Union (FIU) aktiv, einem Verein, der sich nach eigenen Angaben dafür einsetzt, »die Rahmenbedingungen für das Leben als Muslim in Deutschland islamischer zu gestalten«.[12] Die Umsetzung 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.

3.1.2. Rhetorik, Auftreten, Videogestaltung und Rezeption

Die etwa 100 Videos, die auf Marcel Krass' gleichnamigem YouTube-Channel mit rund 13.100 Abonnent*innen zu finden sind,[13] sind vielfältig: So variiert die Län-

---

in: Die Rheinpfalz, 29.06.2017, URL: https://www.rheinpfalz.de/politik/rheinland-pfalz_artikel,-mannheim-agentur-bucht-islamisten-als-reiseleiter-_arid,921053.html [eingesehen am 02.02.2019].

6 Krass, Marcel: GOLDGRUBE FÜR GUTE TATEN. (05:12 ff.)

7 Vgl. ebd. (05:38 ff.)

8 Vgl. Website von IME-Reisen, ohne Datum, URL: https://umra-hadsch.com [eingesehen am 02.02.2019].

9 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].

10 Vgl. Hämmelmann: Agentur bucht Islamisten als Reiseleiter.

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

12 Website der Föderalen Islamischen Union, ohne Datum, URL: https://www.islamische-union.de/charta-der-foederalen-islamischen-union/ [eingesehen am 01.03.2019].

13 Vgl. URL: https://www.youtube.com/user/MarcelKrass, Stand: 03.12.2020.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ge der Videos enorm – von Kurzspots bis hin zu etwa einstündigen Beiträgen. Die Kurzvideos sind dabei teilweise als werbespotartige »Trailer«[14] 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 »Endstation«[15] (2013-14) und »Warum Christ?«[16] (2015-16). Die Reihen sind einheitlich gestaltet und in zahlreiche thematische »Kapitel« untergliedert. Das älteste auf seinem nach wie vor aktualisierten YouTube-Kanal abrufbare Video wurde im Mai 2011 veröffentlicht.[17] Auf Facebook postet Krass darüber hinaus 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. Zuletzt ist Krass auch Sprecher der Videos auf dem gleichnamigen YouTube-Kanal der FIU, der über 9.600 Abonnent*innen hat und auf dem über 80 Videos zu finden sind.[18] Es ist daher nicht verwunderlich, dass Krass angesichts seiner für die Szene relativ breiten Internetpräsenz von einigen muslimischen Befragten wiedererkannt wird.[19] Ihr Bild von ihm ist ambivalent: Einerseits besitzen manche bereits einen positiven Eindruck von Krass, erkennen ihn teils als jemanden, der den Islam studiert habe und daher seine Annahmen gut belegen könne und stimmen ihm auch bei dem von uns gezeigten Video überwiegend zu.[20] Ein anderer Interviewpartner betont andererseits, dass ihm bekannt sei, dass Krass der salafistischen »Szene«[21] angehöre und er ihm daher mit »Vorsicht« zuhöre.[22]

Sind andere radikalislamische Akteur*innen in ihren Videos oft laut und aggressiv, bleibt Marcel Krass zumeist ruhig und gelassen. Er pflegt einen »sachlichen«[23] 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. Obwohl ein solches argumentatives Vorgehen

14 Krass, Marcel: Marcel Krass – Endstation (Trailer), in: Marcel Krass, 06.12.2013, URL: https://youtu.be/EgosZ2D-y4A [eingesehen am 05.11.2020].

15 Ebd.

16 Ders.: Warum Christ? – Die Einleitung, in: Marcel Krass, 25.12.2015, URL: https://youtu.be/ymuA_Xua5zk [eingesehen am 05.11.2020].

17 Vgl. ders.: Marcel Krass – Mein Weg zum Islam, in: Marcel Krass, 20.05.2011, URL: https://youtu.be/Ixr3ND-91_0 [eingesehen am 05.11.2020].

18 Stand: 03.12.2020; YouTube-Kanal Föderale Islamische Union, URL: https://www.youtube.com/channel/UCCFZPTqvDZN7_XwA4XIlBkQ [eingesehen am 03.12.2020].

19 Vgl. P3B1: 23-25 und 35 sowie P3B2: 34.

20 Vgl. I4B2: 56.

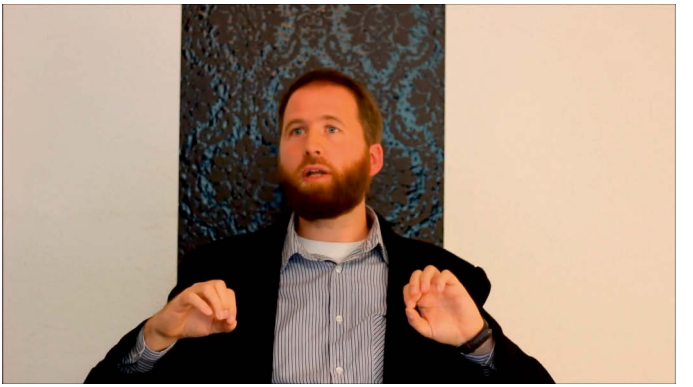
21 I4B1: 61.

22 I4B1: 11 und 59. Die salafistische »Szene« sieht er als »eine Gruppierung, die den Islam auf eine Art und Weise auslebt, die zu … ja teilweise nach dem eigenen Kopf … zu radikal ist und den Islam an sich als Gesamtes nicht ausreichend umfasst.« I4B1: 61.

23 Bspw. I7B2: 11 f., 95 und I7B1: 67 und 100.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abbildung 1: Marcel Krass in seinem Video »Was ist Scharia?«



von vielen Proband*innen als positiv empfunden wird und er durch »Pro- und Kontra-Argumente«[24] gerade nicht den Eindruck erwecke, dass er den Zuhörenden seine Meinung »aufzwingen«[25] möchte, interpretieren andere dieses Stilmittel als mögliche manipulative Strategie von Krass. Eine solche »einnehmend[e]«[26] Einfachheit, um »so an die Leute ran[zu]komm[en]«,[27] gepaart mit einer »völlig[en] Überzeugt[heit]« bezüglich seiner Inhalte, die eine Probandin gar als »gruselig«[28] bezeichnet, lässt einige Probanden*innen Krass als schwierig bis leicht negativ bewerten.[29]

In seinen Videos gebraucht er nahezu durchweg allgemeinverständliches Vokabular und spricht betont deutlich und langsam. Diese »beschreibende […]«[30] und »strukturierte Art«[31] empfinden viele Proband*innen als äußerst positiv, auch im späteren Vergleich mit den nachfolgenden Akteuren schneidet Krass mit seiner »sanften Art und Weise«[32] besser ab.[33] Regelmäßig stellt er Bezüge zu Zeitgeschichte und Tagespolitik her, setzt dabei jedoch kein tieferes Hintergrundwissen voraus.

24 I7B1: 15.
25 I5B1: 48.
26 I1B2: 36-39.
27 I5B1: 65.
28 Vgl. I9B1: 39.
29 Vgl. bspw. I2: 31, Zitat: »Ich glaub, damit wollte er so ein bisschen Catchen was, damit die einem Zuhören können«.
30 I10: 146.
31 I9B1: 183.
32 I6: 260.
33 Eine Probandin betont sogar, wären die Argumente Hanafis auf dieselbe Weise vorgetragen worden, so hätte sie es ihm eher »abgekauft« (I7B1: 104 und 163).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dadurch nehme er die Zuschauer*innen »mit auf die Reise«.[34] Die von ihm zu Beginn des von uns gezeigten Videos erzählte Geschichte des von der Polizei misshandelten Afro-Amerikaners Rodney King sei »sehr packend und sehr ergreifend«[35] geschildert. Diese Form des Einstiegs ist für einen anderen Interviewpartner eher ein Mittel, um die eigentlichen Themen wie Scharia »clever [zu] verpack[en]«.[36] Der Gesprächspartner unterstellt Krass in diesem Zusammenhang, dass dieser vermeiden möchte, dass bei den Zuschauer*innen zu früh eine mögliche Assoziation mit dem IS aufkommt, sie das Video deswegen womöglich als Propaganda einstufen und daher nicht zu Ende schauen.[37]

Die rhetorische und argumentative Stärke von Krass ist es, zunächst mit einem allgemeinen gesellschaftlichen Thema, wie zum Beispiel Gerechtigkeit, zu beginnen, um dann mit Antworten und Lösungen des Islam einen spezifisch religiösen Vortrag daraus zu machen. Dadurch gelingt es ihm, die Aufmerksamkeit der Zuschauer*innen auch über einen längeren Verlauf eines Videos zu binden.[38] Dies bleibt den Zuschauer*innen nicht verborgen: »Das war auch eine interessante Wendung eigentlich, wie er das erzählt hat so.«[39] Es erfolgen auch kritische Wertungen dieser Vorgehensweise: »Das zieht ganz gut wahrscheinlich bei Leuten, denk ich mir, die nicht kritisch darüber nachdenken, […] dass sich Leute von der Geschichte [Rodney Kings] beeinflussen lassen«.[40] Es wird auch kritisiert, dass Krass keine historischen Belege für seine Annahmen anführe.[41]

Diese »verdeckte« Beeinflussung wird während der Interviewsituation von vielen besonders früh bemerkt und artikuliert – und das, obwohl die beinahe akademisch-gehobene Atmosphäre seiner Videos, die bisweilen an universitäre Vorlesungen erinnert und zusätzlich durch seinen Kleidungsstil unterstrichen wird, wohl ein ganz anderes Bild vermitteln soll. So trägt er jedenfalls in seinen jüngeren Videos in der Regel Hemd und Sakko (wie auch in dem von uns gezeigten

34 I6: 260.

35 I9B2: 35.

36 I1B1: 41-45.

37 Vgl. ebd. sowie auch bspw. I5B1: 67: »[Das] war schon meine Assoziation, ja, dass das vielleicht son' Propagandavideo [werden würde]«.

38 Vgl. bspw. I9B1: 24-26: »Und klar jetzt werd' ich total gespannt, weil ich halt – mich interessiert natürlich auch trotzdem, was er noch weiter erzählt und wie er sich halt die Religion erklärt, und was für ihn dabei wichtig ist«. Sie ergänzt später, dass sie Krass »gruselig« finde und beim Zuhören »schnell Hassgefühle« aufgekommen seien; doch attestiert sie Krass ein »sicheres Auftreten«, so dass er bei den Zuschauenden Interesse wecke und man ihm ohne Weiteres »auch noch länger zuhören« könne (vgl. I9B1: 39).

39 I12B2: 5 und ähnlich bei I10: 6-8.

40 I11: 61-63.

41 Vgl. I11: 35.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Clip »Was ist Scharia?«) anstelle eines traditionellen islamischen Gewands. Lediglich sein sauber gestutzter Bart bleibt als (jedoch uneindeutiger) Hinweis auf seine religiöse Haltung. Sein »gepflegtes Erscheinungsbild«[42] lässt Krass als einen »seriös[en]«[43], »freundliche[n]«[44] und »sympathisch[en]«[45] Typ erscheinen, der für eine Probandin der »Postdoc von Nebenan«[46] sein könnte. Auch ein anderer Gesprächspartner stellt erst im Laufe des Videos fest:

> »Ich hab' am Anfang nicht mal gemerkt, dass er zum Islam gehört. Erst an der Stelle, wo er gesagt hat, dass ›wir Moslems‹ […]. Ich dachte erst, das sei irgend'son Professor oder so. Weil er sieht ja auch … ja … da stand irgendwas noch am Anfang also«.[47]

Letztere irrtümliche Annahme hängt auch mit der Tatsache zusammen, dass Krass in seinen Videos häufig seinen akademischen Grad »Diplom-Ingenieur« einblendet,[48] was ihm zusätzlich einen gewissen Grad an Professionalität verleiht.[49]

Diese bisher geschilderten, überwiegend positiven Einschätzungen über seine Person teilen jedoch nicht alle Interviewpartner*innen: Einerseits wird seine vermeintliche Neutralität in der Beschreibung von historischen Begebenheiten zwar geschätzt,[50] andererseits bemängeln manche Gesprächspartner*innen, dass es so schwerer sei, einzuschätzen, wie Krass selbst zu den von ihm behandelten Themen steht.[51] Daher verwundert es nicht, dass Krass mitunter auch komplett gegenteilig beschrieben wird. Ein Interviewpartner beschreibt sogar, er habe »in seinen Augen […] irgendwie immer so 'ne Art Böses gesehen«, obwohl dieser »teilweise ein[en] sympathischen Gesichtsausdruck« gehabt habe. Er relativiert diese Aussage jedoch dadurch, dass er sich bei Krass an Pierre Vogel erinnert fühle[52] – eine Aussage, die ob der starken Unterschiede im Auftreten sowie in der Differenziertheit der Argumentation der Akteure von außen betrachtet erstaunlich wirken mag. Letztere Assoziation zu Pierre Vogel nimmt auch eine andere Interviewpartnerin hinsichtlich der »Kulisse«[53], also dem Hintergrund, vor dem Krass spricht, vor.

---

42 I11: 397.
43 I11: 407.
44 I10: 83.
45 I10: 30.
46 I12B1: 82.
47 I5B2: 51-53 und 963.
48 Bspw. I1B1: 14.
49 Vgl. bspw. I5B1: 939.
50 Vgl. bspw. I7B1: 283-285.
51 Vgl. I12B2: 67-73.
52 Vgl. I11: 9-17.
53 I5B1: 48, 65.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Der Hintergrund – eine beige, teils marmoriert verzierte Wand, vor der Krass sitzt und zu einem möglichen Publikum hinter der Kamera spricht – löst bei einigen Gesprächspartner*innen Irritationen aus. Während ein Interviewter den marmorierten Tapetenstreifen im Hintergrund als vermeintliche Flagge des sog. »Islamischen Staates«[54] und den Clip somit als eines dieser »typischen« Propagandavideos identifiziert, empfindet ein anderer den »symmetrischen« Bildausschnitt eher als Zeichen von Seriosität.[55] Gleichzeitig vermittle das in leichter Untersicht gefilmte Video in Kombination mit dem Aspekt, dass Krass nicht in die Kamera blicke und so eine gewisse Distanz aufbaue, den Eindruck, dass Krass und seine Aussagen »unantastbar« seien.[56]

Es wird deutlich, dass Krass durch sein Auftreten polarisiert, auch wenn er von den Interviewpartner*innen im Vergleich zu den anderen Akteuren sehr viel positiver bewertet wird.

3.1.3. Videoinhalt: Was versucht Krass zu vermitteln?

Die von Krass veröffentlichte Version des Videos »Was ist Scharia?« hat eine Gesamtlänge von 54:37 Minuten und wurde 2014 auf dessen YouTube-Kanal »Marcel Krass« hochgeladen.[57] Die für die Studie gekürzte Fassung ist 12:39 Minuten lang. Das Video befasst sich insbesondere mit der Frage nach der Errichtung eines islamischen Staates und soll ein breiteres, deutschsprachiges Publikum ohne Arabischkenntnisse und theologisches Vorwissen ansprechen.

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, die auf Film festgehalten wurde, schlägt insbesondere in der afroamerikanischen Community Wellen. Als ein Jahr später vier Polizeibeamte zwar angeklagt,[58] aber letztendlich freigesprochen werden, brechen die sogenannten Los Angeles Riots aus, die schließlich mit über sechzig Toten – mehrheitlich Demonstrierenden – durch die Streitkräfte beendet werden.[59] Krass

54 I5B2: 70 f.

55 Vgl. I11: 397.

56 I11: 78-86.

57 Vgl. Krass, Marcel: Marcel Krass – Was ist Scharia?, in: Marcel Krass, 30.10.2014, URL: https://youtu.be/VcVMIqxhbSE [eingesehen am 05.11.2020].

58 Vgl. 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].

59 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].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

erklärt, dass die afroamerikanische Bevölkerung den Freispruch der Polizisten, die sich der Misshandlung Rodney Kings schuldig machten, als Beweis für die Ungerechtigkeit gegenüber ihrer Community angesehen haben.

Aufbauend auf einer plastischen Schilderung der damaligen Ungerechtigkeiten wiederholt Krass den Slogan der Demonstrierenden, die sich gegen den staatlichen Rassismus wehrten: »No justice – no peace«. Krass bring sein anthropologisches Axiom vor: *Der Mensch könne nicht auf Gerechtigkeit verzichten (K1)*[60], wie er es etwa auf Nahrung oder angenehme Lebensumstände könne. Er führt dazu wörtlich aus: »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 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* (K2). Daher sei zur Verwirklichung von Gerechtigkeit die Errichtung einer islamisch geprägten Staats- und Gesellschaftsordnung notwendig, in der die von Gott festgelegten gerechten Regeln der Scharia anstelle der defizitären Gesetzgebung des Menschen Anwendung finden – *Scharia sei demnach das Mittel zur Gerechtigkeit* (K3).[61] Die exklusive Herkunft jeglicher möglichen Gerechtigkeit von Gott im Gegensatz zum Menschen untermauert er wiederholt: »Wer bist du, der du entscheiden kannst, über das, was der Schöpfer von Himmel und Erde für richtig und falsch empfinden kann?« Zugleich führt er hier ein zweites Axiom seines Weltbildes an, nämlich, dass Gerechtigkeit Ziel jeder Gesellschaftsordnung sei. Er nutzt es als Basis, um das Argument aufzubauen, dass die Scharia unverzichtbar für eine erfolgreiche Gesellschaft 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‹«.

Anschließend leitet er zu einer globalen Perspektive über: Er argumentiert, dass die bestehenden Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit nicht ad-

60 Eine Auflistung aller Thesen findet sich auch im Anhang (6.1.).

61 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 in Kapitel 4.3.1. dargelegt, sind diese argumentativen Widersprüche auch einigen Rezipient*innen aufgefallen.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

äquat die Interessen der Muslim*innen weltweit repräsentierten, weshalb auch der Wunsch nach einem eigenen Staat als Heimat aller Muslim*innen legitim sei. 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, 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. […]« Den Weg zu einem solchen Staat lässt Krass allerdings bewusst offen: entweder durch den Versuch, in Parlamente einzuziehen, oder auch durch gewaltsame Mittel. Jedenfalls hätten Muslim*innen immer wieder versucht, einen eigenen Staat zu schaffen. Krass betont dabei, dass er gewaltsame Methoden zwar nicht rechtfertige, aber 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.« In einem solchen Idealstaat *müssten Islam und Staat eins sein* (K4).

Krass postuliert abschließend in vermeintlich deskriptiver, tatsächlich aber normativer Art, dass *alle Muslim*innen nach einem solchen gemeinsamen Staat streben würden* (K5): »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: »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«.

Die vier kurzen Videoabschnitte, die wir für die gezielte Themenbeeinflussung im Diskussionsteil des Interviews im Anschluss an das Gesamtvideo nach Bedarf einsetzten, umfassen (1) Krass' Erklärungen, wie die afroamerikanische Bevölkerung den Freispruch der Polizisten, die Rodney King misshandelten, als Beweis für die Ungerechtigkeit gegenüber ihrer Community angesehen hätten; (2) das oben in diesem Abschnitt angeführte Zitat bezüglich der Fähigkeit des Menschen, Hunger, Krieg und Hitze aushalten zu können, aber keine Ungerechtigkeit; (3) seine Ausfüh-

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rungen dazu, dass der Mensch ungeeignet sei, Gerechtigkeit herzustellen; und (4) die Begründung, warum alle Muslim*innen laut Krass nach einem gemeinsamen Staat strebten.

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, die Mitgefühl hervorbringen soll, verbreitet Krass die Botschaft, dass als effektivstes Mittel zur Überwindung dieser Ungerechtigkeiten, die Muslim*innen zugefügt werden, ein von seiner Auslegung des islamischen Rechts geprägter Staat errichtet werden müsse.

Die von Krass postulierten Thesen lassen sich zwei inhaltlichen Clustern zuordnen: Dem Themenbereich Gesellschaft und Gerechtigkeit einerseits (K1, K2, K3, siehe Kapitel 4.3.1) und dem Bereich Islam und Staat andererseits (K4, K5, siehe Kapitel 4.3.2). Anhand der aufgestellten Thesen sowie der zugrunde gelegten Axiome ist eine Zielrichtung seiner Kommunikation erkenntlich, auf die er auch unter Nutzung bestimmter isolationistischer Frames hinarbeitet. Krass' Argumentation für die Unverzichtbarkeit der Scharia als allumfassende Gesellschaftsordnung wird als logischer Dreischritt aufgebaut: Die Prämissen »Gerechtigkeit als gesellschaftliches Ziel übersteigt alles« und »Der Mensch vermag keine Gerechtigkeit zu schaffen« bedingen den logischen Schluss, dass die Scharia als göttliche Lösung des Problems notwendig sei (insofern bauen die Thesen zum Verhältnis von Islam und Staat auf den Thesen zu Gesellschaft und Gerechtigkeit auf). Zu diesem Zweck verwendet er beträchtliche Teile des Videos darauf, bei den Zuschauer*innen Ungerechtigkeitswahrnehmungen (im weiteren Verlauf des Videos auch spezifischere Wahrnehmungen ungerechter Behandlung der muslimischen Ingroup) hervorzurufen. Relevante Stellen sind etwa das Nacherzählen des Falls von Rodney King und die Aufzählung widriger Lebensumstände, die man ertragen könne, wenn nur Gerechtigkeit herrsche.

Die Argumentation wird, passend zu seiner westlich-akademisch anmutenden Aufmachung, logisch-metaphysisch und nicht im Stil einer Predigt mit Verweisen auf Koran und Sunna aufgebaut, sodass die Hinwendung zum Islam nicht primär als Glaubensfrage, sondern als einzig logische Schlussfolgerung erscheint. Beides dient mutmaßlich dem Ziel, ein breiteres Publikum anzusprechen und auch Nicht-Muslim*innen zu motivieren, das Video bis zum Schluss anzusehen und den Standpunkt der Muslim*innen nachzuvollziehen. In diesem Zusammenhang kann das Video auch als »Image-Kampagne« für die Scharia gesehen werden, da der Begriff im deutschen öffentlichen Diskurs sehr negativ besetzt ist und mit archaischen, brutalen Strafen assoziiert wird. Zugleich bedient er mit der axiomatischen Feststellung, der Mensch könne niemals Gerechtigkeit schaffen, den Frame der Il-

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

legitimität staatlicher Autoritäten; besonders plastisch illustriert dies wiederum das Beispiel Rodney Kings. Auch der Frame der Überlegenheit der Ingroup wird – wenn auch etwas indirekt – genutzt, wenn Krass wiederholt darauf besteht, die muslimische Umma brauche einen eigenen Staat, wo sie alleine nach der Scharia, der einzigen existierenden gerechten und richtigen Ordnung, leben könne. Darin enthalten ist zugleich die Aussage, dass dieser Staat allen anderen Staaten moralisch überlegen wäre. Isolationistisch ist nicht nur der Inhalt der Forderung nach einem islamischen Staat, sondern auch die Sprache, die Krass dabei verwendet: Er stellt Muslim*innen und Deutsche rhetorisch einander gegenüber und vermengt somit Kategorien von Religion und Nation. Im Ergebnis befördert er damit eine Entfremdung und zunehmende Losgelöstheit von der angesprochenen Ingroup der Muslim*innen von der (Mehrheits-)Gesellschaft. Im Zuge dieser Isolation von der Gesellschaft und der normativen Überhöhung der Ingroup bemüht sich Krass auch, durch wiederholtes Aufrufen der Umma als muslimische Weltgemeinschaft die Ingroup-Identifizierung zu stärken, um so aus Loyalität mit der Ingroup verstärkte Zustimmung zu seinen Thesen zu erwirken.

3.2. Yasin al-Hanafi und sein Video »Ist Erdogan ein Diktator?«

3.2.1. Biografischer Hintergrund von Yasin Bala alias Yasin al-Hanafi

Der Göttinger Aktivist Yasin Bala, bekannt als »Yasin al-Hanafi« und manchmal auch »Abu Jumana«,[62] wurde 1987 als Sohn türkischstämmiger Eltern geboren.[63] Nach seinen Angaben war sein Vater Anhänger der Bewegung um den ebenfalls türkischstämmigen Kölner Prediger Cemaleddin Kaplan,[64] die sich 1983 von der Millî-Görüş-Bewegung Necmettin Erbakans abgespalten hatte.[65]

Kaplans Anhänger*innenschaft zeichnete sich dabei von Anfang an durch eine militante Ablehnung der Demokratie aus. Während Millî Görüş 1983 mit der Gründung der Refah Partisi erneut in den politischen Wettbewerb in der Türkei

62 Vgl. bspw. das Intro mehrerer Videos des Netzwerks »Im Auftrag des Islam«, die Hanafi zeigen (so zum Beispiel: al-Hanafi, Yasin: Kommentar zur Hart aber Fair | Burkaverbot in Deutschland | YASIN AL-HANAFI, in: Im Auftrag des Islam TV, 09.08.2019, URL: https://youtu.be/I5DubYtxGDY [eingesehen am 05.11.2020]).

63 Vgl. al-Hanafi, Yasin: Interview mit YASIN AL-HANAFI MEINE GESCHICHTE 1.2, 08.08.2017, URL: https://www.youtube.com/watch?v=aKovpQFAfbc [eingesehen am 30.03.2020], ab Minute 02:07.

64 Vgl. ebd., ab Minute 04:10.

65 Um im Folgenden die Biografie von Yasin Bala besser erklären zu können, werden die Kaplan-Bewegung wie auch die hanafitische Rechtsschule ausführlicher erläutert, sodass ein genaueres Verständnis seines politischen Islam ersichtlich wird.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

einstieg – nachdem die Vorgängerpartei Millî Selamet Partisi 1980 im Zuge des Putsches durch das Militär verboten worden war –, verwarf Kaplan diesen Schritt als sinnlos. Die Tatsache, dass Wahlerfolge über Nacht durch die Errichtung einer Militärdiktatur zunichte gemacht werden konnten, überzeugte Kaplan (der sich vor dem Putsch selbst erfolglos um ein Parlamentsmandat in der Türkei beworben hatte) davon, dass die wahre islamische Ordnung in Form eines Kalifats (arab. ḫilāfa) nur durch eine Revolution herbeigeführt werden konnte. Mit seinem geradezu chiliastischen Eifer gelang es ihm, Teile des türkischstämmigen Milieus der Bundesrepublik zu euphorisieren und eine Massenbewegung um sich zu scharen. Doch als die erhoffte Revolution offensichtlich ausblieb, verlor die Bewegung schon nach wenigen Jahren viele Anhänger*innen. Die Gruppe kapselte sich fortan immer stärker von anderen Moscheegemeinden ab und sah sich in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum muslimischen Mainstream. Schließlich rief Kaplan 1994 den »Kalifatstaat« aus und erklärte sich selbst zum Kalifen (arab. ḫalīfa) – schon seit 1992 hatte er sich als Anführer einer türkischen Exil-Regierung verstanden. Nach seinem Tod eskalierte der Kampf um seine Nachfolge: Sein Sohn Metin folgte ihm als Kalif nach; der erklärte »Gegenkalif« Ibrahim Sofu wurde 1997 ermordet, nachdem Metin Kaplan zu dessen Tötung aufgerufen hatte.[66] Nach dem 11. September verbot das Bundesinnenministerium schließlich die inzwischen weitgehend marginalisierte Bewegung.[67]

Hanafi selbst wuchs im Milieu der Kaplan-Bewegung auf und wurde von dieser stark geprägt, wie er in einem zweiteiligen, auf YouTube grundsätzlich verfügbaren, aber immer wieder von Hanafi für Betrachter*innen gesperrten Interview für einen seiner YouTube-Kanäle erzählt. Sein Onkel habe ihm beigebracht, die arabische Sprache zu lesen, sein Vater habe ihn die islamische Lehre des Monotheismus, den »Tauḥīd«, gelehrt[68] und ihn mehrere Jahre in Folge in die Sommerschulen der Kaplan-Bewegung nach Köln geschickt. Er sei Gott dankbar dafür, in einer Zeit aufgewachsen zu sein, in der »die Tür des Wissens nicht so verschlossen gewesen ist« und in der er das »Vergnügen« gehabt habe in der Bewegung Cemaleddin

66 Vgl. Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt a.M. 2000, S. 11-33; ders.: Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş, Frankfurt a.M. 2010, S. 84-97.

67 Vgl. o. V.: Schily verbietet »Kalifatstaat«, in: Hamburger Morgenpost, 12.12.2001, URL: https://www.mopo.de/mittwoch-12-12-2001-09-55-schily-verbietet--kalifatstaat--18539188 [eingesehen am 09.05.2020]. Metin Kaplan selbst wurde wegen des Mordaufrufs gegen seinen Konkurrenten zu einer vierjährigen Haftstrafe verurteilt und in die Türkei abgeschoben, wo er erneut bis 2016 inhaftiert wurde. Vgl. Demirci, Ayhan: »Kalif von Köln«: Metin Kaplan (64) auf freiem Fuß – Prozess wird neu aufgerollt!, in: Express, 16.11.2016, URL: https://www.express.de/koeln/-kalif-von-koeln--metin-kaplan--64--auf-freiem-fuss---prozess-wird-neu-aufgerollt--25108102 [eingesehen am 09.05.2020].

68 Vgl. al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, ab Minute 03:30.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kaplans aufzuwachsen, die »zu den größten Bewegungen damals in Europa gehörte«.[69] Dieser Zeit scheint er noch immer nachzutrauern. Für Hanafi ist klar, dass ihm damals korrektes islamisches Wissen vermittelt wurde, das heutzutage nur noch schwer zu erlangen sei. Dennoch habe ihm der Glaube an Allah sein ganzes Leben über nie gefehlt, obwohl er zugibt, dass es in seiner Jugend eine »Ǧāhilīya-Zeit«[70] gegeben habe.[71]

Für den Namen »al-Hanafi« habe er sich entschieden, weil er es für wichtig erachte, in »der heutigen Zeit der ganz großen Fitna«,[72] in der sich die Gesellschaft gegenwärtig befinde, offen zu zeigen, dass er der hanafitischen Rechtsschule folge. Denn alle, die an den Islam glaubten, müssten darlegen, welcher »ʿAqīda« sie folgten, also welchem Verständnis des islamischen Glaubensbekenntnisses. Mit dem Bekenntnis zur hanafitischen Rechtsschule wolle er klarstellen, dass er kein »Madhabloser«[73] sei, also nicht eine Person sei, die sich keiner Rechtsschule und deren Auslegung der islamischen Quellen verpflichtet fühlt. Damit distanziert sich Hanafi scharf von salafistischen Muslim*innen, da viele Salafist*innen alle traditionellen sunnitischen Rechtsschulen ablehnen und annehmen, die Gebote des Islam ließen sich allein durch selbstständige Lektüre von Koran und Sunna verstehen.[74]

Zwar gibt Hanafi zu, einige Jahre Pierre Vogel gefolgt zu sein, den er zu den »Salafis« zählt. Er habe bewundert, dass Vogel es als einer der ersten vermochte, den Menschen auf Deutsch und in einfacher Sprache den Islam näher zu bringen. Auch ihm selbst sei es so leichter gefallen, die Lehren des Islam zu verstehen, da er die türkischen Vorträge der Kaplan-Bewegung aufgrund seiner damals geringen Türkischkenntnisse schlecht verstanden habe. Hanafi wandte sich jedoch von Vogel ab, nachdem er einen vierstündigen Vortrag zu dessen Verständnis der ʿAqīda

69 Ebd., ab Minute 04:30.

70 »Ǧāhilīya« ist das arabische Wort für die Zeit vor der Verkündigung des Islam und bedeutet wörtlich etwa »Unwissenheit« und wird auch mit »Heidentum« übersetzt.

71 Interessanterweise ist sein erster Impuls, dafür der Gesellschaft die Schuld zu geben, er rudert jedoch sofort zurück und sagt, dass jede*r für die eigenen Taten verantwortlich sei, die Gesellschaft aber eine Mitschuld trage (vgl. al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, ab Minute 07:30).

72 Ebd.: ab Minute 02:15. »Fitna« bezeichnet im Arabischen »Versuchung« oder auch »Zwietracht«. Hier ist die Uneinigkeit der Muslim*innen in Glaubensangelegenheiten gemeint.

73 Al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, ab Minute 02:41.

74 Dies gilt etwa für die Anhänger*innen Muhammad Nāsir ad-Dīn al-Albānīs (1914-1999), einer der prägenden islamischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts, der vielleicht die angesehenste Autorität unter Anhänger*innen des Salafismus ist. Albānī verwarf alle vier etablierten muslimischen Rechtsschulen (die hanafitische, malikitische, schafiitische und die hanbalitische Rechtsschule) und prüfte die vom Propheten Mohammed überlieferten Hadithe erneut systematisch auf ihre Authentizität. Vgl. Lacroix, Stéphane: Awakening Islam. The politics of religious dissent in contemporary Saudi Arabia, Cambridge, Mass. 2011, S. 82-85.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gesehen habe, die aus Hanafis Sicht nicht der korrekten sunnitischen Lehre entspricht.[75] Auch gibt er an, auf Praktiken des Sufismus, der mystischen Spielart des Islam, zurückzugreifen.[76] Diese stoßen auf scharfe Ablehnung bei Salafist*innen.[77]

Abbildung 2: Yasin al-Hanafi in seinem Video »Ist Erdogan ein Diktator?«

Der eigentliche Grund von Hanafis Abgrenzung zu anderen Muslim*innen ist jedoch politischer Natur: Er geht nicht nur davon aus, dass die Grundlage des

75 Vgl. al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, ab Minute 12:45. Hanafi geht auf die theologischen Differenzen zum Salafismus (jenseits politischer Fragen, s.u.) nicht ein, sondern belässt es bei Andeutungen. Er führt die Auseinandersetzungen um das richtige Verständnis der »Asmā' wa-al-Ṣifāt« (Namen und Eigenschaften (Allahs)) (vgl. ebd., ab Minute 18:15) an. Die theologischen Debatten des sunnitischen Islam in diesem Themenfeld drehen sich insbesondere um die Frage, ob Koranverse, die Gott eine menschliche Gestalt zuschreiben, wörtlich oder metaphorisch zu verstehen sind. So spricht Gott etwa im Koranvers 38:75 in wörtlicher Rede davon, den Menschen mit seinen »Händen« erschaffen zu haben. Hanafi beruft sich in seinem Video auf den Theologen Abū Mansūr al-Māturīdī (ebd., ab Minute 3:04), der im 10. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung lebte, die Gottesvorstellung der hanafitischen Schule maßgeblich prägte und für ein metaphorisches Verständnis derartiger Verse eintrat. Salafist*innen hingegen glauben, dass auch derartige Koranverse im Wortsinn wahr sind, Gott also bspw. Hände habe. Vgl. hierzu Talmon, R. und D. Gimaret: Ṣifa, Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1070 [eingesehen am 04.12.2020]; van Ess, J.: Tashbīh wa-Tanzīh, ebd., URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1190 [eingesehen am 04.12.2020]; Madelung, W.: al-Māturīdī, ebd., URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5045 [eingesehen am 04.12.2020] sowie Gauvain, Richard: Salafi Ritual Purity. In the Presence of God, London 2013, S. 6.

76 Vgl. al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, ab Minute 8:12.

77 Vgl. Lauzière, Henri: The making of Salafism. Islamic reform in the twentieth century, Religion, culture, and public life, New York 2016, S. 8.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Tauḥīd die Anerkennung der alleinigen Gesetzgebungskompetenz Gottes ist, sondern dass das Konzept der Demokratie zu dieser Überzeugung in diametralem Gegensatz steht.[78] Viele Salafist*innen unterscheiden hingegen zwischen der demokratischen Methode (dem Abhalten von Wahlen) und der Idee der Volkssouveränität. Demokratische Abstimmungen sind für sie mit dem Islam vereinbar, solange sie sich nur auf Fragen beziehen, die aus ihrer Sicht von der Scharia nicht abschließend geklärt sind.[79] Wer aber Menschen wähle, die eine umfassende Kompetenz zum Erlass von Gesetzen hätten, mache sich des »Širk«[80] (des Polytheismus) schuldig, da man die Politiker*innen gewissermaßen als Nebengötter anerkenne und somit auch kein*e Muslim*in mehr sei.[81]

Für Hanafi ist hingegen jede demokratische Wahl »Širk« – die Möglichkeit einer schariakonformen Demokratie scheint er erst gar nicht in Betracht zu ziehen. Er geht in seiner Ablehnung der Volksherrschaft somit weiter als die meisten Salafist*innen. Hanafi erklärt, in diesem Punkt der Ansicht der »Širk-Fatwā«[82] von Cemaleddin Kaplan zu folgen – diese sei »hammer«.[83] Er akzeptiere nur solche islamischen Gelehrten, die in Bezug auf die Demokratie mit der Fatwā übereinstimmen würden. Dies sei bei den Gelehrten der Gegenwart kaum der Fall, auch nicht in der Türkei.[84] Hanafi lehnt dabei selbst radikale Gelehrte wie Alparslan Ku-

78 Vgl. al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, ab Minute 36:17.

79 Vgl. etwa die Ausführungen von Pierre Vogel in seinem Online-Vortrag: Vogel, Pierre: Wie steht der Islam zur Demokratie?, ab Minute 09:28. Vogel spricht von einer »Dīmqrāṭiya muqayyada«, einer »gebundenen Demokratie«.

80 »Širk« bedeutet im Arabischen wörtlich eigentlich »Beigesellung«, wird aber nur im Sinne von »Polytheismus« benutzt. Ein Polytheist gesellt dem Wortsinn zufolge dem einzig wahren Gott weitere, falsche Gottheiten bei und weicht damit vom monotheistischen Glauben ab.

81 Vgl. Vogel: Wie steht der Islam zur Demokratie?, ab Minute 09:28.

82 Mit »Širk-Fatwā« ist ein islamisches Rechtsgutachten Cemaleddin Kaplans gemeint, das dieser laut Angaben auf der Webseite des Netzwerkes »Im Auftrag des Islam« am 14.05.1993 erließ. Dieser zufolge sind nicht nur alle Parlamentarier*innen und Wähler*innen Ungläubige, sondern auch diejenigen, die die beiden erstgenannten Gruppen nicht als ungläubig ansehen. Unter bestimmten Umständen seien aber auch Wahlen islamisch zulässig – das gelte etwa für das Pakistan der 1980er Jahre. Die Teilnahme an Wahlen in Deutschland wie der Türkei sei aber mit dem Islam nicht zu vereinbaren. Selbst das politische System Ägyptens unter der Präsidentschaft des Muslimbruders Mohammed Mursi wird von der Gruppe als inkompatibel mit dem Islam angesehen. Allerdings macht die Gruppe keine genauen Angaben, ab wann ein politisches System ihrer Auffassung nach unvereinbar mit dem Islam ist. Vgl. hierzu o. V.: »DIE SCHIRK FETWA VON CEMALEDDIN KAPLAN«, in: Im Auftrag des Islam, 05.09.2019, URL: https://www.imauftragdesislam.com/die-schirk-fetwa-von-cemaleddin-kaplan-_d1257.html [eingesehen am 20.05.2020].

83 Al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, Minute 21:37.

84 Vgl. ebd., ab Minute 19:41.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ytul ab, Begründer der auch in Deutschland aktiven Furkan-Bewegung,[85] da sie sich weigerten, Menschen, die an demokratischen Wahlen teilnehmen würden, als Ungläubige (arab. »kuffār«, sg. »kāfir«)[86] zu bezeichnen. Seit dem 19. Jahrhundert, als die Demokratie etabliert worden sei, seien die Gelehrten korrumpiert worden, sodass man ihnen nicht trauen könne. Auf die Lehre der klassischen Gelehrten des Mittelalters (Hanafi führt eine Reihe von Autoritäten der islamischen Jurisprudenz wie Ibn Katīr an) könne man sich aber auch in diesem Punkt voll verlassen.[87] Hier unterliegt Hanafi aber offensichtlich einer Fehlannahme: Er projiziert die eigene kategorische Ablehnung der Demokratie auf die mittelalterlichen Gelehrten, für die die islamrechtliche Zulässigkeit der Teilnahme an Wahlen schon deshalb keine Rolle spielte, weil demokratische Prozeduren damals nahezu unbekannt waren.

Hanafis Ablehnung der Demokratie geht mit einer kategorischen Ablehnung der türkischen Republik und deren Gründer Mustafa Kemal Atatürk einher. Für Hanafi ist klar, dass Atatürk kein Muslim war. Vielmehr habe er es als Nicht-Muslim geschafft, »sich in die Reihen der Muslime zu schleusen«.[88] Eine maßgebliche Rolle habe dabei Chaim Nahum (Großrabbiner des Osmanischen Reiches von 1909 bis 1920) gespielt.[89] Hanafi erklärt dabei nicht explizit, warum sich Atatürk als vermeintlicher Nicht-Muslim um eine politische Führungsrolle in einem islamisch geprägten Land bemühte und wieso sich ein jüdischer Würdenträger wie Nahum im Hintergrund engagiert haben soll, doch er suggeriert, Atatürk habe mit jüdischer Hilfe ein islamwidriges, säkulares System errichtet, um dem Islam zu schaden und jüdische Interessen zu befördern. Hanafi scheint hier in der Türkei relativ verbreitete antisemitische Verschwörungstheorien um Atatürk zu reproduzieren.[90] Auch Recep Tayyip Erdoğan, der derzeitige Präsident der Türkischen Republik, ist für Hanafi kein wirklicher Muslim.[91] Aus seiner Sicht darf sich niemand, der an den Islam glaubt, durch eine demokratische Wahl in ein Amt befördern lassen.

---

85 Vgl. o. V.: Neue islamistische Bewegung. »Furkan-Gemeinde« kommt aus der Türkei, in: WELT, 19.09.2016, URL: https://www.welt.de/print/die_welt/hamburg/article158241459/Hamburg-Neue-islamistische-Bewegung.html [eingesehen am 21.05.2020].

86 Der Begriff der »Kuffar« wird in dieser Studie in Anführungszeichen gesetzt, da er stets eine stark abwertende Konnotation hat – unabhängig davon, ob er Nicht-Muslim*innen oder gar (vermeintlich nicht genügend fromme) Muslim*innen bezeichnet.

87 Vgl. al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, ab Minute 22:46.

88 Ebd., ab Minute 11:29.

89 Vgl. ebd., ab Minute 11:31. Zu Chaim Nahum, vgl. Čejka, Marek/Kořan, Roman: Rabbis of our Time. Authorities of Judaism in the Religious and Political Ferment of Modern Times, London 2016, S. 198.

90 Zu den in der Kaplan-Bewegung zirkulierenden Ideen, Atatürk sei ein Kryptojude gewesen, vgl. Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner, S. 116-123.

91 Vgl. al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, Minute 44:28.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Tatsache, dass Hanafi allen an demokratischen Wahlen teilnehmenden Menschen das Muslimisch-Sein abspricht, zeigt, dass seiner Meinung nach bestimmte Handlungen zwingend die Exkommunikation aus dem Islam, den sogenannten Takfīr, nach sich ziehen müssen. Seine Haltung steht hier im Widerspruch zum Denken von Abu Hanīfa, des Begründers der hanafitischen Rechtsschule, auf die er sich beruft: Dieser sah den Glauben als eine Sache des Herzens und der Zunge an und nicht als eine Handlung, weshalb er es ablehnte, Menschen aufgrund bestimmter Taten das Muslimisch-Sein abzusprechen, solange sie sich zum Islam bekannten.[92] In diesem Punkt zeigt sich, dass er im Widerspruch zur hanafitischen Tradition steht und dem Salafismus – trotz seiner Abgrenzung – zumindest partiell ideologisch nahe ist. Denn auch viele Salafist*innen sprechen nicht selten Menschen, die sich selbst als Muslim*innen verstehen, die Zugehörigkeit zum Islam ab, da auch für sie bestimmte Handlungen unvereinbar mit dem Islam sind und somit als Folge das Aussprechen des Takfīr erfordern.[93] Hanafis Position ist sogar radikaler als die vieler Salafist*innen, da er nicht nur den Teilnehmer*innen an demokratischen Wahlen die Zugehörigkeit zum Islam abspricht, sondern auch allen, die sich weigern, über alle Wähler*innen den Takfīr zu sprechen. Diese Exkommunikation aufgrund der Nicht-Verurteilung von Taten Dritter wird als »Ketten-Takfīr« bezeichnet und wird von vielen Salafist*innen abgelehnt.[94]

Bemerkenswert ist zudem, dass Hanafi teilweise den Sprachgebrauch des salafistischen Milieus übernimmt. So bezeichnet er diejenigen, die sich weigern, Menschen aufgrund ihrer Taten die Zugehörigkeit zum Islam abzusprechen, als »Murǧi'a«.[95] Auch Salafist*innen verwenden den Ausdruck häufig in polemischer Absicht für ihre vermeintlich in Glaubensfragen zu duldsamen Gegner*innen. Tatsächlich handelt es sich bei der Murǧi'a um eine Glaubensrichtung der islamischen Frühzeit, die wie Abu Hanīfa den Glauben als Angelegenheit des Herzens und der Zunge, nicht aber der Taten verstanden und daher zögerten, Menschen aufgrund ihrer Sünden aus dem Islam auszuschließen. Hervorgegangen ist die Richtung aus der Gruppe von Muslim*innen, die sich weigerten, im Konflikt

92 Vgl. Lav, Daniel: Radical Islam and the revival of medieval theology, Cambridge 2012, S. 24-29.

93 Das gilt zumindest dann, wenn die Handlung bewusst und regelmäßig ausgeführt wird. Vgl. hierzu Wagemakers, Joas: The transformation of a radical concept. Al-wala' wa-l-bara' in the ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi, in: Meijer, Roel (Hg.): Global Salafism.Islam's new religious movement, London 2013, S. 81-106, hier insbesondere S. 95-101.

94 Das gilt etwa für den deutschen Salafisten Hassan Dabbagh. Vgl. hierzu Wiedl, Nina/Becker, Carmen: Populäre Prediger im deutschen Salafismus. Hassan Dabbagh, Pierre Vogel, Sven Lau und Ibrahim Abou Nagie, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Global, local Islam, Bielefeld 2014, S. 187-215, hier S. 190-192.

95 Al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, insbesondere ab Minute 50:39.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zwischen dem dritten Kalifen ʿUtmān (644-656) und dem vierten Kalifen ʿAlī (656-661) Position zu beziehen. Sie wollten das Urteil, ob einer der Kontrahenten aufgrund seiner Sünden aus dem Islam ausgetreten war, aufschieben (Murǧiʾa heißt wörtlich »Aufschiebende«), da darüber nur Gott richten könne. Tatsächlich wird vermutet, dass Abu Hanīfa selbst der Murǧiʾa zumindest nahestand oder gar dieser Schule zugerechnet werden muss.[96]

Hanafis Ansichten entsprechen somit – entgegen seiner Selbstdarstellung – gerade *nicht* der Lehre, die für die hanafitische Rechtsschule prägend war und ist. Vielmehr vertritt er eine Mischung aus einer sehr eigenwilligen Auslegung der hanafitischen Lehre und Versatzstücken des modernen Salafismus.

Hanafis Webpräsenz steht der von Krass kaum nach. Bis Mai 2018 betrieb er zwei mittelmäßig frequentierte YouTube-Kanäle, der eine mit rund 4.000 Abonnent*innen und etwa 110 Videos, der andere mit rund 5.400 Abonnent*innen und knapp unter 300 Videos.[97] Nach einer Vorladung im Rahmen eines Ermittlungsverfahrens wegen Beleidigung löschte er zunächst sämtliche von ihm gepostete Videos auf beiden Kanälen. Anfang 2020 schaltete er die Videos zwischenzeitlich auf einem der beiden Kanäle – auf dem die Videos in voller Länge zu finden sind – wieder frei. Seit circa 2017 ist er Teil des Netzwerkes »Im Auftrag des Islam« (IADI).[98] IADI begann sich etwa 2007 im nordhessischen Sontra um den Prediger Furkan Karacar (genannt Furkan bin Abdullah) zu bilden, nachdem dieser begonnen hatte, vor Ort Koranunterricht zu geben. Heute zählt Hanafi neben bin Abdullah und dem gebürtigen Bayer »Azad«, der vermutlich kurdische Wurzeln hat – beide nach eigenen Angaben als sogenannte »Gefährder« gelistet –, zu den drei präsentesten Figuren IADIs.[99] In Göttingen ist beziehungsweise war vor allem Hanafi eng verbunden mit der offiziell verbotenen, de facto aber weiter betriebenen Kaplan-Moschee in der Weststadt. Die Moschee und ihr Umfeld standen bereits mindestens dreimal im Fokus der Sicherheitsbehörden: Der Göttinger Jacek S. schloss sich dem IS an und sprengte sich 2015 bei einem Selbstmordanschlag im Irak in die Luft. Anfang 2017 gab es Razzien gegen mehrere Treffpunkte im Umfeld der Kaplan-Bewegung, bei

96 Vgl. Lav, Daniel: Radical Islam and the revival of medieval theology, S. 5-8 sowie 13-29.

97 Vgl. URL: https://www.youtube.com/user/BalaDmhwir [eingesehen am 18.10.2020], Stand: 18.10.2020.

98 Für ausführlichere Informationen zu IADI und Hanafis Rolle in der Gruppe vgl. Munderloh, Annemieke: Bis dass die Aqida sie scheidet … Kommentar zum Zerwürfnis zwischen Bernhard Falk und »Im Auftrag des Islam«, in: Demokratie Dialog – Werkstattbericht der Forschungs- und Dokumentationsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachen (FoDEx), H. 6 (2020), S. 52-60.

99 Vgl. Bin Abdullah, Furkan/Azad: Stellungnahme »Von Muslimen zu »Gefährdern und Terroristen«?, in: Im Auftrag des Islam, 05.09.2017, URL: https://www.imauftragdesislam.com/stellungnahmevon-muslimen-zu-gefhrdern-und-terroristen-_d790.html [eingesehen am 07.02.2020], ab Minute 5:00 bzw. 35:00.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

denen auch zwei ausländische Gefährder verhaftet wurden,[100] die schließlich im Laufe des Jahres nach juristischen Auseinandersetzungen in ihre Herkunftsländer Algerien beziehungsweise Nigeria abgeschoben wurden.[101] Und noch 2016 führte IADI im Mahatma-Gandhi-Haus eine Veranstaltung mit einem weiteren Bekannten der Szene durch: Bernhard Falk.[102]

3.2.2. Rhetorik, Auftreten, Videogestaltung und Rezeption

Die Frage der Gewaltanwendung ist in den Videos IADIs sowie Yasin al-Hanafis kein prominentes Thema. Als ihre drei Grundprinzipien bezeichnet IADI »Tauḥīd« (der Glaube an den einen Gott), »Sunna« (der Glaube an Mohammed und die Befolgung seiner Handlungsweisen) und den Aufbau des »Kalifats« (für sie ein von einem Kalifen geführtes islamisches Reich mit der Scharia als Gesetzgebung).[103] Die Videos IADIs (und Hanafis) zeichnen sich vordergründig dadurch aus, dass sie meist sehr lang sind (häufig zwischen 40 Minuten und einer Stunde) und sich mit sehr theoretisch-theologischen und philosophisch-spekulierenden Fragen des Glaubens auseinandersetzen. Auch Fragen der richtigen Glaubenspraxis, Kritik an der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft sowie anderen muslimischen Akteur*innen wie der DITIB und deren Art und Weise, den Islam in öffentlich-rechtlichen Medien zu vertreten, sind regelmäßig Thema.[104] Gelegentlich finden sich auch Uploads zu historischen oder politischen Ereignissen darunter, bisweilen mit einem wahrnehmbaren Unterton verschwörungstheoretischer Motive. Zentral ist für sie ein ausgeprägter Anti-Kemalismus (Ablehnung der laizistischen, republikanischen und nationalistisch ausgeprägten Gründungsideologie der Republik Tür-

100 Vgl. o. V.: Kalifatsstaat, Islam-Auftrag und Dschihad, in: Göttinger Tageblatt, 09.02.2017, URL: www.goettinger-tageblatt.de/Die-Region/Goettingen/Kalifats-staat-Islam-Auftrag-und-Dschihad [eingesehen am 18.06.2018].

101 Vgl. Niemann, Heidi: Abschiebung islamistischer Gefährder rechtmäßig, in: Göttinger Tageblatt, 25.08.2017, URL: https://www.goettinger-tageblatt.de/Die-Region/Goettingen/Abschiebung-islamistischer-Gefaehrder-auf-dem-Pruefstand [eingesehen am 18.06.2018].

102 Für mehr Informationen bezüglich der Person Bernhard Falks s. Munderloh, Annemieke: Bis dass die Aqida sie scheidet…

103 Vgl. für die IADI-Interpretation eines Kalifats u.a. o. V.: Das Islamische Kalifat, in: Im Auftrag des Islam, 01.10.2017, URL: https://www.imauftragdesislam.com/das-islamische-kalifat_d958.html [eingesehen am 07.02.2020].

104 Vgl. bspw. seine Replik auf Hamed Abdel-Samads und Mouhanad Khorchides Buch »Ist der Islam noch zu retten?« welches am 01.04.2019 erschien: al-Hanafi, Yasin: Kommentar | Ist der Islam noch zu retten? | YASIN AL-HANAFI [NEU], in: Im Auftrag des Islam TV, 22.08.2019, URL: https://youtu.be/wSyyqSHhkrM [eingesehen am 05.11.2020]; oder zu »Hart aber fair« vom 14.03.2017: al-Hanafi, Yasin: Kommentar zur Hart aber Fair | Wie Niederland [sic!] gegen die Türken vorgehen | YASIN AL-HANAFI, in: Im Auftrag des Islam TV, 15.08.2019, URL: https://youtu.be/xCghoEbH2lA [eingesehen am 05.11.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kei) und die strikte Ablehnung des demokratischen Systems (siehe oben).[105] Auch Hanafis Begeisterung und Überhöhung des Osmanischen Reiches ist in den Videos auffällig.

Das Video Hanafis weicht deutlich von den übrigen Videos ab, da es nicht im Stil einer Predigt oder eines Gelehrtenvortrags gehalten ist. Wo Krass ruhig spricht und auf mehrstufige Argumentationen setzt, um Zuhörende von seinen Inhalten zu überzeugen, ist Hanafi laut und hektisch, wirkt phasenweise aus dem Konzept gebracht und setzt sowohl Musik als auch Artikel, Animationen und Fotos im Hintergrund ein. Während Krass kaum die Hände in den Videoausschnitt hebt, gestikuliert Hanafi teils direkt in die Kamera und setzt auch seine Mimik extensiv ein, um seinen offen präsentierten Gefühlen bezüglich seiner Inhalte Ausdruck zu verleihen. Hanafi filmt sich aus einer leichten Aufsicht, die scheinbar auch einen dezenten Fisheye-Effekt hat, weswegen Gesicht und Hände gelegentlich verzerrt wirken. Im Gegensatz zu Krass, der seinen eigenen Titel sowie den des Vortrags nur zwischendurch dezent einblendet, prangt bei Hanafi das gesamte Video über oben rechts dessen Logo (sein Name vor einem Foto von ihm mit weißem Turban und weißem Hemd). Viele andere Videos zeichnen sich durch aufgeregte, effektüberladene, dramatische Intros aus. In Aufmachung und Auftritt ist es repräsentativ für das Gros von Hanafis Videos, weswegen direkt näher auf die Beschreibung und Rezeption des vorgeführten Videos eingegangen wird.

Hanafi präsentiert sich in dem von uns gezeigten Video vor einem unruhigen Stillbild einer Anne-Will-Sendung. Er trägt eine Brille mit Metallrahmen, ein blaues Hemd und einen Ring, in den in arabischer Kalligraphie das islamische Glaubensbekenntnis (arab. aš-šahāda) eingraviert ist, sein Bart ist gestutzt. Sein Aussehen (gepaart mit seinem Auftreten) wird von zwei Proband*innen in negativer Konnotation als »klischeehaft« beziehungsweise eindeutig der ethnischen Gruppe der Türk*innen oder Araber*innen zugehörig bezeichnet. Er verstetige damit laut einer Befragten das bei vielen deutschstämmigen Menschen prävalente, vorurteilsbelastete Bild eines lauten, aufdringlichen und unsympathischen (generell fremden) Mitglieds einer dieser beiden Gruppen.[106] Zwei Proband*innen erklären, ihn zu kennen, was eine*n Befragte*n zu einer Abwehrreaktion verleitet, für die*den andere*n Grund für größere Zustimmung ist.[107]

Während des Videos setzt er immer wieder ausdrucksstarke Mimik und Gestik ein, mit der er seine eigene Selbstgewissheit und die Verachtung für die deutschen Medien, die er vermeintlich der Doppelmoral überführt, unterstreicht. Sein polemischer Stil und sein Auftreten erinnern entfernt an den Stil eines Protagonisten in einem Rap-Battle. Um wirklich seriös zu wirken (was wohl durchaus seine Absicht

105 Vgl. al-Hanafi, Yasin: MEINE GESCHICHTE 1.2, ab Minute 12:00.

106 Vgl. I7B1: 170-172 bzw. I11: 113.

107 I4B1: 77-92 bzw. P3B1: 320 und 354-358.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ist, da er mit seinen Notizblättern in der Hand zwischendurch Nachrichtensprecher*innen nachzuahmen scheint und gelegentlich – wenn er bei seinen Ausführungen näher bei seinen Handzetteln bleibt – zu einer sehr gestelzten Wortwahl neigt[108]) schreiben ihm die Gesprächspartner*innen überwiegend negative Attribute zu[109]: er sei zu laut und zu hektisch, wirke gar beinahe hysterisch; eine Person nennt sein Auftreten »lächerlich«.[110] Er rede ohne roten Faden und zu schnell und verhaspele sich deswegen auffällig oft.[111]

Trotz dessen wird auch Hanafi von den meisten eine gewisse Drohatmosphäre zugesprochen, die über einen reinen Sympathiemangel hinausgeht; er trage seine Argumente mit einer provozierenden Vehemenz vor, die an Aggressivität grenze und erwecke nicht den Anschein, als ließe er abweichende Meinungen oder auch nur die Diskussion seiner eigenen Thesen zu.[112] Seine Vortragsweise zeichne sich eher durch Impulsivität und Nachdruck aus denn durch eine gute Verteidigung[113] seiner Argumente.

Um seine Argumente zu untermauern, werden im Hintergrund gelegentlich Screenshots von Webseiten und Onlineartikeln eingeblendet, auf deren Inhalte im jeweiligen Abschnitt eingegangen wird – das Video wirkt so mit Logo, Talkshow-Hintergrund und dem Talking-Head Hanafis mehr als überladen, sodass die ganze Machart des Clips »amateurhaft«[114], »chaotisch«[115] und »hobbymäßig«[116] erscheint und generell von unseren Proband*innen als von geringer Qualität wahrgenommen wird.[117] Nur ein Proband weist im Zuge dessen darauf hin, dass Hanafi sein Gesagtes gut belegt. Die meisten merken an, dass seine Quellenverweise zu klein und somit unlesbar seien und zudem die Online-Zeitungen, aus denen die Artikel stammen, zu unbekannt seien, um vertrauenswürdig zu erscheinen. Das mache ihn und seine zum Teil steilen Thesen »unglaubwürdig«.[118] Hinzu kommt die

---

108 Auch eine Probandin weist darauf hin, dass er versuche, wissenschaftlich-argumentativ aufzutreten, aber daran scheitere (I5B1: 172-180). Generell lade er dafür seine Gesprächsthemen zu stark mit Gefühlen auf (vgl. bspw. I10: 88 f.).

109 Eine Probandin betont jedoch, dass er ihr »nicht komplett unsympathisch« sei (I12B2: 118-120).

110 I1B2: 192; I1B1:193; I5B1: 232; I7B2: 162; I7B1: 163; I9B2: 117, I9B1: 183; I11: 135-137 sowie I12B1/I12B2: 106 f..

111 Vgl. bspw. I11: 117 und 137; I9B2: 117.

112 Vgl. I7B2: 95 und 174-176; I7B1: 172,; I9B1: 115; I9B2: 117; I10: 89 und 128-132, 227; I11: 385; I12B1: 131 und 166; I12B2: 173.

113 I7B1: 156 und 163.

114 I5B1: 176. Eine andere Befragte meint, der Clip sei »amateurmäßig gemacht« (I2: 292).

115 I2: 52.

116 I7B1: 236.

117 Vgl. auch I2: 292; I5B1: 172-174; I6: 237; I10: 128-132.

118 I7B2: 162. Selbst wenn einige seiner Behauptungen zutreffend seien, könne man sie »nicht ernst nehmen«, denn sein »provozierende[s] Input […] zerstört alles« (ebd). P3B1: 356-358 und

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

musikalische Hinterlegung, bei der sich Hanafi für ein sanftes Naschid mit leisen wortlosen Gesängen entschieden hat. Dies wird von einigen Proband*innen explizit bemerkt, allerdings recht gegenteilig wahrgenommen: es wird als »angenehm« und »harmonisch« bezeichnet,[119] eine andere Befragte nimmt sie wertfrei als allgemein »muslimisch« oder »türkisch« wahr.[120] Für wieder andere wirkt die Musik völlig fehl am Platz[121] oder wird als eine traurige Grundstimmung kreierend kommentiert, die sich aufgezwungen bis manipulativ anfühle. Dass Hanafi mit seiner Musikwahl eine Absicht verfolge (die er allerdings zu verbergen versuche), vermutet auch eine weitere Befragte.[122]

Hanafis Video endet mit einer sich drehenden Erdkugel im Weltraum, in die nach einem Moment geräuschvoll ein Flaggenmast gerammt wird, an der eine grüne Fahne mit dem islamischen Glaubensbekenntnis weht (diese ist angelehnt an die Flagge des früheren sogenannten Kalifatstaats), und der Schriftzug »Im Auftrag des Islam« erscheint. Diese Flagge wird von zwei Proband*innen als Flagge Saudi-Arabiens missdeutet, ein Proband vermutet gar die Flagge des sog. Islamischen Staates gesehen zu haben.[123] Allgemein wird auch in dem mehrheitlich negativ beurteilten Outro ein weiterer Beweis einerseits für die Unprofessionalität des Videos, andererseits für vermutete versteckte Absichten Hanafis gesehen.[124]

I6: 148 äußern sich hingegen positiv zu seinen Quellen. Ein Befragter bemängelt seine Vermischung von Fakten und Meinung (I10: 130). I12B1: 101 kritisiert, dass er Morde verharmlose, wenn er die Medien als »völligen Übeltäter« darstelle und sie für die Gewalttaten verantwortlich mache, ohne die eigentlichen Täter*innen zu verurteilen. I12B2 kritisiert, dass er eine »klare Meinung« vertrete, aber nur die Dinge heraussuche, die seine Meinung stützten, ohne in andere Richtungen weiterzudenken. Dennoch findet sie, er kritisiere zurecht die Rolle der Medien, da sich Menschen durch eine »Negativ-Presse« ungerecht behandelt fühlten (I12B2: 102 f.).

119 I11: 127 (der Befragte nimmt die Stimme als Frauenstimme wahr), sowie I1B1: 376. Eine Befragte empfindet die Musik als »beruhigend« (I1B2: 382).

120 I12B2: 126.

121 Vgl. I5B1: 172 bzw. I7B1: 100. Die letztgenannte Probandin verbindet die Musik jedoch eher mit islamisch-theologischen Inhalten: »Und auch die ganze Videoaufmachen… -aufmachung mit dieser Backgroundmusic, so dass es halt … ähm ja, das hat halt diese islamischen Melodien, sag ich jetzt mal. Und das wirkt dann so ein bisschen … äh missionierungshaft.«. Auch I12B2 sieht in der Musik den Versuch einer Taktik, die Zuhörenden in eine bestimmte Stimmung zu versetzen, welche dazu führe, Muslim*innen mehr Verständnis entgegenzubringen (126-128).

122 Vgl. I8: 133-148. Sie beschreibt, dass sie die Musik stets mit Videos verbinde, in denen sich Muslim*innen als Opfer darstellen würden.

123 Vgl. I5B2: 205-225 und I6: 225-232. Vgl. auch I11: 228-232.

124 Vgl. I5B1: 232 findet sowohl die Namensgebung als auch die martialische Aufmachung lächerlich und unseriös; I6: 226-233 vermutet zwielichtige Absichten.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Mit dem Outro wird unverkennbar der Anspruch auf islamische Weltherrschaft erhoben, was auch von manchen Befragten so wahrgenommen wird.[125]

3.2.3. Videoinhalt: Was versucht Hanafi zu vermitteln?

Das Video »Ist Tayyib Erdogan ein Diktator?« wurde im Frühjahr 2017 anlässlich der Debatte um das Verfassungsreferendum zur Einführung eines Präsidialsystems in der Türkei eingestellt. Es war auf Yasin al-Hanafis Kanal »Kurzvideos« mit über 20.000 Aufrufen das drittbeliebteste Video.[126] In dem gut sieben Minuten langen Video behauptet er, dass Erdoğan zwar ein »Ṭāġūt« (arabisch für Tyrann) sei,[127] aber kein Diktator. Den Einstieg des Videos bildet ein Ausschnitt aus der Talkshow »Anne Will« vom 05.03.2017, in dem die politische Situation in der Türkei während des dortigen Wahlkampfes zum Referendum im April 2017 diskutiert wird. Insbesondere die Freiheitseinschränkungen für die Gegner Recep Tayyip Erdoğans werden behandelt. Hanafi reagiert auf diese Argumentation wie auch auf einen eingeblendeten Spiegel-Artikel[128], der das damalige Referendum kritisch analysiert, mit Zurückweisung und Widerspruch: Wenn Präsident Erdoğan tatsächlich ein Diktator wäre, dürfte es nicht möglich sein, in der Türkei ein sicheres Leben zu führen. Hanafi verweist als Kontrast auf das Leben der Menschen unter Muammar al-Gaddafi, Saddam Hussein und Baschar al-Assad – er scheint vorauszusetzen, dass es sich bei diesen Gewalt gegen die eigene Bevölkerung anwendenden Herrschern zweifelsfrei um Diktatoren handele, deren Einsetzung er dem Westen vorwirft (sie seien »die Leute, die *ihr* eingesetzt habt«). Die Menschen in der Türkei lebten jedoch in Sicherheit und genössen Meinungsfreiheit. In dieser Argumentation sind zwei Thesen enthalten: *Der Westen habe Diktatoren wie Gaddafi eingesetzt* (H3) und *Erdoğan sei kein Diktator, die Türkei mithin keine Diktatur* (H2). Innerhalb seines Vergleichs von

125 Vgl. bspw. I5B2: 205-225 oder I11: 209-221 sowie 228-232.

126 Vgl. al-Hanafi, Yasin: Ist Tayyib Erdogan ein Diktator? | YASIN AL-HANAFI, in: Yasin Al-Hanafi - KURZVIDEOS, 15.03.2017, URL: https://www.youtube.com/watch?v=dTLCK7cl8As&t=136s [eingesehen am 05.02.2021].

127 Weshalb er Erdoğan als einen Tyrannen ansieht, führt Hanafi in dem Video selbst nicht aus. Allerdings wurde das Wort »Ṭāġūt«, welches im Koran in erster Linie heidnische Götzen bezeichnet, bereits in der frühen islamischen Zeit auf jede Macht bezogen, die der des Islam entgegengesetzt ist. Vgl. Fahd, T./Stewart, F. H. Ṭāghūt, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1147 [eingesehen am 04.12.2020]. Aufgrund des Abhaltens von Wahlen, des Fortführens der von Mustafa Kemal Atatürk begründeten säkularen Republik anstelle des Kalifats und der Nicht-Anwendung der Scharia ist nach dem Islam-Verständnis des Netzwerkes IADA Recep Tayyip Erdoğan als nicht-islamischer Herrscher einzuordnen.

128 Vgl. Steinmetz, Vanessa: Worüber Erdogan die Türken abstimmen lassen will, in: SPIEGEL ONLINE, 21.01.2017, URL: https://www.spiegel.de/politik/ausland/tuerkei-worueber-recep-tayyip-erdogan-sein-land-abstimmen-lassen-will-a-1130689.html [eingesehen am 22.11.2019].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Deutschland und der Türkei wird zudem deutlich, dass er der Meinung ist, dass es *in der Türkei mehr Meinungsfreiheit als in Deutschland gebe, besonders für Muslim*innen* (H4).

Das negative Bild, das in Deutschland bezüglich der Türkei und Muslim*innen vorherrsche, deutet er als Ausprägung einer generellen Diskriminierung, die er darauf zurückführt, dass *Muslim*innen in Deutschland »seit dem 11. September verurteilt« würden* (H5). Muslim*innen sei es in Deutschland nicht möglich, ihre Meinung zu äußern, ohne mit Empörung konfrontiert zu werden; Deutschland sei nur gegenüber Nicht-Muslim*innen tolerant. In der Türkei hingegen würde Muslim*innen wie Nicht-Muslim*innen Toleranz entgegengebracht und ihre Meinungsfreiheit respektiert.[129] Hanafi verknüpft hier offensichtlich Meinungsfreiheit und die soziale Akzeptanz von Meinungen – die Konfrontation mit einer scharfen Ablehnung der eigenen Meinung stellt für ihn bereits eine Einschränkung der Meinungsfreiheit dar.

Diese vermeintliche Einschränkung der Meinungsfreiheit ist für Hanafi symptomatisch für eine generelle Tendenz Deutschlands, gegenüber anderen Staaten Standards einzufordern, an die es sich selbst nicht halte und Probleme in anderen Ländern zu beklagen, die auch in Deutschland vorhanden seien. So sei es auch ungerechtfertigt, Erdoğan allein wegen seines Umganges mit Journalist*innen als Diktator einzustufen. Er verteidigt zunächst Erdoğans Vorgehen, der zu Recht dafür sorge, dass sich auch Journalist*innen dem Gesetz »unterzuordnen« hätten. Hanafi konstatiert, dass *Journalist*innen »die größten Verbrecher dieser Welt«* (H6) seien[130] und ihnen daher *Grenzen gesetzt werden müssten* (H7). Hanafis Argumentation ist von einem sehr negativen Bild von Presse und Journalismus geprägt; er deutet an, Journalist*innen würden sich über das Gesetz stellen. Deutschland beklage regelmäßig die schlechte Lage der Pressefreiheit in der Türkei (als Beispiel nennt er den Fall Deniz Yücels, der nach türkischen Angaben wie andere Journalist*innen wegen »Spionageaktionen« verhaftet worden sei).

---

129 Die Organisation »Reporter ohne Grenzen«, die in ihrem »World Press Freedom Index« den Zustand der Pressefreiheit weltweit untersucht und eine Rangliste fast aller Staaten in Bezug auf die Gewährung dieses Grundrechtes erstellt, ordnet die Türkei auf Rang 154 von 180 untersuchten Staaten ein und dokumentiert zahlreiche Einschränkungen und Verstöße gegen die Pressefreiheit. Die Türkei sei »the world's biggest jailer of professional journalists.« (O. V.: Turkey. 2020 World Press Freedom Index, Reporters without Borders, ohne Datum, URL: https://rsf.org/en/taxonomy/term/145 [eingesehen am 29.10.2020]). Deutschland belegt den 11. Platz, die Organisation sieht in der Bundesrepublik weit weniger Schwierigkeiten für die Arbeit von Journalist*innen. (O. V.: Germany. 2020 World Press Freedom Index, Reporters without Borders, ohne Datum, URL: https://rsf.org/en/germany [eingesehen am 29.10.2020].

130 Hanafi schiebt die Bemerkung »So hab' ich das zitiert« hinterher. Dennoch ist davon auszugehen, dass er sich die These zu eigen macht, nicht zuletzt, weil er das Zitat keiner Quelle zuordnet.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hierzulande sei es aber »nicht anders«, *Deutschland predige »Doppelmoralismus«* (H8). Als Beispiel nennt er den Fall des Journalisten Daniel Harrich. Zur Illustration blendet Hanafi einen Artikel von der Website »Contra Magazin« ein[131], einem in Österreich betriebenen Boulevard-Onlinemedium, das dem Medienbranchendienst MEEDIA zufolge keine seriöse Nachrichtenquelle ist, sondern wie andere Seiten des rechtspopulistischen Spektrums »Verdrehungen internationaler Nachrichten« anbietet.[132] Dass sich Hanafi auf »Contra Magazin« (oder gelegentlich auch »Der Wächter«) bezieht ist zusätzlich kurios, da diese durchaus dafür bekannt sind, den anti-islamischen Diskurs zu befeuern.[133]

Kurz darauf erscheint ein weiterer Screenshot mit einem Foto von Daniel Harrich sowie einer Aufnahme des von der Türkei nach Deutschland geflohenen Journalisten Can Dündar. Sie werden begleitet von dem gut lesbaren Text «! Pressefreiheit ? DAS ALLES IST DEUTSCHLAND«. Die Quelle des Screenshots ist nicht identifizierbar. Ebenso wie bei der »Contra Magazin«-Einblendung ist der kleinere Text, der sich neben den Bildern befindet, abgesehen von einem »DAS IST CAN DÜNDAR« aufgrund der geringen Auflösung nicht lesbar. Hanafi behauptet wahrheitswidrig, dass Harrich verhaftet worden sei, weil er einen illegalen deutschen Waffenexport aufgedeckt habe.[134]

An dieser Stelle beginnt Hanafi, eine Intergruppen-Dichotomie aufzubauen, indem er wiederholt Deutschland und die Deutschen mit »ihr« anspricht und sich selbst und seine Ingroup damit aus dieser Gruppenbeschreibung klar ausnimmt. Er wirft »den Deutschen« wiederholt, nun direkt konfrontativ, ihre Doppelmoral bezüglich der Pressefreiheit vor und führt als zweites Beispiel einen Beitrag von

131 O. V.: Waffendeal-Aufdeckung. Deutsche Behörden ermitteln gegen Journalisten, in: Contra Magazin, 27.04.2016, URL: https://www.contra-magazin.com/2016/04/waffendeal-aufdeckung-deutsche-behoerden-ermitteln-gegen-journalisten/ [eingesehen am 04.12.2020].

132 Winterbauer, Stefan: Kopp, Sputnik, Epoch Times & Co. Nachrichten aus einem rechten Paralleluniversum, in: MEEDIA, 18.03.2016, URL: https://meedia.de/2016/03/18/kopp-sputnik-epoch-times-co-nachrichten-aus-einem-rechten-paralleluniversum/ [eingesehen am 22.11.2019].

133 Beispielhaft: Vgl. Steiner, Michael: Alarmstufe Rot. Islamismus-Gefahr Konvertiten, in: Contra Magazin, 03.03.2018, URL: https://www.contra-magazin.com/2018/03/alarmstufe-rot-islamismus-gefahr-konvertiten/ [eingesehen am 19.06.2018].

134 Tatsächlich hatte Harrich in seinem Buch »Meister des Todes« der Firma Heckler & Koch die rechtswidrige Ausfuhr von Gewehren nach Mexiko nachgewiesen – infolgedessen ermittelte die Staatsanwaltschaft gegen ihn wegen illegaler Veröffentlichung von Firmenakten. Zu einer Inhaftierung kam es jedoch nie; vielmehr weigerte sich das Amtsgericht München, die Anklage gegen ihn zuzulassen. Vgl. Reister, Helmut: Rechtswidrig Akten von HK veröffentlicht? Amtsgericht verweigert Anklage gegen Filmemacher, in: Abendzeitung, 13.12.2016, URL: https://www.abendzeitung-muenchen.de/inhalt.rechtswidrig-akten-von-hk-veroeffentlicht-amtsgericht-verweigert-anklage-gegen-filmemacher.1a878a8b-197d-4a08-b6f3-69c74a66a936.html [eingesehen am 22.11.2019].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zeit Online an. In dem Bericht wird unter dem Titel »Verfahren wegen Landesverrats gegen ›netzpolitik.org‹« über Ermittlungen der Bundesanwaltschaft gegen Journalist*innen der Webseite wegen zweier Artikel über den Verfassungsschutz berichtet.[135] Hanafi behauptet, die Ermittlungen seien erfolgt, »weil er [sic!] nur seine Meinung geäußert hat, er [sic!] hat nur Reportagen betrieben, er [sic!] hat etwas in die Medien gebracht, und das gefiel Euch nicht«. Tatsächlich wurden die Ermittlungen gegen netzpolitik.org wegen der Zitierung einer vertraulichen »Verschlusssache« des Verfassungsschutzes aufgenommen. Trotz Hanafis inkorrekter Wiedergabe der Fakten steht er mit seiner impliziten Einschätzung, dass das Verfahren eine Einschränkung beziehungsweise Gefährdung der Meinungsfreiheit darstellte, nicht allein. So äußerte sich auch die OSZE angesichts des Falls besorgt über die Pressefreiheit in Deutschland.[136] Hanafi lässt allerdings unerwähnt, dass nach Tagen einer heftigen Debatte der für die Ermittlungen verantwortliche Generalbundesanwalt in den vorzeitigen Ruhestand versetzt und die Ermittlungen eingestellt wurden.[137] Hanafi schließt diesen Videoabschnitt mit der Kritik eines neuen Gesetzes ab, das seiner Meinung nach die Meinungsfreiheit einschränke und fordere, dass »Medienerzählungen […] jetzt richtig sein« müssten. Ein solches Gesetz existiert in Deutschland freilich nicht.

Hanafi betont erneut, dass es angesichts dieser Lage der Meinungsfreiheit in Deutschland blanke Doppelmoral sei, die Lage in der Türkei zu kritisieren und geht dann zu einem weiteren großen Themenkomplex über: dem Thema »Medienpsychologie«. Er stellt hier die Thesen auf, dass die *Medien psychologische Manipulation betrieben, die zu Gewalt führe* (H1), und diese »*Mediengewalt« schlimmer als Waffengewalt sei* (H9). Deshalb sei auch die eingangs geforderte Eingrenzung der Presse so wichtig. Hanafi erläutert eindringlich, in Deutschland würden Unschuldige »wegen den [sic!] Medien getötet«, nicht etwa aufgrund von Terroranschlägen. Als Beispiel führt er den Fall von Marwa El-Sherbini[138] an, die am 1. Juli 2009 als geladene Zeugin in einem Strafprozess im Landgericht Dresden ermordet wurde und deren Tod angesichts der islamfeindlichen Motivation des Täters, der sein Opfer als »Islamistin« und »Terroristin« bezeichnete, in weiten Teilen der muslimischen

135 Vgl. o. V.: Pressefreiheit. Verfahren wegen Landesverrats gegen »netzpolitik.org«, in: Zeit Online, 30.07.2015, URL: https://www.zeit.de/digital/2015-07/netzpolitik-bundesgeneralanwalt-landesverrat [eingesehen am 25.11.2019].

136 Vgl. o. V.: OSCE representative warns about impact on free media of criminal investigation of Netzpolitik.org journalists in Germany, in: OSCE.org, 04.08.2015, URL: https://www.osce.org/fom/175796 [eingesehen am 22.11.2019].

137 Vgl. o. V.: »netzpolitik.org«. Generalbundesanwalt verweigert die Akteneinsicht, in Zeit Online, 10.08.2015, URL: https://www.zeit.de/digital/2015-08/generalbundesanwalt-stellt-ermittlungen-gegen-netzpolitik-org-ein [eingesehen am 25.11.2019].

138 Hanafi gelingt es jedoch trotz mehrfacher Versuche nicht, den Namen richtig auszusprechen.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Community für Entsetzen sorgte.[139] Hanafi blendet ein Bild ein, das zwei Männer zeigt, die ein Plakat mit einem großen Foto der lächelnden jungen Frau mit Kopftuch aufhängen, einer der beiden hält einen Blumenstrauß in der Hand. Dazu erklärt Hanafi, sie sei im Juli 2009, als sie am Gericht in Dresden als Zeugin gegen einen Mann aussagen sollte, den sie zuvor angezeigt hatte, »hochschwanger« von diesem mit 18 Messerstichen erstochen worden. Er hatte sie rassistisch beleidigt – angestachelt durch die Medien, wie Hanafi erklärt. El-Sherbinis Ehemann habe versucht, zu intervenieren und seine Frau zu retten, und sei dafür von der Polizei erschossen worden, während dem Täter vonseiten der Polizei nichts geschehen sei. Tatsächlich wurde der Ehemann von einem herbeieilenden Polizisten, der ihn fälschlich für den Täter hielt, angeschossen und dabei nicht-lebensbedrohlich verletzt.[140] Hanafi erklärt, dass auch der Mord auf die Medien zurückzuführen sei, da diese die Angst vor Muslim*innen schüren würden und sie als Bedrohung darstellten.

Als zweites Beispiel für diese Argumentation führt er den Fall des Norwegers Anders Behring Breivik an: Dieser beging 2011 zwei durch Islamfeindlichkeit motivierte Terroranschläge und tötete insgesamt 77 Menschen. Die meisten seiner Opfer waren Teilnehmer*innen des Sommerferienlagers der Jugendorganisation der norwegischen Arbeiterpartei.[141] Seine Angriffe auf Mitglieder dieser Partei, die Norwegen damals regierte, begründete er damit, dass diese den »Massenimport« von Muslim*innen befördere.[142] Für Hanafi ist Breiviks Islamhass ebenfalls durch »Medienpsychologie« bedingt: Er beschreibt, dass Gewalttaten gegen Muslim*innen geradezu eine zwingende logische Schlussfolgerung aus den durch die Medien erzeugten Wahrnehmungen seien und schreibt somit den Medien alleinige Verantwortung für anti-muslimische Gewalttaten zu. Zum Schluss lässt er noch fallen, dass Breiviks Gefängniszelle größer als seine eigene Wohnung sei (»mit Wellness und so«) und deutet damit die ungerechte und überproportionale ökonomische

139 Vgl. Rischke, Lars: Zeugin nach Streit um Schaukel im Gericht getötet, in: welt.de, 01.07.2009, URL: https://www.welt.de/vermischtes/article4037645/Zeugin-nach-Streit-um-Schaukel-im-Gericht-getoetet.html [eingesehen am 25.11.2019]; Sezgin, Hilal: Das reine deutsche Gewissen, in: taz.de, 22.07.2009, URL: https://taz.de/!5159433/ [eingesehen am 25.11.2019].

140 Vgl. Heitkamp, Sven: Blutbad im Gerichtssaal. Polizei ermittelt wegen heimtückischen Mordes, in: welt.de, 02.07.2009, URL:_https://www.welt.de/vermischtes/article4051592/Polizei-ermittelt-wegen-heimtueckischen-Mordes.html [eingesehen am 25.11.2019].

141 Vgl. o. V.: Breiviks Terroranschläge. Norwegen gedenkt der Opfer, in: Spiegel Online, 22.07.2013, URL: https://www.spiegel.de/panorama/justiz/utoya-norwegen-erinnert-an-die-terroranschlaege-a-912453.html [eingesehen am 25.11.2019].

142 O. V.: Ville strupe videre rekruttering til Arbeiderpartiet [Würde die weitere Rekrutierung bei der Arbeiterpartei ersticken], in: dagbladet.no, 25.07.2011, URL: https://www.dagbladet.no/nyheter/ville-strupe-videre-rekruttering-til-arbeiderpartiet/63567035 [eingesehen am 25.11.2019].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marginalisierung von Muslim*innen im Westen an. An dieser Stelle ist das Video in der vorgeführten Version gekürzt worden, so dass direkt der Abspann folgt. Das Outro bildet eine Animation einer sich drehenden Weltkugel, in die eine grüne Flagge gestochen wird, auf der in weißer arabischer Schrift das islamische Glaubensbekenntnis zu lesen ist. Davor erscheint –begleitet von dem Soundeffekt eines Schwertes, das aus der Scheide gezogen wird und islamischer A-cappella-Musik – der Text »Im Auftrag des Islam«.

Auch für das Hanafi-Video wurden vier kurze Videoabschnitte für die anschließende Besprechung des Inhaltes vorbereitet. Dabei handelt es sich (1) um dessen Ausführungen zu H2 und H3, dass Erdoğan kein Diktator sei und es der Westen gewesen sei, der Diktatoren in Libyen, Syrien oder dem Irak eingesetzt habe; (2) dessen Argumentation, dass es sich bei Journalist*innen um »die größten Verbrecher dieser Welt« handele, deren Arbeit daher scharf eingeschränkt werden müsse; (3) seine Vorwürfe an Deutschland bezüglich des Doppelmoralismus, den er aufgrund der auch hier stattfindenden Verhaftungen von Journalist*innen anführt; und (4) seine Erläuterungen zum Thema »Medienpsychologie«, die statt Terroranschlägen wirklich den Tod Unschuldiger zu verantworten habe.

Anders als die anderen Clips enthält das Video keine (eindeutigen) Aussagen, die die Demokratie ablehnen oder das Zusammenleben mit der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft in Frage stellen. Vielmehr bringt Hanafi die Vorstellung zum Ausdruck, dass Medien und deutsche Politik grundsätzlich gegen Muslim*innen eingestellt seien und dabei nicht nur Desinformationen einsetzten und mittels Verschwörungen muslimisch geprägte Staaten schädigten, sondern auch gezielt Hass schürten. Das rufe Gewalt gegen Muslim*innen hervor, die bisweilen tödlich ende. Hier kommt eine Vorstellung von Politik und Demokratie zum Ausdruck, die die Partizipation von Muslim*innen am politischen Prozess und am medialen Diskurs als sinnlos darstellt. Das ist einer der Gründe, warum wir uns für das Video entschieden: Es soll herausgefunden werden, inwieweit derartige feindliche Haltungen gegenüber Medien und Politik, die ansonsten vorwiegend bei der extremen Rechten anzutreffen sind, auch bei den Befragten, insbesondere der Ingroup Hanafis, verbreitet sind. Eine solche Haltung kann mit antidemokratischen Einstellungen einhergehen – sie kann aber auch Ausgangspunkt eines Radikalisierungsprozesses sein.

Die von Hanafi postulierten Thesen befassen sich insgesamt mit Themen im Rahmen des politischen Meinungskampfes und können in drei Unterkapitel eingeteilt werden: Kritik an der dem Westen vorgeworfenen Überheblichkeit (H2, H3, H4, H8, siehe Kapitel 4.2.1), Medien (H1, H6, H7, H9, siehe Kapitel 4.2.2) und Identitätszuschreibung von außen (H5, siehe Kapitel 4.2.3). Zudem ist auffällig, dass Hanafi wiederholt von bestimmten isolationistischen Frames Gebrauch macht, um die Empfänglichkeit für seine Postulate zu erhöhen. Durch die wiederholte Ansprache Deutschlands oder auch der Deutschen pars pro toto für den gesamten Westen

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als »ihr« im Gegensatz zu »wir«, verbunden insbesondere auch mit dem Vorwurf, *der Westen habe Diktatoren wie al-Gaddafi eingesetzt* (H3) und *Muslim*innen würden in Deutschland seit dem 11. September verurteilt* (H5), werden die angesprochenen Themen zentral als Ausprägungen eines Intergruppenkonflikts geframet. In diesem Zusammenhang wird die Identifikation mit der eigenen Ingroup verstärkt und deren Überlegenheit salient gemacht. Die angeführten Beispiele für anti-islamisch motivierte Gewalttaten, die als bewusst durch die Medien provoziert und geradezu unausweichlich dargestellt werden, werden benutzt, um eine reale Bedrohungswahrnehmung zu erzeugen. Dazu wird auch die Aussage, in Deutschland stürben unschuldige Menschen wegen der Medien (verbunden mit den Thesen H1, H7, H9), genutzt. Zuletzt wird auch der Frame wahrgenommener Ungerechtigkeit wiederholt aktiviert: im Zusammenhang mit Medienhetze gegen Muslim*innen (H1, H5), am Beispiel der vor Gericht erstochenen Marwa El-Sherbini und insbesondere im Zusammenhang mit der Doppelmoral-These (H8). Die Vergleiche mit der Türkei hinsichtlich der Menschenrechtslage und der Doppelmoral-Vorwurf (H2, H4, H8) werden zugleich als Delegitimierung staatlicher (nämlich deutscher) Autoritäten geframet.

3.3. Abul Baraa und sein Video »Hätte der Prophet Dich geliebt?«

3.3.1. Biografischer Hintergrund und Webpräsenz von Ahmad Armih alias »Abul Baraa«

Als Drittes wird den Interviewpartner*innen ein Video des salafistischen Akteurs und Predigers Ahmad Armih (genannt »Ahmad Abul Baraa«, was übersetzt so viel heißt wie »Vater der Lossagung«) gezeigt. In dem ausgewählten Video, näher beschrieben in Kapitel 3.3.3, predigt er die rigide, buchstabengetreue Befolgung von Koran und Sunna und spricht von den Anforderungen, die der Islam an praktizierende Muslim*innen stelle. Dabei propagiert er ein mit Drohgebärden durchzogenes, einschüchterndes Islamverständnis, das dem Individuum einen legitimen Entscheidungsspielraum in weiten Teilen abspricht und die Lebensentwürfe aller Menschen, die ihr Leben nicht strikt an islamischen Geboten ausrichten, abwertet.[143]

143 Die nachfolgenden Informationen zu Ahmad Abul Baraa sowie Teile der Ausführungen in Kapitel 3.3.4. und 3.3.5. erschienen in ausführlicherer Form bereits in Munderloh, Annemieke: »Unterwerfung ist von dir verlangt, nicht überlegen«. Wer ist Ahmad »Abul Baraa«? Ein Porträt, in: Demokratie Dialog – Werkstattbericht der Forschungs- und Dokumentationsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachen (FoDEx), H. 5 (2019), S. 48-57.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abul Baraa wirkt auf den ersten Blick wie ein sympathischer Mittvierziger, der gerne Roben und Häkelmützchen trägt. Scrollt man durch die extensive Upload-Liste seines rund 31.500 Abonnent*innen starken und mit über 1.500 Videos gefüllten YouTube-Kanals »Abul Baraa Tube«,[144] sieht man vielfach das Standbild eines etwas stämmigen Mannes mit dunklerem Teint, schwarzem Rauschebart und einladend ausgebreiteten Armen, die zu seiner freundlichen Miene und den von seinem breiten Lächeln leicht geschlossenen Augen passen. Er trägt meist weiß oder grau gehaltene »Ǧalābīya« mit Kapuze und feinen, unauffälligen Verzierungen sowie eine farblich passende »Ṭāqīya«, oftmals ergänzt durch einen »Bišt«-ähnlichen Überwurf mit Kapuze, der ebenfalls feine Verzierungen aufweist. Nicht selten trägt er statt Kapuze eine »Kūfīya«.[145]

Abul Baraa wurde 1973 als Sohn palästinensischer Eltern geboren, lebte jedoch einige Zeit mit seiner Familie in ärmlichen Verhältnissen im Libanon, bis sie im Zuge des Bürgerkrieges von 1975 bis 1990 schließlich nach Deutschland kamen.[146] Heute wohnt er mit seiner Frau in Berlin. Nach eigenen Angaben betreibt er bereits seit 2002 Da'wa und war seit ihrer Eröffnung im Juni 2010 bis zu ihrer erzwungenen Schließung Anfang 2020 Hauptimam der »As-Sahaba-Moschee« in Berlin-Wedding.[147] Da er seine Arbeit ehrenamtlich verrichte, sei er auf Sozialleistungen angewiesen.[148]

Der gleichnamige Trägerverein der Moschee, zu dessen Führungsriege unter anderem der ägyptischstämmige Reda Seyam gehörte, existiert bereits seit 2008.

---

144 URL: https://www.youtube.com/channel/UCRsfPhTdW-GBdqHjj-29tvQ [eingesehen am 18.10.2020], Stand: 18.10.2020.

145 Die Ǧalābīya ist ein traditionelles Gewand im Nahen Osten, welches einem langen, teils bis zum Boden reichendem weitem Hemd ähnelt. Die Ṭāqīya ist eine traditionelle Kopfbedeckung für Männer, die einige Muslime zum Gebet tragen und Bišt ein meist schwarzes, manchmal aber auch andersfarbiges mantelartiges Übergewand, das vom Hals bis zu den Füßen reicht. Die Kūfīya ist ein in der Regel schwarz-weiß-gemustertes Tuch, oft bekannt als »Palästinenser-Tuch«, da es sich im Rahmen des Nahostkonfliktes als Symbol für kämpfende Palästinenser etablierte (vgl. bspw. Salem, Nashwa: Transnational resistance or cultural exotica? Interrogating the multicultural accommodation of the kufiya, in: Borderlands, Jg. 7 (2008), H. 3).

146 Vgl. Wiedl, Nina/Becker, Carmen: Populäre Prediger im deutschen Salafismus, S. 189; sowie Andeutung in Abul Baraa, Ahmad: Aus welchem Land kommst du Abul Baraa?, in: Abul Baraa Tube, 07.04.2019, URL: https://youtu.be/5QfMp_GqN8E [eingesehen am 05.11.2020].

147 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Stellungnahme zu den Vorwürfen vom ZDF_Sind die Bibel und die Thorah [sic!] mit dem Grundgesetz vereinbar?, in: Abul Baraa Tube, 16.11.2018, URL: https://youtu.be/0vDn--JvHGA [eingesehen am 05.11.2020].

148 Vgl. Jansen, Frank: Polizeieinsatz am Morgen. Anti-Terror-Razzia in Moschee in Berlin-Wedding, in: Tagesspiegel online, 18.12.2018, URL: https://www.tagesspiegel.de/berlin/polizeieinsatz-am-morgen-anti-terror-razzia-in-moschee-in-berlin-wedding/23772424.html [eingesehen am 20.08.2019].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Seyam ist kein Unbekannter der salafistisch-dschihadistischen Szene: Er drehte bereits in den 1990er Jahren radikalislamische Propagandavideos und erlangte spätestens mit Bekanntwerden seiner mutmaßlichen Finanzierung des Terroranschlags auf Bali 2002 mit über 200 Toten traurige Berühmtheit.[149] Nach der heimlichen Rückkehr nach Deutschland lebte er ab 2004 mit seiner Familie in Berlin-Charlottenburg, bis er 2012 nach Syrien ausreiste und dort den Kampfnamen »Dū l-qarnain« annahm. Zwei Jahre später tauchte er erneut in der Presse auf: Seyam sei zum Bildungsminister des IS ernannt worden, der höchste Rang, den ein Deutscher bisher in der Terrororganisation einnahm.[150]

Die As-Sahaba-Moschee habe laut Abul Baraa von Beginn an »im Fokus der Sicherheitsbehörden« gestanden, denn: »Wer die Wahrheit spricht und er gehört zur Ahlu Sunnah [Menschen der Sunna, Anm. d. Verf.], und er sagt, was Allah und sein Gesandter sagen, und er praktiziert seine Religion, dieser ist auf der Abschussliste«.[151] In der Moschee wurde ein sehr streng ausgelegter Islam gepredigt, Abul Baraa selbst gilt als einer der bekanntesten Prediger der deutschen Salafistenszene.[152] Zu den Gästen und schließlich auch Gastpredigern der Moschee gehörte unter anderem das IS-Mitglied Denis Cuspert (siehe Kapitel 2, Fußnote 4).[153] Zudem wurden Verbindungen zwischen der As-Sahaba-Moschee und zwei größeren Gruppen in Kriegsgebiete ausgereister Berliner Jugendlicher gezogen.[154] Der von Abul Baraa angeprangerte »Fokus der Sicherheitsbehörden« scheint somit nicht gerade unberechtigt.

Die Freitagsgebete wurden durchschnittlich von 250 Personen um die 30 Jahre besucht, etwa die Hälfte der Besucher*innen ordnete der Berliner Verfassungsschutz den »Salafisten«[155] zu – allerdings ohne weiter zu definieren, ab wann Muslim*innen in diese Kategorie fallen. Abul Baraa selbst verwendet »Salafist« je nach Umstand synonym zu »Extremist« und »Dschihadist« als »Kampfwort«, das gegen sie verwendet werde, um die Willkürlichkeit der Verallgemeinerungen seitens

149 Vgl. bspw. o. V.: Archiv. Der Gotteskrieger und seine Frau (WDR), in: DasErste.de, 26.02.2007, URL: https://web.archive.org/web/20070303173300/www.daserste.de/doku/beitrag_dyn uid,6vse5xraghyd8gnv cm.asp [eingesehen am 20.08.2019].

150 Vgl. Del Haes et al.: Von Berlin in den IS-Führungszirkel, in: tagesschau.de, 16.12.2014, URL: https://web.archive.org/web/20141217003405/www.tagesschau.de/inland/deutscher-in-is-fuehrung-101.html [eingesehen am 20.08.2019].

151 Abul Baraa, Ahmad: Stellungnahme zu den Vorwürfen vom ZDF.

152 Zur Einordnung des Begriffs »radikalislamisch« s. Editorial dieses Buches.

153 Vgl. Santina, Susana/ul-Haq, Shams: Hass aus der Moschee. Wie radikale Imame Stimmung machen, in: ZDFzoom, 16.11.2018, URL: https://www.zdf.de/dokumentation/zdfzoom/zdfzoom-hass-aus-der-moschee-100.html [eingesehen am 13.08.2019].

154 Vgl. ebd.

155 Vgl. Senatsverwaltung für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz (Hg.): Verfassungsschutz Berlin. Bericht 2018, Berlin 2018, S. 42.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der deutschen Mehrheitsgesellschaft zu verdeutlichen, oder als süffisant-ironische Selbstbezeichnung, mit der er seine Zuhörer*innen zum Lachen bringt.[156] Die Berliner Moschee galt laut niedersächsischem Verfassungsschutz neben der al-Nur-Moschee in Neukölln und der Bilal-Moschee (ebenfalls im Wedding) als »salafistisches Zentrum«[157] der Hauptstadt. Daher hatte die Gemeinde bereits im Sommer 2018 Probleme, den Mietvertrag für die Räumlichkeiten des Gotteshauses zu verlängern. Nachdem mehrere Monate erfolglos nach einem Ersatz gesucht worden war (und Abul Baraa mehrere Videos veröffentlicht hatte, in denen er um Spenden bat und deutlich machte, welch »gewaltige Belohnung«[158] all jene im Jenseits erhielten, die beim Bau einer Moschee helfen würden), habe der Vertrag nach einer Klage[159] aber doch noch einmal verlängert werden können.[160] Im Dezember desselben Jahres erfolgte dann eine Durchsuchung der Räumlichkeiten sowie von Abul Baraas Wohnung. Er werde verdächtigt, einen dschihadistischen Kämpfer in Syrien finanziell unterstützt zu haben.[161]

Im Januar 2020 wurde die Moschee schließlich endgültig geschlossen. Neben den fast täglichen Unterrichten für Erwachsene und Kinder sowie unregelmäßig stattfindenden Islamseminaren mit überregionalen Predigern[162] ist Abul Baraa mehrmals im Jahr bundesweit als Gastprediger unterwegs. Auch in Niedersachsen tritt er auf, vor allem in als salafistisch geltenden Moscheen in Hannover und Braunschweig (wo mittlerweile die meisten Vorträge Abul Baraas gehalten werden) und in der Moschee des »Deutschsprachigen Islamkreises« (DIK) Hildesheim.[163] Letzterer Standort wurde 2017 endgültig von den Behörden geschlossen, erstere

156 Vgl. bspw. Abul Baraa, Ahmad: Eine Brandrede von Abul Baraa über die ungerechte Behandlung der Muslime in diesem Land, in: Abul Baraa Tube, 10.07.2018, URL: https://youtu.be/mkfE96Io]Wc [eingesehen am 05.11.2020].

157 Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz (Hg.): Verfassungsschutzbericht 2016, Hannover 2016, S. 170.

158 Abul Baraa, Ahmad: Sie wollen unsere Moschee schließen!, in: Abul Baraa Tube, 04.05.2018, URL: https://youtu.be/1Xv80Oon4bM [eingesehen am 05.11.2020], ab Minute 30:30.

159 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Bitte Teilen!!!Stellungnahme über die Hetze der Presse gegen As-Sahaba Moschee und gegen Abul Baraa, in: Abul Baraa Tube, 08.07.2018, URL: https://youtu.be/I3k1tYiUBa8 [eingesehen am 05.11.2020]. Laut Abul Baraa haben die Sicherheitsbehörden herausgefunden, welches Objekt gekauft werden solle, und diese Information dann an die »zionistische Presse« weitergegeben, welche daraufhin so großen Druck auf die Besitzer ausgeübt habe, dass deswegen das Verkaufsangebot zurückgezogen wurde.

160 Vgl. Verfassungsschutz Berlin, S. 45.

161 Vgl. ebd. Ende 2020 waren die Ermittlungen noch nicht abgeschlossen.

162 Vgl. ebd.: S. 42.

163 Vgl. Schröter, Susanne/Jensen, Andreas: Salafismus und Dschihadismus, in: Boers, Klaus/Schaerff, Marcus (Hg.): Kriminologische Welt in Bewegung, Bad Godesberg 2018, S. 110-131, hier S. 126.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

werden vom niedersächsischen Verfassungsschutz beobachtet und als »Schwerpunkt[e] des Salafismus in Niedersachsen«[164] mit überregionalen Strukturen eingestuft.

Schließlich ist Abul Baraa seit einigen Jahren als Reisegruppenleiter für Haddsch- und ʿUmra-Reisen aktiv. Ähnlich wie die von und mit Marcel Krass beworbenen Reiseangebote von »IME-Reisen« bietet »Bakkah-Reisen«[165] luxuriöse Pilgerfahrten an, die etwa zwei Wochen dauern und über 5000 Euro pro Person. kosten. Auf der Website von Bakkah-Reisen kann die*der Besucher*in zu Beginn zwischen zwei Reiseleitern wählen: Abul Baraa oder den bekannten Konvertiten Pierre Vogel alias »Abu Hamza«, der lange Zeit auch deutlich günstigere Touren anbot. Interessant ist, dass Bakkah-Reisen Teil der HTG Group mit Sitz in Mannheim ist, genauso wie der Reiseveranstalter »IME-Reisen«, welche Marcel Krass als Reiseführer begleitet, sowie »GoMekka« in Gelsenkirchen – alle mit ähnlichem Seitenaufbau und selber Kontaktnummer. 2019 wurde Abul Baraa jedoch »von behördlicher Seite«[166] – vermutlich aufgrund der zu dem Zeitpunkt noch andauernden Ermittlungen – daran gehindert, Deutschland zu verlassen. Im April 2020 machte Abul Baraa erneut auf sich aufmerksam. Aufgrund von 18.000 Euro mutmaßlich erschlichener »Corona-Soforthilfen« ermittelten LKA und Generalbundesanwaltschaft Berlin gegen ihn, das Geld konnte bei einer Wohnungsdurchsuchung sichergestellt werden.[167]

Auf Abul Baraas YouTube-Kanal sowie auf der in den Videointros ausgewiesenen Website as-sirat.de werden vordergründig seine Unterrichte und Predigten (arab. ḫuṭab, sg. ḫuṭba), die vor ausschließlich männlichem Publikum stattfinden, hochgeladen. Der Name »As-Sirat« leitet sich ab vom arabischen »aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm«, was der Eröffnungssure (al-Fātiha) des Koran entstammt (Koran 1:6), mit »der gerade Weg«[168] übersetzt werden kann und den »richtigen« Weg meint, den all jene beschreiten, die sich an die islamischen Ge- und Verbote halten, ohne sich von Neuerungen auf andere Pfade führen zu lassen und so Gott zufriedenstellen. Viele Vorträge dauern bis zu zwei Stunden. Keines der bei Abul-Baraa-Tube zu findenden

164 Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz (Hg.): Verfassungsschutzbericht 2018, Hannover 2018, S. 91.

165 »Bakkah« ist dabei ein altes Wort für den Stadtbezirk Mekkas, in dem die Kaaba zu finden ist.

166 Abul Baraa, Ahmad: WICHTIG!!! WIR KÖNNEN LEIDER NICHT DIE HAJJREISE ANTRETEN., in: Abul Baraa Tube, 04.08.2019, URL: https://youtu.be/NayOgbKRWh8 [eingesehen am 05.11.2020], ab Minute 00:18.

167 Vgl. Wehner, Markus: Corona-Betrug. Razzia in der salafistischen Szene Berlins, in: FAZ online, 07.05.2020, URL: https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kriminalitaet/berlin-razzia-in-salafistischer-szene-wegen-corona-betrugs-16758183.html [eingesehen am 18.10.2020].

168 Eigene Übersetzung.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Videos wurde vor 2018 hochgeladen, trotzdem weisen einige Klickzahlen im höheren fünfstelligen beziehungsweise niedrig sechsstelligen Bereich auf.[169] Seine Vorträge hält Abul Baraa fast ausschließlich auf Deutsch. Einige Erklär-Videos sind reine Sprachbotschaften, die mit Bildern hinterlegt wurden, manche Beiträge wurden in privaten Räumlichkeiten aufgenommenen. Dass er seinen Angaben nach seine Freitagspredigten und sonstigen auswärtigen Vorträge stets vollständig hochlade, wurde 2018 von ZDF-Reporter*innen angezweifelt. Mehrere Reporter*innen seien über ein halbes Jahr in Moscheen eingeschleust worden – unter anderem in der As-Sahaba-Moschee – und hätten die Predigten und Unterrichte heimlich aufgezeichnet. Die Reden von Abul Baraa würden für die Online-Dokumentation absichtlich »gekürzt« und »geglättet« werden, um brisantere Inhalte zu verbergen.[170] Allerdings erwecken seine Videos, in denen er sich scharf von Nicht-Muslim*innen abgrenzt und bisweilen auch Jüd*innen explizit abwertet (siehe Kapitel 3, Fußnote 247), nicht den Eindruck, als wenn er großen Wert darauf legen würde, in den Augen der Mehrheitsgesellschaft als moderat zu gelten.

Abul Baraa verweist zusätzlich auf seinen Instagram-Channel (knapp 4.200 Abonnent*innen, Stand 18.10.2020), dort gibt es allerdings nur einen einzigen Beitrag vom 11. November 2018 mit einem Unterrichtsplan für die Moschee. Seine Vorträge werden auch auf seiner Facebook-Seite[171] mit über 25.500 Followern und dem Telegram-Channel »Abul Baraa«[172], in dem knapp unter 1.000 Personen sind, geteilt. Die Videos auf der Facebook-Seite lassen sich bis Juni 2016 zurückdatieren. Hier finden sich auch Videos des syrischstämmigen Hassan Dabbagh alias »Shaikh Abul Hussain, gelegentlich in Kooperation mit Abul Baraa und/oder anderen Akteuren. Dabbagh und sein Moscheeverein »Islamische Gemeinde in Sachsen – Al-Rahman-Moschee e. V.« werden vom sächsischen Verfassungsschutz beobachtet. Von Dabbagh gibt es auch eine Verbindung zum oben erwähnten Reda Seyam: 2009 wurden Dabbagh, Seyam und sechs weitere Personen von der Staatsanwaltschaft München wegen Bildung einer kriminellen Vereinigung und Volksverhetzung angeklagt, jedoch nicht verurteilt.[173]

---

169 Vgl. Abul Baraa Tube, URL: https://www.youtube.com/channel/UCRsfPhTdW-GBdqHjj-29tvQ/videos?view=0&sort=p&flow=grid [eingesehen am 18.10.2020]. Das beliebteste Video hat innerhalb eines Jahres über 122.000 Klicks bekommen und dauert etwa sieben Minuten, aber auch ein etwa einstündiges Video, das fünftbeliebteste seines Channels, hat über 68.000 Klicks innerhalb eines Jahres gesammelt. Für salafistische Prediger in Deutschland sind das durchaus beachtliche Zahlen.

170 Santina, Susana/Ul-Haq, Shams: Hass aus der Moschee.

171 Vgl. https://www.facebook.com/Ahmadabulbaraa/ [eingesehen am 18.10.2020].

172 Vgl. https://t.me/abulbaraaberlin.

173 Vgl. Abou Taam et al.: Kontinuierlicher Wandel. Organisation und Anwerbepraxis der salafistischen Bewegung, Frankfurt a.M. 2016; sowie Musharbash, Yassin: Razzia bei Islamisten. Staatsanwaltschaft sucht Beweise gegen Radikalisierernetzwerk, in: Spiegel On-

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abul Baraas Position in der deutschen radikalislamischen Szene hat sich über die letzte Dekade hinweg verstetigt,[174] auch in den letzten zwei Jahren hat er seine Anhänger*innenschaft vergrößert. Mit seinem Religionsverständnis und dem, was über Abul Baraas sonstige Aktivitäten bekannt ist, bewegt er sich im Grenzbereich vom Mainstream-Salafismus zum radikalen Salafismus, der sich durch Gewaltlegitimation kennzeichnet.[175]

Abbildung 3: Ahmad Abul Baraa in seinem Video »Hätte der Prophet dich geliebt?«

3.3.2. Rhetorik, Auftreten, Videogestaltung und Rezeption

Was in Abul Baraas Videos flächendeckend fehlt, sind Angaben zu seinem Privatleben; nur gelegentlich streut er kleine Hinweise auf seine Biografie ein – anders als salafistische Akteure wie beispielsweise Marcel Krass, der seine eigene, in Erzäh-

line, 23.04.2008, URL: https://www.spiegel.de/politik/deutschland/razzia-bei-islamisten-staatsanwaltschaft-sucht-beweise-gegen-radikalisierer-netzwerk-a-549200.html [eingesehen am 19.08.2019].

174 Vgl. Schröter/Jensen: Salafismus und Dschihadismus, S. 126.

175 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. 411-416. Wiedl definiert Angehörige des Mainstream-Salafismus als unter Nicht-Muslim*innen missionierende, größtenteils puristische Muslim*innen, die teilweise zu Methoden außerparlamentarischer Opposition greifen und teilweise auch salafistische Parteien in muslimischen Ländern offen unterstützen. Abul Baraa jedoch ist strikter Gegner des Engagements in politischen Kampagnen.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lungen vorgetragene Biografie zu Missionierungszwecken verwendet.[176] Ein Thema, das sich durch den Großteil der Videos zieht, ist das der Ermahnung und der Angst: vor dem Zorne Allahs, vor den vielfältigen Verlockungen des Teufels (arab. šaiṭān), vor den Feind*innen der Religion und vor der inkorrekten, ungenauen Religionspraxis. Einige seiner Ansichten, auf die neben Details zu seinem Vortragsstil in den folgenden Abschnitten näher eingegangen werden soll, sind besonders drastisch: Neben einer deutlichen Ausrichtung auf das Jenseits geht es stets um ausgeprägte dichotome Wir-versus-Die-Haltungen, um den Abgrund zwischen »richtigen« Muslim*innen und den »Kuffār« (die Ungläubigen) zu markieren[177]; misogyne[178] Aussagen wechseln sich mit antisemitischen[179] ab. Andere Passagen drehen sich um die Pflicht zur blinden, universellen Befolgung islamischer Regeln, ohne diese zu hinterfragen; auch thematisiert er die Ausmaße des Islamhasses in Deutschland, der so groß sei, dass er sich Sorgen um einen »zweiten Holocaust«[180] mache.

Inhaltlich konzentriert sich Abul Baraa auf die Vermittlung seiner Auslegung des Glaubens. Neben Marcel Krass, der primär mit einem Appell an die Vernunft und einem Fokus auf die positiven Aspekte des Islam potentielle Konvertit*innen und nicht-praktizierende Muslim*innen ansprechen will, dem kumpelhaft-derben Konvertiten-von-nebenan Pierre Vogel und mit tränenreich-emotionalen Reden an die »Vernunft« der islamischen Gemeinde appellierenden Akteuren wie beispielsweise Said El Emrani (»Abu Dujana«) reiht sich Abul Baraa ein als ein dominanter und sich in islamischen Fragen als umfassend gebildeten Gelehrten präsentierender Prediger, der Angst als wirksames Druckmittel gegenüber der Sünde und Trägheit seiner Zuhörer*innen entdeckt hat. Sein Vortragsstil ist zwar nicht mit der meist sehr elaborierten Ausdrucksweise eines Marcel Krass vergleichbar und

176 Vgl. bspw. Krass, Marcel: Dipl. Ing. Marcel Krass – Mein Weg zum Islam, oder ders.: Die Abofalle – Mein Weg zur Ehe, in: Marcel Krass, 18.07.2019, URL: https://www.facebook.com/MarcelKrass/videos/2139998862966833/ [eingesehen am 19.08.2019].

177 So auch in dem in dieser Studie gezeigten Video, bspw. aber auch in Abul Baraa, Ahmad: Darf sich ein Muslim einen Kafir zum Freund nehmen?, in: Abul Baraa Tube, 06.02.2018, URL: https://youtu.be/_7EA3GD28Uk [eingesehen am 05.11.2020] oder ders.: Sie wollen unsere Moschee schließen!.

178 Vgl. bspw. Abul Baraa, Ahmad: So wird dein Mann dich lieben-Welche Dinge hasst der Mann an seiner Frau?, in: Abul Baraa Tube, 17.09.2018, URL: https://youtu.be/I0lbD3otPEo [eingesehen am 05.11.2020] oder ders.: Darf eine muslimische Frau die gesamte Zeit aus dem Haus herausgehen?, in: Abul Baraa Tube, 06.02.2018, URL: https://youtu.be/SqIxguIH4hs [eingesehen am 05.11.2020].

179 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Eine Brandrede von Abul Baraa.

180 Ders.: Sie wollen unsere Moschee schließen!, ab Minute 03:35. Auch einer unserer Interviewten liest in Abul Baraas Argumentation einen Ausdruck der eigenen Angst vor den negativen Einflüssen des Westens sowie das Spielen mit dieser Angst, um die Zuhörenden davon abzubringen, sich bspw. der deutschen Gesellschaft zu sehr anzunähern (vgl. I11: 244-262).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

folgt nicht immer einer kohärenten Linie aufeinander aufbauender Argumente, dennoch hebt er sich durch seine rhetorischen Fähigkeiten deutlich von anderen Szeneakteuren ab. Er weiß, wie er seine Zielgruppe trotz der teilweise drögen Themen und langen Predigten unterhalten kann: Gekonnt spielt er mit Vorurteilen gegenüber Muslim*innen, bezieht sich auf aktuelle (popkulturelle) Ereignisse, macht Witze über Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen und verteilt ironische Seitenhiebe an den deutschen Staat und seine Behörden.[181]

Seine Vorträge richten sich vor allem an bereits praktizierende Muslim*innen, die konkrete praktische Anwendungsfragen haben oder noch Verbesserungspotential in ihrer Glaubenspraxis sehen, um diese nach seinen Vorstellungen zu formen. Zusätzlich fallen noch jene, die mehr über die Propheten und die Ṣaḥāba (die Gefährten des Propheten Mohammed) lernen wollen, in seine Zielgruppe. Auch erst jüngst zum Glauben gestoßene Konvertit*innen scheinen zu seiner Zielgruppe zu gehören: Eingestreute islamische Schlagworte werden oft erklärt. In Fragerunden, die ebenfalls als Videos veröffentlicht werden, beantwortet Abul Baraa vielfältige Fragen seiner Anhänger*innen bezüglich seiner Vortragsthemen oder der alltäglichen Glaubenspraxis.[182] Dennoch antwortet er ausführlich, sachlich, ohne lange zu überlegen und belegt seine Aussagen meist vermeintlich eindeutig mit Koran und Sunna. Zu Abul Baraas Themen gehört auch die Koranexegese. Dafür greift er (ohne groß abzulesen) auf ein extensives Repertoire an Koran- und Hadithzitaten zurück, die er auf Arabisch rezitiert und denen er eine deutsche Übersetzung folgen lässt, was für sehr gute Kenntnisse der islamischen Quellen spricht.[183]

In dem in den Interviews gezeigten Video trägt Abul Baraa eine weiße, an den Rändern bestickte Ǧalābīya sowie gleichfarbige Bišt und Ṭāqīya, die stark mit seinem dunklen Teint und dem langen, schwarzen Bart kontrastieren. Das Video ist nachbearbeitet, eine beige Schablone lässt nur seinen Oberkörper sichtbar werden. Die Räumlichkeiten der Moschee, die von den Interviewten auch als solche

181 Bspw. in: Abul Baraa, Ahmad: Ist jeder dafür geeignet Da´wa zu machen?, in: Abul Baraa Tube, 07.02.2018, URL: https://youtu.be/nvUv12ee5PY [eingesehen am 05.11.2020] oder ders.: Offene Runde zwischen Abul Baraa und den Jugendlichen_Fragen und Antworten, in: Abul Baraa Tube, 08.10.2018, URL: https://youtu.be/mmjMwUdzc-U [eingesehen am 05.11.2020]. Da das auf das von uns gezeigte Video nicht im selben Maße zutrifft, haben wir auch keine Reaktionen von unseren Proband*innen, um zu beurteilen, wie diese Stilmittel aufgenommen werden.

182 Fragen sind zum Beispiel: »Darf man sich die Haare zwischen den Augenbrauen zupfen?« oder »Wie ist das Urteil über den Oralverkehr?« (vgl. Abul Baraa Tube, Playlist »Fragen und Antworten«, URL: https://www.youtube.com/playlist?list=PLOPNHFQGrWxOqaFDswaZ2Qwyb1NuKybZn [eingesehen am 13.08.2019].

183 Manche Befragte zweifeln jedoch an, ob er Koran und Sunna tatsächlich korrekt auslegt (vgl. bspw. I12B2: 191).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

erkannt werden[184], sind eher funktional denn feierlich, hinter ihm hängt ein großes Whiteboard mit ein paar notierten Uhrzeiten – ein im Vergleich zu Krass' Video und auch zu Abul Baraas Tracht eher unruhiger Hintergrund, der nicht recht zu seinem feierlichen Gewand passt. Am unteren rechten Bildrand ist die Webadresse von »As-Sirat« eingeblendet, das zugehörige Logo prangt in der oberen rechten Ecke neben dem des »As-Sunna Verlags«.[185] Gestikuliert der durchweg stehende Abul Baraa mal mehr, mal weniger heftig mit den Armen, sind Notizzettel in seinen Händen erkennbar, die vermutlich der Strukturierung seines Vortrags dienlich sein sollen, den er jedoch größtenteils frei hält. Die Kamera ist über den Videoverlauf auf ihn fixiert, doch er spricht wohl zu einem vor ihm sitzenden Publikum, welches insbesondere beim Mitsprechen der Bitten am Ende der Predigt zu hören ist und mit dem er nach unten blickend während des Vortrags viel interagiert.

Am Anfang des Clips ist ein trailerartiger Vorspann zu sehen. Zunächst wird mit einem simplen blauen Dreieck auf die Website von »Habibiflo« verwiesen[186], dann wird auf schwarzem Hintergrund »der gerade Weg«, eine Übersetzung von »aṣ-ṣirāṭ [al-mustaqīm]«, eingeblendet und ein schnelles, auf Arabisch vorgetragenes Naschid beginnt im Hintergrund zu spielen.[187] Mit Soundeffekten unterlegt erscheint zuerst groß das Logo von »As-Sirat«, ein weiterer Textzug weist darauf hin, dass eine Kooperation mit dem »As-Sunna Verlag« besteht, dessen Logo auf dem schwarzen Hintergrund erscheint. Sowohl Website als auch Verlag werden vermutlich eingeblendet, um dem Gesagten mehr Gewicht zu verleihen, selbst wenn den Zuschauenden beide unbekannt sind. Die Reaktionen unserer Interviewpartner*innen gehen jedoch eher ins Negative: Das Intro wird entweder schlicht als

184 Vgl. I7B1: 236.

185 Der Berliner Verlag, bei dem auch Hassan Dabbagh seine Schriften veröffentlichte und auf dessen Facebookseite immer noch semi-regelmäßig seine Videos geteilt werden (vgl. https://www.facebook.com/assunna.verlag/ [eingesehen am 18.10.2020]), habe verschiedene Produkte vertrieben, darunter Broschüren und Bücher über den Islam, Koran-Rezitationen sowie DVDs und CDs mit Vorträgen. 2008 seien auch die Räumlichkeiten des Verlags bei einer bundesweiten Razzia in der salafistischen Szene durchsucht worden (vgl. o. V.: Verdacht der kriminellen Vereinigung. Razzia gegen mutmaßliche Islamisten, in: taz online, 23.04.2008, URL: https://taz.de/Verdacht-der-kriminellen-Vereinigung/!5183141/ [eingesehen am 18.10.2020] und Musharbash, Yassin: Razzia bei Islamisten).

186 Dabei handelt es sich um ein selbsternanntes »Predigerportal« mit über 21.000 Abonnent*innen und mehr als 12.000 Videos, »Habibiflo Dawah Produktion«, auf dem Videos von einer ganzen Reihe von auf Deutsch referierenden Predigern zu finden sind, unter ihnen auch Abul Baraa, Pierre Vogel und Marcel Krass (vgl. www.habibiflo.de [eingesehen am 18.10.2020]).

187 Der Text des Naschids ist relativ simpel und für Arabischkundige klar verständlich: »Ich liebe Gott und den Islam, den Koran und das Paradies. Ich liebe die Legionen des Glaubens, die die Flagge der Sunna hissen. Ich liebe Gott und den Islam.«

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»unprofessionell«[188] bewertet oder – ähnlich wie Abul Baraas Auftreten – direkt als »[ISIS-]Propaganda«[189] deklariert und das Video auf Basis dessen bereits eingangs abgelehnt. Das Naschid wird nach einer Wiederholung der ersten Textzeile (»Ich liebe Allah und den Islam«) abgebrochen, das Bild bleibt einen Moment schwarz. Nachdem der Titel des Videos auf beigem Hintergrund eingeblendet wird, beginnt Abul Baraas Vortrag.

Seine Aussprache weist einen geringen Akzent und wenige grammatikalische Fehler auf, Pausen sind bewusst gesetzt, um seinen (auch aufgrund der vielen Imperative) als autoritativ wahrgenommenen Vortragsstil[190] und die oft eindrucksvoll-drohenden, entschlossenen Worte zu untermalen, die keinen Widerspruch zuzulassen scheinen.[191] Eine Meinungsänderung seinerseits wirkt so unter keinen Umständen plausibel.[192] Diese Drohatmosphäre, die auch dem von uns gezeigten Video inhärent ist, fällt den Befragten stark auf[193] – das von Abul Baraa gelegentlich eingesetzte Grinsen erzeugt öfter negative Reaktionen, denn eine freundliche Stimmung zu verbreiten. Es wird als »schelmisch«[194] beschrieben und teilweise als konträr zu den Inhalten wahrgenommen.[195] Seine Wortwahl sei bisweilen »radikal«[196], er wirke »böse«[197] und tendiere eher zu Zwang denn elaborierten Begründungen, um Personen von seinem Glauben zu überzeugen.[198]

Aufgrund seiner aufrechten Körperhaltung und der festen und lauten Stimme wirkt er sehr selbstsicher bis dominant.[199] Er versucht, das Publikum sowohl durch Gestik als auch durch Zwischenfragen aktiv einzubinden, lässt Sätze beenden und hält Blickkontakt beim Sprechen – etwas willkürlich wirkt nur die Ent-

188 I1B1: 261-265; ein Urteil, das in einem anderen Interview auch in Bezug auf das Gesamtvideo gesprochen wird (I11: 388-391).

189 I1B1: 251.

190 Vgl. bspw. I11: 264.

191 Vgl. bspw. I1B1: 215; I9B1: 180; I11: 270.

192 Vgl. bspw. I12B2: 191.

193 Vgl. bspw. I9B1: 194; I1B2: 198-209.

194 I12B2: 208.

195 Vgl. I3: 234-236.

196 I11: 289 f.; I12B2: 208.

197 I11: 268.

198 Vgl. I12B2: 221 f.; I6: 260; I7B1: 203-205; I12B2: 222 und 245.

199 Vgl. bspw. I6: 249.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

scheidung, wann er seine Stimme zu einem Donnern erhebt.[200] Das »Geschrei«[201] wird von den meisten Proband*innen als negativ bis hin zu »aggressiv«[202], »abstoßend«[203], »hysterisch«[204] oder zumindest als »unglaublich anstrengend«[205] empfunden. Auch die Assoziationen »Hassrede« und »IS-Anwerber« fallen.[206] Zumindest eine Person findet, dass sich sein Video jedoch gerade deswegen gut für Menschen eigne, denen »mal in den Hintern getreten werden«[207] müsse.

Das in der Studie gezeigte Video ist wie die meisten seiner Videos ein Mitschnitt einer seiner Predigten. Aufgrund der traditionellen, gerade auf nicht-muslimische Deutschstämmige kompromisslos-fremd scheinenden Kleidung, die er darin trägt (siehe oben, insbesondere seines »Cappy«[208]), wird er auch von unregelmäßigen Moscheegänger*innen und Nicht-Muslim*innen unter den Befragten als Imam bei einer Predigt erkannt.[209] Indem er sich anders als andere radikalislamische Akteure eben nicht in gängiger westlicher Kleidung zeigt, bringt er ein selbstbewusstes Festhalten an islamischen Konventionen zum Ausdruck. Für manche Proband*innen sorgt eben dieses Outfit bereits für Kritik und Urteilsbildung: Manche sind der Meinung, dass sein Kleidungsstil nicht nur dazu führe, dass Nicht-Muslim*innen sein Video nicht weiter ansehen würden, sondern er so das Narrativ der andersartigen Muslim*innen perpetuiere.[210] Oder es wird bemerkt, dass für sie bereits sein Aussehen ein Signal dafür sei, dass er »alles extremer auslegt« und er so an IS-Anwerber denken lasse.[211] Dass sich seine Videos nicht an Nicht-Muslim*innen richten, fällt auch manchen Gesprächspartner*innen auf. Menschen, die erst

200 Vgl. bspw. Abul Baraa, Ahmad: Warum beten die Shia auf einem Stein (Erde)?, in: Abul Baraa Tube, 02.02.2018, URL: https://youtu.be/9zyvcWEMRKI [eingesehen am 05.11.2020]; auch I9B1 beschreibt seinen in Lautstärke schwankenden und zu Wiederholungen neigenden Vortragsstil als anstrengend (vgl. I9B1: 167 und 183). I5B1 meint in dem von uns gezeigten Video die Regelmäßigkeit darin zu sehen, dass Abul Baraa seine Stimme erhebe, wenn er drohend von Sünde spreche und versuche, die Stimme ruhig zu halten, wenn es ihm um die Gemeinschaft der Muslim*innen gehe (vgl. I5B1: 612-614).

201 I3: 348; auf die (insbesondere bei dem Vortragsinhalt) unharmonische (I3: 157), unangenehm laute Stimme verweisen bspw. auch P3B2: 504; I11: 369; I1B2: 207; I2: 108; I9B2: 187; auf die extreme Emotionalität geht bspw. auch I2: 108-110 und 118 sowie I4B2: 224 f. ein.

202 Bspw. I11: 238; I2: 118.

203 I7B2: 180.

204 I9B2: 187.

205 I9B1: 183.

206 I5B2: 973-975; I12B2: 221 f.

207 I6: 407.

208 I9B1: 236.

209 Vgl. bspw. I5B1: 902 bzw. I5B1: 941-943; I7B1: 235-241; I1B2: 236; I4B2: 224; I9B1: 234.

210 Vgl. P3B2: 525-531; P3B2 vergleicht Abul Baraas Aussehen gar explizit mit dem von Osama Bin Laden.

211 I9B1: 236; I5B2: 975.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

beginnen, sich für den Islam zu interessieren, würden sich zunächst andere Videos ansehen.[212] Jene, die von seinen Inhalten und seinem Auftreten abgeschreckt werden könnten, liegen schlicht außerhalb seiner intendierten Zielgruppe. Wenn er auch Nicht-Muslim*innen vom Islam überzeugen wollen würde, raten ihm manche an, er solle sich allein vom Aussehen her besser »anpassen« und beispielsweise eher (wie Krass) einen »Anzug tragen«.[213] Viele Interviewpartner*innen sind sich jedoch unabhängig davon einig, dass Abul Baraa eine gewisse Verantwortung dafür trage, wie er auf Menschen außerhalb seiner Zielgruppe wirkt. Er trete im Internet schließlich als Repräsentant seines Glaubens auf und falle nicht nur aufgrund seiner Worte, sondern eben auch aufgrund seines Verhaltens negativ auf (der Islam werde von ihm »nicht freundlich, nicht gut repräsentiert«[214]) – einige vermuten, dass er Nicht-Muslim*innen gar Angst mache.[215]

Auch im vorgeführten Video stellt Abul Baraa mit ausführlichen arabischen Koran- und Hadithzitaten seine Sprachkenntnisse und seine Fähigkeit, islamische Quellen zu memorieren, unter Beweis. Darauf reagieren die Befragten unterschiedlich; für manche unterstreichen seine Arabischkenntnisse die Authentizität der Aussagen, machen ihn glaubwürdiger und die Predigt überzeugender.[216] Andererseits wirke das Arabische auf Nicht-Muslim*innen befremdlich oder »düster«[217], oder könne – wie bei einem Befragten geschehen – dazu führen, dass man als Zuhörende*r den Faden verliert.[218]

3.3.3. Videoinhalt: Was versucht Abul Baraa zu vermitteln?

Der 07:53-minütige dritte Clip der Studie zeigt den Abschluss einer Predigt Abul Baraas in der As-Sahaba-Moschee. Das Originalvideo in seiner vollen Länge von 29:30 Minuten wurde am 27.06.2012 von der Seite »Habibiflo Dawah Produktion« hochgeladen.[219] Diese ungekürzte Fassung kann (vermutlich auch aufgrund der relativ geringen Follower-Zahl des Kanals) lediglich Klickzahlen im zweistelligen Bereich aufweisen, doch es existiert eine auf unter fünf Minuten gekürzte Version

212 Vgl. I4B2: 229-235.
213 P3B2: 525-531.
214 I4B1: 237.
215 Vgl. I4B1: 236 und 241-244; P3B2: 502-504; I7B2: 218-220.
216 Vgl. bspw. I6: 332 oder I7B1: 230-232.
217 I11: 276-286.
218 Vgl. I11: 338.
219 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Ahmad Abul Baraa – Eine bewegende Rede – Hätte der Prophet dich geliebt?, in: Habibiflo Dawah Produktion, 27.06.2012, URL: https://youtu.be/QoEMAjeK_qU [eingesehen am 05.11.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des Videos,[220] welche bis dato über 18.900 Mal angesehen und daher eine für diese Studie relevante Verbreitung aufweist. Diese Version diente als Grundlage für den Ausschnitt, den die Proband*innen zu sehen bekamen, welcher für mehr Kontext zu Beginn und Ende um wenige Minuten erweitert wurde.

Der für die Studie ausgewählte Videoabschnitt beginnt damit, dass Abul Baraa einen Hadith des Propheten Mohammed auf Arabisch vorträgt und dann wie folgt ins Deutsche überträgt: »Niemand von Euch ist richtig gläubig, bis ich ihm lieber bin – [als] was? – Als sein Geld, als seine Kinder und als die gesamten Menschen«[221] – *Muslim*innen müssen demnach Gott und Mohammed mehr lieben als alles andere (B1)*. Das müsse das Ziel jeder*s Muslims*in sein, denn nur so werde man auch von Gott geliebt und danach würden sie schließlich alle streben. Dem Propheten richtig zu folgen bedeute neben dem richtigen Praktizieren auch, die Religion mutig nach außen zu tragen: »[…] dass du die Sunna lebendig machst, dass du die Sunna nach außen zeigst, dass du stolz bist auf die Sunna!« Muslim*innen müsse klar sein, dass der Islam »für jede Zeit und für jedes Volk« Gültigkeit beanspruche. Dabei dürfe man auf keinen Fall Rücksicht auf die (nicht-muslimische) Gesellschaft nehmen, in der man gerade lebt, sonst laufe man Gefahr, selbst die Religion zu verlieren (*B2: Es ist wichtig, stolz auf seine Religion zu sein*).

Er empört sich mit zunehmend lauterer Stimme über Muslim*innen, die aus feigem Konformismus heraus noch nicht einmal mehr sagen mögen, dass sie Muslim*innen seien. Ein solches Islamverständnis führe bei Frauen dazu, dass sie sich gar »halb nackt« machen würden, nur um nicht als gesellschaftliche Außenseiter zu gelten. Seine Worte machen unmissverständlich klar, dass *mangelnde Bedeckung zu verurteilen sei* (*B3*). All jene, die sich diesbezüglich schändlich verhielten, riskierten für das kurze Leben, das sie sich derart anbiedernd auf der Erde verbringen (und welches für ihn »ein erniedrigtes Leben« ist, wobei er wahrscheinlich auf den schwachen sozialen Status vieler Muslim*innen in Deutschland anspielt), schlussendlich den Eintritt in das Paradies. Für Abul Baraa kann und darf es vonseiten der Muslim*innen keine Assimilation oder Mehrfachintegration in nicht-muslimische Gesellschaften geben, da diese immer im Konflikt mit der richtigen Glau-

220 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Ausraster von Ahmad Abul Baraa Teil 2, in: Muhammad Al-Suri, 05.01.2012, URL: https://youtu.be/4YUpCfhZVm8 [eingesehen am 05.11.2020].

221 Abul Baraa erwähnt die Quelle des Hadiths nicht. Er scheint zwei Hadithe zu vermischen, und zwar: 1. Ṣaḥīḥ Muslim, Kapitel 1 (Buch des Glaubens), Hadith 75: »Kein [Gottes-]Diener glaubt, oder im von Abdul Warith überlieferten Hadith, kein Mann glaubt, bis ich ihm lieber bin als seine Leute [Familienangehörigen], sein Geld und die ganze Menschheit.« (eigene Übersetzung, vgl. http://sunnah.com/muslim/1/75 [eingesehen am 01.12.2019]). 2. Ṣaḥīḥ al-Buḫārī, Kapitel 2 (Buch des Glaubens), Hadith 8: »Der Prophet – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – sagte: Niemand von Euch ist gläubig, bis ich ihm lieber bin als sein Vater, seine Kinder und die ganze Menschheit.« (eigene Übersetzung, vgl. http://sunnah.com/bukhari/2/8 [eingesehen am 01.12.2019]).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bensausübung stehe.[222] Religiöser Pluralismus ist ihm ein Dorn im Auge, orthodoxe Muslim*innen allein werden als gottgeleitete Gruppe anerkannt. Es lässt sich schlussfolgern, dass Abul Baraa für seine Ingroup vor allem »Segmentation« als erstrebenswert sieht und Kontakte zu Nicht-Muslim*innen wie nominellen Muslim*innen, die ihr Leben nicht ganz an den islamischen Quellen ausrichten wollen, strikt beschränken will, um moralischen Versuchungen zu entgehen.[223]

Nur der Prophet und dessen Wegbegleiter, die in seiner Tradition stünden, seien es wert, dass man sein Leben nach ihnen ausrichte. Wer Gott und Mohammed nicht in allem folge[224] und stattdessen mehr Wert darauflege, von Nicht-Muslim*innen akzeptiert zu werden, *wer also die Religion verlasse, verliere das Paradies und werde von Gott bestraft (B4)*. Die Gepflogenheiten der Ungläubigen entbehrten jeglicher »Grundlage«, der Islam werde schlussendlich »siegen«. Die *Sitten, Traditionen und Vorstellungen der* »Kuffār« *hingegen seien falsch (B5)* und wer diese imitiere, gehöre schon im Diesseits »zu den Verlierern«[225] und habe Gottes »Strafe« zu erwarten[226], sodass sie*er am Tag der Auferstehung »ein noch größerer Verlierer« sei. Bei diesen Worten ist seine Stimme wieder leise, er spricht langsam und legt eine Kunstpause ein, was dem Gesagten etwas Drohendes verleiht. Er betont somit nicht nur die Folgen, die ein Leben abseits traditioneller muslimischer Ge- und

222 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Offene Runde oder auch ders.: Brandrede.

223 In anderen Videos dienen ihm Erzählungen von Angriffen gegen den Propheten und die Religion selbst sowohl als verbindendes Element zwischen der eigenen, ebenfalls Anfeindungen ausgesetzten sozialen Gruppe und Mohammed mit seinen Gefolgsleuten als auch als Abgrenzung und Abwertung der Fremdgruppe, die es wagt, den Propheten anzugreifen. Vgl. zu den in der Soziologie vielverwendeten Begriffen von Hartmut Essers klassischer Assimilationstheorie: ders.: Integration und ethnische Schichtung, Mannheim 2001, hier S. 19. In seinem (innerhalb der Forschung zwar inzwischen als veraltet geltenden, zur Beschreibung dieses Sachverhaltes jedoch durchaus anwendbaren) Schema unterscheidet Esser vier Formen der Integration. Mehrfachintegration hieße hier, dass Muslim*innen sowohl aktiver Teil ihrer muslimischen Community als auch der mehrheitlich nicht-muslimischen Gesamtgesellschaft sind; die Folge einer abgeschlossenen Assimilation in die nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft würde ein Zurücklassen der muslimischen Gemeinschaft umfassen; Segmentation beschreibt hier die ausschließliche Integration in die muslimische Community. Essers vierte Kategorie, Marginalisierung, stünde hier für Menschen, die weder anerkannter Teil der muslimischen noch der nicht-muslimischen Gemeinschaft sind.

224 Abul Baraa rezitiert hierzu auf Arabisch den Anfang von Koranvers 3:31: »qul 'in kuntum tuḥibbūna llāha fa-ttabi'ūnī […]« und übersetzt: »Sprich, wenn ihr Allah liebt, dann folgt mir.« Keinesfalls wolle Gott, dass Muslim*innen den Ungläubigen folgten.

225 Abul Baraa hat hier möglicherweise mehrere Koransuren im Sinn – so werden Ungläubige etwa im Koranvers 29:52 als »Verlierer« [Ḫāsirūn] bezeichnet.

226 Abul Baraa führt mit stark erhobener, sich vor Empörung überschlagender Stimme aus: »[…] Dass du denjenigen, die keine Rechtleitung haben, dass du ihnen folgst, in ihren Sitten, in ihren Traditionen, in ihren verkehrten, falschen Vorstellungen!«

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Verbote für die Muslim*innen habe, sondern zeichnet auch ein Feindbild derjenigen, die diesem frommen Leben (vermeintlich) gegenüberstehen und es ablehnen, gar zu korrumpieren versuchen. Es scheint für ihn nur diese beiden Gruppen zu geben: die der frommen Muslim*innen und »die anderen«, über die und deren Lebensweise nichts Positives gesagt werden könne.

Um ihre Liebe zu Gott und Mohammed zu zeigen, müssen Muslim*innen ihre Religion nicht nur selbstbewusst verbreiten, sondern auch beachten, dass jegliche »Neuerungen« abzulehnen seien, da der Islam »perfekt« und »abgeschlossen« sei. Abul Baraa rezitiert auf Arabisch einen Auszug aus dem 3. Vers der 5. Koransure: »Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt (so daß nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt.«[227] Angesichts dieser klaren Worte Gottes sei es »schlimm« und »gewaltig« zu versuchen, »ein neues Gesetz« in die Religion einzuführen und somit Gottes Souveränität in Frage zu stellen. Für Abul Baraa stellt der Islam offensichtlich nicht nur ein überzeitliches, sondern auch ein umfassendes Regelwerk dar, das abgesehen von trivialen Fragen kaum Interpretationsspielraum bietet. Es ist davon auszugehen, dass Abul Baraa damit auch vor Interpretationen warnen will, die sich stärker vom Wortlaut entfernen und damit Auslegungen ermöglichen, die dem Individuum einen möglichst breiten Spielraum einräumen. Es sei nicht die Aufgabe von Muslim*innen, diese Ge- und Verbote zu hinterfragen oder gar anzupassen, denn *Muslim*innen haben die universellen islamischen Regeln blind und ohne Anpassung zu befolgen (B6)*. Gerade die unhinterfragte Imitation von Mohammeds Lebensweisen sei vorbildhaft. Abul Baraa führt hierzu einen Hadith an, demzufolge Mohammed einmal seine Schuhe ausgezogen habe, nachdem ihn der Erzengel Gabriel (arab. Ǧibrīl) darüber informiert habe, dass er »Unreinheit« (arab. naǧāsa) am Schuh gehabt habe. Daraufhin hätten die Gefährten alle ebenfalls ihre Schuhe ausgezogen, ohne nach dem Grund zu fragen.[228] Heute aber würden Muslim*innen sich fragen, warum der Islam etwa das Tragen des Hidschab (arab. ḥiǧāb) für

227 Die Koranübersetzungen folgen in der gesamten Studie, soweit nichts anderes angegeben ist, Paret, Rudi: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, 11. Auflage, Stuttgart 2010.

228 Sunan 'Abī Dāwūd, Kapitel 2 (Buch des Gebets), Hadith 260, vgl.: http://sunnah.com/abudawud/2/260 [eingesehen am 02.12.2019]. Abul Baraa lässt hier allerdings unerwähnt, dass das Ausziehen der Schuhe im Kontext des Gebets stattfand und Mohammed die Gefährten nach Ende des Gebets fragte, warum sie gleichfalls ihre Schuhe auszogen. Der Hadith lässt sich somit eher als Ermahnung zur Reinlichkeit während des Gebets lesen und nicht als Lob der blinden Nachahmung des Propheten. Im Hadith selbst ist anders als bei Abul Baraa nicht von »Naǧāsa«, sondern von »Qathar« die Rede, das gleichfalls »Unreinheit« oder »Schmutz« bedeutet.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Frauen oder eines Bartes bei Männern gebiete, statt dies einfach nur hinzunehmen. Ein*e Muslim*in zu sein bedeute, sich Gott zu unterwerfen.[229]

Dies kontrastiert er mit dem Verhalten der »Anderen«, die »samiʿnā waʿaṣaynā« gesagt hätten, in Abul Baraas Übersetzung »Wir haben gehört, aber wir gehorchen nicht«. Er führt damit einen Auszug des Koranverses 4:46 an, der sich ihm zufolge auf die »Yahūd« (das arabische Wort für »Juden«) beziehe. Es gebe zahlreiche Koranverse zu diesem *»ungerechten Volk«, das die Regeln Gottes bewusst nicht befolgt habe (B7)*, vor deren Übel Gott die Muslim*innen schützen möge und deren Lebensweise Gläubige nicht nachahmen dürften. Auch wenn der Koranvers als antijüdische Polemik gelesen werden kann, lässt Abul Baraa außer Acht, dass im Koranvers von einer Gruppe »unter den Juden« die Rede ist. Abul Baraa entscheidet sich somit für eine pauschale Abwertung von Jüd*innen, ohne dass der koranische Text dies vorgibt.[230]

Im Anschluss führt Abul Baraa einen weiteren Hadith[231] an, den er wie folgt ins Deutsche übersetzt: »Es gibt nichts, was Euch zum Paradies näherbringt, ohne dass ich es Euch befohlen habe […][232] und nichts, was Euch dem Höllenfeuer näherbringt, außer dass ich Euch davon befohlen habe abzulassen«. Damit betont er

229 Tatsächlich lässt sich das arabische Wort »al-Muslim« mit »der sich Unterwerfende« übersetzen. Es ist das Partizip Aktiv des Verbs »aslama« (sich ergeben). »Islām« ist das Verbalsubstantiv desselben Verbes.

230 Der ganze Vers lautet in der Übersetzung von Rudi Paret: »Unter denen, die dem Judentum angehören, entstellen welche die Worte (der Schrift?) (indem sie sie) von der Stelle weg(nehmen), an die sie hingehören. Sie sagen: ›Wir hören und sind widerspenstig‹ und: ›Höre, ohne daß (es) zu Gehör gebracht wird (?)!‹ und: ›rāʿinā‹ (d.h. gib auf uns acht!), wobei sie den Wortlaut verdrehen (?) und hinsichtlich der Religion (des Islam) ausfällig werden. Wenn sie sagen würden: ›Wir hören und gehorchen‹ und ›Höre!‹ und ›unsurnā‹ (d.h. schau auf uns!), wäre es besser und richtiger für sie. Aber Gott hat sie (zur Strafe) für ihren Unglauben verflucht. Darum glauben sie nur wenig (oder: sind nur wenige von ihnen gläubig).«

231 Der Hadith findet sich im arabischen Original – im Wortlaut aber leicht von den arabischen Formulierungen Abul Baraas abweichend – bei der modernen Sammlung von Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī, Silsilat al-ḥadīṯ as-ṣaḥīḥa, Nr. 2866, vgl.: https://www.dorar.net/hadith/sharh/113043?fbclid=IwAR1aNo_l53Qqy3Og1YnchK-fnitAMdYsTDZ5xgy4CV4-fik3YMQpkpugltA [eingesehen am 03.12.2019]. Bemerkenswert ist, dass sich der Hadith nicht in den sogenannten »sechs Büchern« findet, also den sechs kanonischen Werken des sunnitischen Islam, die die als authentisch geltenden Hadithe zusammentragen. Albānī, der sie in seine Sammlung der von ihm als authentisch erachteten Hadithe aufnahm, gilt jedoch im heutigen sunnitischen Islam, insbesondere in der salafistischen Strömung, als moderne Autorität für die Hadithwissenschaft. Vgl. Lacroix, Stéphane: Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism, in: Meijer, Roel (Hg.): Global Salafism. Islam's new religious movement, London 2009, S. 58-80.

232 Abul Baraa trägt zunächst den ersten Teil des Hadith auf Arabisch und in deutscher Übersetzung vor, fügt Erläuterungen an und trägt dann den Schluss des Hadith in beiden Sprachen vor.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erneut, dass allein das Einhalten sämtlicher Vorschriften des Islam für den Einzug ins Paradies sorgen können. Aus Sicht Abul Baraas ist somit jede ethische Reflexion des eigenen Handelns, die nicht von den islamischen Quellen ausgeht, überflüssig oder gar schädlich, da Gott für die Beurteilungen des menschlichen Handelns keine anderen Maßstäbe als die des Islam anlegen werde. Die Predigt endet mit Bitten an Gott,[233] währenddessen im Hintergrund das wiederholende Gemurmel der Eulogien durch seine Zuhörer vernommen werden kann.

Zur Steuerung der Diskussion um das Video Abul Baraas wurden vier kurze Videoabschnitte ausgewählt, die den Proband*innen bei Bedarf gezeigt werden konnten. Es handelt sich dabei um (1) dessen Ausführungen zu B1, dass Muslim*innen sich anstrengen müssten, nichts mehr zu lieben als Mohammed und Allah und (2) seine Argumentation, dass Muslim*innen stolz auf ihre Religion sein sollten, denn Allah würde sie schlussendlich über all jene, die anderen Grundsätzen oder Vorstellungen folgen, siegen lassen; sie wollten schließlich nicht zu den Verlierer*innen gehören (B2 und B5). Der dritte Ausschnitt (3) umfasst Abul Baraas Ermahnungen, dass Muslim*innen keinen Aspekt ihrer Religion hinterfragen dürften, denn sonst seien sie nicht besser als die »Yahud« (Jüd*innen) (B6 und B7). Der letzte Abschnitt (4) thematisiert seine strikte Interpretation des umfassenden Bedeckungsgebotes, bei dem sich die Muslim*innen unter keinen Umständen an die »ungläubige« Mehrheitsgesellschaft anpassen dürften und endet mit dessen drohenden Worten: »*Denn wenn du ihm [dem Propheten Mohammed] nicht folgst, sei dir sicher – sei dir sicher, du wirst bestraft werden*« (B3).

Diese insgesamt sieben Thesen Abul Baraas können zu zwei Themenkomplexen geordnet werden: postulierte Thesen bezüglich der gemeinsamen religiösen Identität der Muslim*innen (B1, B2, B3, B4 und B6, siehe Kapitel 4.4.1) zum Umgang mit Nicht-Muslim*innen (B5 und B7, siehe Kapitel 4.4.2), durchzogen von einem offenkundigen Isolationismus. Abul Baraa fokussiert auf einengende Aspekte der Religion (Gott als strafender Richter, Strenge, Pflichtbewusstsein) und baut das eindrucksvolle Schwarz-Weiß-Bild eines omnipräsenten und überzeitlichen Intergruppenkonflikts zwischen »wahren« Gläubigen und Ungläubigen auf. Infolgedessen wird die Identifikation zu seiner spezifischen Gruppe der Muslim*innen gefördert[234] und eine Distanz zwischen den Muslim*innen und der nicht-muslimischen

233 Abul Baraa erhofft sich, dass Gott den Muslim*innen zur richtigen Befolgung des Islam verhelfe, und dafür sorge, dass die größte Liebe der Muslim*innen immer Gott und dem Gesandten gelte und sich kein*e Muslim*in je für ihre*seine Religion schäme. Auch erhofft er sich, dass die Muslim*innen wieder stolz ihre Religion praktizierten, infolgedessen viele Menschen den Islam annähmen und dann ebenfalls die Sunna praktizierten.

234 Was auch einem der Probanden auffällt: »Und damit, um sich jemandem anzuschließen Identifikationsgefühl oder -figur zu haben und eben auch sich nicht mehr isoliert zu fühlen, kann das funktionieren, dass Leute sich dadurch oft … genau … anziehen lassen.« (I11: 348).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gesellschaft von ihm nicht nur betont, sondern auch verlangt.[235] Er legt seinen Zuhörer*innen dar, was von ihnen erwartet werde, um als angesehener Teil der muslimischen Gemeinschaft zu gelten. Ingroup-Identifizierung wird vordergründig durch Druck und Konformismus erzeugt. Er präsentiert klar seine Vorstellung davon, welche Bedingungen gute Muslim*innen dafür zu erfüllen haben (betont durch die Thesen B1, B2, B3, B5 und B6). Diese Vorstellung wird durch die Vielzahl an Koran- und Hadithzitaten belegt und – neben dem Druckmittel, bei Nichtbefolgung zur*m Außenseiter*in zu werden – Gottes Strafe für Sünder*innen äußerst stark betont.

Er arbeitet in seinen Vorträgen mit einer Balance aus teils von den nicht-muslimischen Befragten direkt als Angriff wahrgenommener[236] massiver Abwertung der Outgroup und Erhöhung der Ingroup, gepaart mit hohen Erwartungen, die er an seine Zuhörer*innen stellt, die diese eindeutig nicht enttäuschen sollten, da sie sonst nicht besser seien als die konsequent diffamierte Outgroup der Ungläubigen.[237] Gerade diese starke Kontrastierung und offensichtliche Abwertung fällt einigen Proband*innen sehr negativ auf: »Das wirkt einfach auf mich abstoßend. Einfach weil, ja, weil das einfach nicht, sag ich mal, die richtige Redensart ist. So vermittelt man nichts.«[238] Auch Undankbarkeit und Heuchelei wird ihm aufgrund dessen unterstellt:

> »Ich dachte in dem Moment so, du stehst hier, redest Deutsch so und verachtest alles, was wir machen. […] Es ist jetzt schon so, dass halt so man auf die arabische Kultur oder diese ähm auf den Islam halt zugeht. Ich meine, in den Schulen wird das jetzt auch schon eingeführt, dass das halt so gelernt wird oder gelehrt wird. Und sich dann dahinzustellen und auch zu sagen: Ja, begib dich nicht quasi auf das Niveau herab, auch in kurzer Hose auf der Straße rumzurennen. Entschuldigung, aber das dürfen Leute hier! […] Da denke ich immer so, die tun immer so, als ob sie alles tolerieren und man jeden Menschen tolerieren soll. Aber *selbst* [Her-

235 Dass er den Islam aktiv als Ausrede nutze, um sich von der deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft abzugrenzen, merkt auch bspw. I12B1 (193) kritisch an: »Und dann kommt er an und … und … und grenzt sich wieder völlig ab durch diese Religion, indem er sagt, es ist alles perfekt, es ist alles abgeschlossen und wir brauchen nichts anderes. Wir wollen auch nichts anderes. Aber dann … dann gibt es ja … also die Schnittmenge, die dann existieren könnte, der verschließt er sich ja dann darum erst mal völlig.«

236 Vgl. bspw. I12B1: 201.

237 Das umschreibt bspw. auch I11 , wenn er sagt: »[Abul Baraa] spielt hier auch wieder irgendwie mit Psychologie, […] weil niemand will gern Verlierer sein« (I11: 340; der Gedanke wird im Folgenden noch weiter ausgeführt I11: 342-348).

238 I7B2: 182.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vorhebung im Original] tolerieren diese Menschen nur die, die genauso denken wie sie.«[239]

Seine Interpretation des Islam wird von den Interviewten mit anderen Religionsgemeinschaften verglichen, etwa mit der evangelischen Kirche. Diesen wird positiv angerechnet, dass sie alternative Erklärungen und Lebensweisen akzeptierten, anstatt sie – wie Abul Baraa es tut – gänzlich abzuwerten. Über unterschiedliche Arten zu glauben könne (und solle) ihrer Meinung nach durchaus diskutiert werden, doch Abul Baraa mache nicht den Eindruck, als würde er sich diesbezüglich auf eine Diskussion einlassen.[240]

Die postulierte Überlegenheit der Ingroup und die Vorteile davon, Teil dieser erlesenen Gruppe zu sein, finden sich einerseits in These B5 (da die Muslim*innen einer vermeintlich perfekten Religion angehören), aber auch in seiner Überzeugung, dass der Islam schließlich siegen werde – ein*e jede*r habe also ein Interesse daran, nicht zu den »Verlierern« zu gehören. Die Aufwertung der Ingroup läuft parallel zu einer Abwertung der Outgroup(s), zu der in diesem Video explizit Jüd*innen (B7) gehören, aber auch insgesamt all jene, die nicht zur Ingroup zählen (B5). Diese Outgroup wird als eine Ansammlung von Menschen präsentiert, die mit Gewissheit ewige Höllenqualen zu erleiden hätten.

Die Distanz zwischen Ingroup und Outgroup wird durch das Schüren intergruppenbezogener Ängste aufrechterhalten. Die lasterhafte Gesellschaft versuche Gläubige dazu zu verleiten, islamische Gebote zu verletzen. Wenn Muslim*innen sich nicht vor Abweichungen von den Geboten hüteten, könne dies dazu führen, dass sie am Ende sogar Schweinefleisch essen und Alkohol trinken würden. Schenkt man Abul Baraas Worten Glauben, kann jede Orientierung an noch so trivialen Handlungen der »Kuffār« der eine Schritt zu viel sein, der letztlich im Verlust des eigenen Glaubens resultiert. Abul Baraa erkennt den Wunsch, dazugehören zu wollen, zwar als solchen an, macht jedoch unter anderem am Beispiel der mangelhaft bedeckten (muslimischen) Frauen klar, welch schwerwiegende Konsequenzen gemäß seiner Religionsinterpretation daraus folgen.

Er bietet gegen diese symbolischen Bedrohungen von außerhalb der Religion ein vermeintlich simples Gegenmittel: die Delegitimierung aller nicht-islamischen Aspekte des sozialen Lebens (implizit auch der nicht-islamischen, säkularen politischen und rechtlichen Ordnung), die lediglich von den »Kuffār« gut geheißen

239 I12B2: 180-182. In Bezug auf Abul Baraas Exklusionismus wird von der Befragten sogar eine Parallele zum Nationalsozialismus gezogen (I12B2: 191). Insgesamt handelt es sich jedoch um eine recht wütend vorgetragene erste Reaktion der Befragten auf das gezeigte Video. Ihre eingangs doch recht harschen Verallgemeinerungen werden in den folgenden Minuten relativiert (I12B2: 221 f.).

240 Vgl. bspw. I12B1: 201.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

werden könnten, die »keine Rechtleitung haben« und zu dem »erniedrigten« Leben der Muslim*innen auf Erden beitrügen. Stattdessen müssten die Gläubigen kompromisslos die von Gott offenbarten Regeln einhalten (B6), die Handlungsempfehlungen für jeden Lebensbereich enthielten, während andere Regelsysteme letztlich nichtig seien. Seine Form der Abwertung der Outgroup fordert von seinen Zuhörer*innen somit nicht nur die Akzeptanz des Gesagten, sondern auch eigenes Handeln (nach dem Motto: »Sieh zu, dass du nicht eine*r von ihnen wirst«). Dieses Gegenmittel ermuntert zum Nacheifern, da es vor allem Disziplin verlangt und somit an sich von jeder*m Zuhörenden angewendet werden kann.

3.3.4. Über Abul Baraas Konstruktion der Ingroup

Häufig sind in Abul Baraas Reden von einer dichotomen Weltsicht aus »gut«, »wahr«, »gläubig« gegenüber »böse«, »falsch«, »ungläubig« durchzogen. Seine Inhalte strukturiert er entlang eines klar umrissenen Innen und eines hauptsächlich durch Gegensätze definierten Außen, das sich vordergründig schlicht durch ein Nicht-Muslimisch-Orthodox-Sein auszeichnet. Die regelmäßig mit »wir« und »uns« angesprochene Ingroup ist somit klar: jene Muslim*innen, die nach der wörtlichen Auslegung von Koran und Sunna leben und jegliche Neuerung der Religion ablehnen. Diese Gruppe sei die auserwählte gegenüber den in mehreren Hadithen erwähnten 72 anderen Gruppen der Umma, auf die das Höllenfeuer[241] warte. Mohammed habe die Gruppe als errettet bezeichnet, die »wie ich und meine Gefährten die Religion leben«.[242]

Für ihn ist es nicht überraschend, dass die wahrhaft an den Islam Glaubenden aufgrund ihrer Glaubensausübung von Ungläubigen bekämpft würden; einerseits, weil sie die einzig wahrhaftige Religion hätten und deswegen eine Bedrohung seien, und andererseits, weil sich bereits der Prophet Mohammed gegen Angriffe habe zur Wehr setzen müssen. Die Verteidigung des eigenen Glaubens habe somit von Beginn an zum muslimischen Handlungsspektrum gehört.[243] Demgegenüber beschreibt er, wie die Muslim*innen Menschen anderer Religionen in islamischen

241 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Warum beten die Shia auf einem Stein (Erde)? Gelegentlich bezeichnet er auch andere Muslim*innen als »Kuffār« (bspw. in ders.: Stellungnahme zu den Vorwürfen vom ZDF).

242 Ders.: Warum beten die Shia auf einem Stein (Erde)?, ab Minute 0:56. Die von Abul Baraa angeführte Überlieferung findet sich in mehreren Hadithen. Der von Abul Baraa angeführte Wortlaut kommt einem von Tirmiḏī überlieferten Hadith am nächsten, dessen Authentizität unter muslimischen Hadithwissenschaftlern allerdings nicht als gesichert gilt und daher von einem der bekanntesten Hadithgelehrten Zubair Ali Zai als »schwach« (ḍaʿīf) eingeschätzt wird. al-Ǧāmiʿ at-Tirmiḏī, Kapitel 40, Hadith 36, vgl.: https://sunnah.com/tirmidhi/40/36 [eingesehen am 04.12.2019].

243 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Brandrede.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ländern schützen würden, denn jenen dürfe kein Unrecht angetan[244] werden. Auch würden die Muslim*innen im Gegensatz zur westlichen Welt gerecht sein und davon absehen, pauschal etwa alle Christ*innen abzuwerten.[245]

Diese Eigenzuschreibungen stehen jedoch im Kontrast zu anderen Vorträgen, in denen er selbst äußerst pauschale Urteile über vermeintlich Ungläubige fällt. Deutschland sei in so vielen Bereichen mit Islamfeindlichkeit durchzogen, auch deshalb sollten Muslim*innen keine »Kuffār« als Freund*innen haben, ein derartiger schlechter Umgang könne nur negative Auswirkungen auf den eigenen Glauben haben.[246]

3.3.5. Über Abul Baraas Konstruktion der Outgroup und sein Weltbild

Der Antisemitismus ist in viele Vorträge eher subtil eingeflochten, gelegentlich jedoch nicht zu überhören.[247] Der gotteslästernde, undankbare, ungerechte Mensch jüdischen Glaubens als Negativfolie ist häufiges Stilmittel.[248] Eines der »großen Übel« sei die von ihm immer wieder aufgegriffene »zionistische Presse« – in der Bundesrepublik angeführt vom Axel Springer Verlag –, die das Handeln und Denken der Menschen steuere, seien es Politiker*innen, Personen der Legislative oder Bürger*innen.[249] 80 Prozent ihrer Berichterstattung über Muslim*innen sei ne-

244 Vgl. ders.: Das Übel des Extremismus (2) – Warum töten manche im Namen des Islam, in: Abul Baraa Tube, 10.12.2018, URL: https://youtu.be/GwmcwS_6G30 [eingesehen am 05.11.2020], ab Minute 13:00..

245 Vgl. ders.: Stellungnahme zu dem Terroranschlag in Neuseeland mit fünfzig Toten Muslimen, in: Abul Baraa Tube, 15.03.2019, URL: https://youtu.be/uQK_iyYtEQU [eingesehen am 05.11.2020].

246 Vgl. ders.: Brandrede sowie ders.: Darf sich ein Muslim einen Kafir zum Freund nehmen?

247 Besonders auffällig ist er bspw. in Abul Baraa, Ahmad: Brandrede, ab 9:55 Minuten: »Was hätten heute ARD und ZDF und Sat.1 und RTL und BZ und Bild und Berliner Zeitung und Berliner Morgenpost und Tagesspiegel – Axel-Springer-Verlag – was hätten sie heute über den Propheten – ṣallā ʾllāhu ʿalayhi wa-sallam – geschrieben? Sagt es mir! Was hätten sie über ihn heute gesagt? [geschrien:] Salafist! Extremist! Dschihadist! Das, was sie zu uns sagen! [sehr laut geschrien:] Frage! … an diese Leute: Was machen wir falsch? Wir verkünden unsere Religion. Und wir sagen diesen Leuten, die so besorgt sind um uns: Hier gibt es jüdische Schulen, die kriegen den Talmud beigebracht. Wisst Ihr, was der Talmud ist? Das [sic!] ein Buch der Juden. Da steht [zunehmend lauter geschrien]: Jeder, der nicht ein Jude ist, ist kein Mensch! Warum gehen sie nicht zu diesen Schulen? Warum [Stimme überschlägt sich]? Mit diesen Schulen haben sie keine Probleme – nein! Diese Schulen werden noch geschützt, von der Polizei draußen! Wallahi [ich schwöre], ich habe das selbst gesehen mit meinen eigenen Augen! Aber bei uns sitzt die Polizei davor, um uns Angst zu machen. Subḥānallāh, verdienen diese Leute nicht mehr, dass ihr sie beobachtet, als uns?«

248 Vgl. bspw. Abul Baraa, Ahmad: Offene Runde sowie ders.: Ahmad Abul Baraa – Eine bewegende Rede – Hätte der Prophet dich geliebt?.

249 Vgl. ders.: Stellungnahme zu den Vorwürfen vom ZDF.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gativ[250] und es zeuge von einer (durch Medien verursachten) Doppelmoral, wenn der Koran als verfassungsfeindlich bezeichnet werde, die Bibel (womit Abul Baraa wohl das Neue Testament meint) und Tora hingegen nicht, obwohl auch dort beispielsweise Gewalt gegen Andersgläubige und -denkende legitimiert werde.[251]

Aufgrund dieser andauernd negativen Berichterstattung sei es auch nicht weiter verwunderlich, dass es immer schwieriger werde, als gläubige*r Muslim*in in Deutschland zu leben. Er führt hierzu unter anderem die Diskussionen um Beschneidungs-, Burkini- und Verhüllungsverbote an sowie die angeblich in Deutschland übliche standardmäßige Verallgemeinerung aller Muslim*innen als Islamist*innen.[252] Allerdings ist es für Abul Baraa keine Option, die Lage der Muslim*innen durch Teilnahme an Bundes- oder Landtagswahlen zu verbessern. Wählen gehen und damit die demokratische Staatsform eines nicht-muslimischen Landes anzuerkennen, sei rechtgläubigen Muslim*innen nicht erlaubt (siehe dazu auch die Ausführungen zur Sicht des orthodoxen Islam auf den modernen säkularen Staat in Kapitel 2.5.1).[253] In seinem verschwörungstheoretischen Denken sieht er Menschen jüdischen Glaubens einerseits als mächtige Drahtzieher*innen, welche die Geschicke im Lande beeinflussen würden, andererseits als schwache Menschen, die Gott nicht zufriedenstellen könnten. Demokratische Wahlen sind

250 Vgl. ebd. Mit seiner Behauptung bezüglich der zumeist negativen Berichterstattung über Muslim*innen hat Abul Baraa jedoch nicht ganz unrecht (vgl. bspw. Schneider, Jan/Fincke, Gunilla/Will, Anne-Kathrin: Muslime in der Mehrheitsgesellschaft. Medienbild und Alltagserfahrungen in Deutschland, Berlin 2013, abrufbar unter: https://www.svr-migration.de/publikationen/muslime-in-der-mehrheitsgesellschaft-medienbild-und-alltagserfahrungen-in-deutschland/ [eingesehen am 11.01.2020] oder El-Menouar, Yasemin: Der Islam im Diskurs der Massenmedien in Deutschland, in: Uçar, Bülent/Kassis, Wassilis (Hg.): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit, Göttingen 2019, S. 169-184 und Hafez, Kai: Islam in den Medien. Der Islam hat eine schlechte Presse, 21.02.2017, in: ZEIT Online, URL: https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-12/islam-verstaendnis-medien-berichterstattung-populismus-gefahr [eingesehen am 12.01.2020]).

251 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Stellungnahme zu den Vorwürfen vom ZDF. Tatsächlich finden sich auch im Alten wie im Neuen Testament Verse wie im Koran, die sich zur Legitimierung von Gewalttaten heranziehen lassen. So wird in 1. Könige 18 zustimmend von einem Massaker des Propheten Elia an Propheten des Götzen Baal berichtet. In Matthäus 10,34 erklärt Jesus, gekommen zu sein, um »das Schwert« zu bringen und nicht den Frieden. Allerdings wird – anders als Abul Baraa suggeriert – die Behauptung, dass der Koran als solcher verfassungswidrig sei, in den etablierten Medien wie in der Wissenschaft selten vorgebracht. Häufiger wird diskutiert, inwieweit der Koran von Muslim*innen heute auf eine Art ausgelegt wird, die mit einer demokratischen Gesellschaft kompatibel ist oder nicht.

252 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Offene Runde.

253 Er folge dort der Rechtsauffassung von Muhammad Nāsir ad-Dīn al-Albānī (s.o.) (vgl. Abul Baraa, Ahmad: Darf man als Muslim wählen?, in: Abul Baraa Tube, 04.02.2018, URL: https://youtu.be/hFiOQ8KqIZI [eingesehen am 05.11.2020]).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

für ihn unislamisch, Politiker*innen sowieso von den Medien fremdgesteuert.[254] Die Exekutive besteht für ihn aus »verbrecherischen Zionisten«[255] und die Judikative und Legislative mache den Muslim*innen aus reiner Boshaftigkeit das Leben schwer. Verschlimmere sich die Situation in Deutschland weiter, bliebe nur die Ausreise.[256]

Frauen stellen laut Abul Baraa eine – wenn nicht sogar *die* – große Bedrohung der Selbstbeherrschung eines gläubigen Muslims dar. Sie gelten als Auslöserinnen der Fitna (Versuchung beziehungsweise dem Durcheinanderbringen der göttlichen Ordnung). Um den frommen Muslim Gott vergessen zu lassen und zum Verlust der Triebkontrolle zu führen, reichten Kleinigkeiten: das Abzeichnen von Körperumrissen bei zu enger Kleidung, unverhüllte Haare und Haut, ja, schon die Stimme oder der Klang von ihren Schritten könnten ausreichen.[257] Auch aus diesem Grund sollen Musliminnen das Haus nicht ohne einen »Maḥram«[258] verlassen, außer für eine Notwendigkeit. Dazu könne auch das Beten in einer Moschee zählen, auch wenn der Prophet erklärt habe, für Frauen sei es besser, Zuhause zu beten.[259]

---

254 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Stellungnahme zu den Vorwürfen vom ZDF.

255 Ders.: Die Ehre einer Schwester die den Niqab trägt, in: Abul Baraa Tube, 31.03.2018, URL: https://youtu.be/Uni3FDEDr48 [eingesehen am 05.11.2020], ab Minute: 00:58.

256 Vgl. ders: Die Hidgra Ist die Auswanderung Pflicht?, in: Abul Baraa Tube, 08.02.2018, URL: https://youtu.be/uzQ3KKKORXY [eingesehen am 05.11.2020].

257 Vgl. ders: Ahmad Abul Baraa – Die gewaltige Versuchung der Frauen I TRAILER HD 2012, in: DawaSabilillah, 07.04.2012, URL: https://youtu.be/mXxy6fzTpEQ [eingesehen am 05.11.2020] oder ders.: Ad Dayyuth – Männer ohne Eifersucht – Ahmad Abul Baraa, in: Abul Baraa Tube, 11.12.2018, URL: https://youtu.be/Cn6f2PoRWNY [eingesehen am 05.11.2020].

258 Ein Maḥram ist ein zur Kernfamilie gehörender männlicher Verwandter einer Muslimin (der nicht geheiratet werden kann).

259 Abul Baraa, Ahmad: Darf eine muslimische Frau die gesamte Zeit aus dem Haus herausgehen? Abul Baraa führt zur Begründung den Anfang des an die Frauen des Propheten gerichteten Koranverses 33:33 an: »Und verweilt in Euren Häusern […]«. Der syrische Gelehrte Ibn Katīr (gest. 1373) habe den Vers so ausgelegt, dass er die Frauen auffordere, Zuhause zu bleiben und das Haus nur zu verlassen, wenn es notwendig sei. Aber auch das Aufsuchen einer Moschee könne als Notwendigkeit gelten. Abul Baraa verweist auf einen Hadith mit folgendem Wortlaut: »Hindert nicht die Dienerinnen Allahs, in die Moscheen Allahs – subḥānaha wa taʿālā [gepriesen und erhaben ist er] zu gehen.« Laut Abul Baraa findet sich der Hadith bei al-Buḫārī – hier unterläuft Abul Baraa möglicherweise eine Verwechselung. Der gleiche Wortlaut findet sich im Kitāb as-Sunan von Abū Dāwūd, Buch 2, Hadith 108 (vgl.: https://sunnah.com/abudawud/2/108 [eingesehen am 27.10.2020]). Abul Baraa erklärt jedoch mit Verweis auf einen anderen von Abū Dāwūd überlieferten Hadith, dass der Prophet erklärt habe, dass das Gebet Zuhause für Frauen besser sei als das in der Moschee (Abū Dāwūd, Buch 2, Hadith 177, vgl.: https://sunnah.com/abudawud/2/177 [eingesehen am 27.10.2020]), auch wenn ihr der Moscheegang nicht verwehrt werden dürfe. Abul Baraa verweist unter anderem auf die Exegese durch den mittelalterlichen andalusischen Gelehrten al-Qurṭubī (gest. 1272), demzufolge der Koranvers 33:33 für alle Frauen gelte, auch wenn er dem Wortlaut nach an die Frauen des Propheten gerichtet gewesen sei. Auch wenn sich dies aus dem Wortlaut nicht

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Hauptaufgaben einer verheirateten Muslimin beschränkten sich ohnehin auf die eigenen vier Wände: die Erziehung der Kinder, die Führung des Haushaltes und, zuvorderst, das Zufriedenstellen des Ehemannes als »größte Pflicht«.[260] Ist er nicht mit ihr zufrieden, sei Gott es auch nicht.[261] Sie habe sich niemals zu beschweren oder mit Bekannten über private Probleme zu sprechen, denn das zeuge von Undankbarkeit.[262] Sie habe stets (nur für ihren Mann) schön auszusehen.[263] Auch sexuell müsse sie ihm zu Diensten sein, nur unter bestimmten Bedingungen[264] dürfe sie ihm den Geschlechtsverkehr versagen, denn, so Abul Baraa schlicht: »Ein Mann hat Rechte«.[265] Versagt sie ihm außerhalb dieser »islamischen Gründe« Intimitäten, würde sie »bis zum Morgengrauen« von Allah und den Engeln verflucht, die »Paradiesjungfrauen« würden gar sagen: »Möge Allah dich töten«.[266] Zu sexuellen Handlungen jenseits des Vaginalverkehrs – insbesondere zum Fellatio – könne sie jedoch nicht gezwungen werden.[267] Die islamkonforme Kleidung sei ab sieben

klar belegen lasse, deuteten Hadithe eindeutig darauf hin, dass Frauen möglichst selten aus dem Haus gehen sollten. So habe der Prophet in einem von Buḫārī überlieferten Hadith erklärt: »Nach mir habe ich keine größere Versuchung hinterlassen, die schädlicher ist für die Männer als die Frau- als die Frauen.« (Sahīh al-Buḫārī, Buch 67, Vers 34, vgl.: https://sunnah.com/bukhari/67/34 [eingesehen am 27.10.2020]). In einem von Ibn Ḥibbān und Ibn Ḫuzaima überlieferten Hadith, den der moderne Gelehrte al-Albānī als authentisch bestätigt habe, heiße es: »Die Frau ist ʿAura [Der Begriff wird meist mit »Scham« übersetzt. Hier scheint damit gemeint zu sein, dass der gesamte Körper der Frau sexuelle Reize auslöst.]. […] Und wenn sie herausgeht, dann hat der Šaiṭān, der Satan, die größte Hoffnung darauf, dass er sie in die Irre führen kann.« (vgl.: https://dorar.net/hadith/sharh/114451 [eingesehen am 27.10.2020]).

260 Abul Baraa, Ahmad: So wird dein Mann dich lieben.

261 Vgl. ders.: Darf eine muslimische Frau aus dem Haus herausgehen? und ders.: So wird dein Mann dich lieben.

262 Vgl. ders.: So wird dein Mann dich lieben.

263 Vgl. ders.: Dieses ist der Grund warum die meisten Höllenbewohner Frauen sind, in: Abul Baraa Tube, 29.01.2019, URL: https://youtu.be/_VosvZPltxQ [eingesehen am 05.11.2020].

264 Sie darf ablehnen, wenn sie psychische oder physische Beschwerden hat (allerdings spricht er auch nur von solchen, die dem Geschlechtsverkehr im Weg stünden, wie bspw. eine Infektion des Geschlechtsteils), während sie fastet oder ihre Menstruation hat und kurz nach der Geburt eines Kindes.

265 Abul Baraa, Ahmad: Das Urteil über eine Ehefrau die ihren Ehemann den Geschlechtsverkehr verweigert, in: Abul Baraa Tube, 06.02.2018, URL: https://youtu.be/9vpY1ewOCM8 [eingesehen am 05.11.2020].

266 Ders.: Das Urteil über eine Ehefrau und ders.: Dieses ist der Grund warum die meisten Höllenbewohner Frauen sind.

267 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Wie ist das Urteil über den Oralverkehr?, in: Abul Baraa Tube, 06.02.2018, URL: https://youtu.be/-I8s-mzy6r8 [eingesehen am 05.11.2020]. Zu sexuellen Handlungen jenseits des Vaginalverkehrs könne der Mann Frauen nicht zwingen, denn in Koranvers 4:19 werde den Männern geboten, gütig mit Frauen umzugehen. Den Vaginalverkehr dürften Frauen den Männern aber nicht verweigern. Abul Baraa verweist hier auf den Anfang des Koranvers 2:223: »Die Frauen sind euch ein Saatfeld. Geht zu (diesem) eurem Saatfeld,

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Jahren (spätestens jedoch mit dem Erreichen der Pubertät) Pflicht. Für Abul Baraa ist die Bedeckung des gesamten Körpers außer Gesicht und Händen für jede muslimische Frau verbindlich, wenn man es genau nehme aber auch das Tragen eines Gesichtsschleiers (arab. niqāb).[268] Bei der Frage, ab wann eine Frau heiratsfähig ist, hält sich Abul Baraa zurück; bei einer Fragerunde lässt er jedoch semischerzhaft fallen, dass eine 13-Jährige bereits zweimal verheiratet sein könne.[269]

Ein eigener Wille der Frau wird dem des Mannes untergeordnet, ihr Wirkungskreis auf wenige Quadratmeter Wohnraum beschränkt, mit seiner religiös begründeten Forderung nach »Beschneidung« nimmt er wissentlich mit Genitalverstümmelung einhergehende lebenslange Traumatisierungen sowie wiederkehrende Schmerzen von Frauen in Kauf[270] und auch »leichte«[271] Schläge seien unter gewissen Gesichtspunkten gerechtfertigt.[272] Derartige Misshandlungen habe die »gute« muslimische Frau hinzunehmen, ihr Vorbild sollten jene Mütter sein, die trotz allem (Schlägen, Affären, Beleidigungen) immer an der Seite ihres Mannes gestanden hätten.[273]

Frauen sind in Abul Baraas Religionsverständnis somit einerseits in so gut wie allen Dingen ihrem Mann untergeordnet und gleichzeitig mächtig genug, ihn mit nur einem Blick oder Wort vom Glauben abzubringen. Interessanterweise ist seine in vielerlei Hinsicht problematische Konstruktion von Männlichkeit anscheinend kein Grund zur Empörung für seine männlichen Zuhörer, denen er so eine starke Triebsteuerung unterstellt. Gleichzeitig wird seinen Zuhörerinnen vermittelt, all diese Rechtfertigungen ihrer Unterdrückung seien nicht nur zu ihrem eigenen

---

wo immer (annaa) ihr wollt! […]« Analverkehr und Sex während der Menstruationszeit seien jedoch islamrechtlich unzulässig.

268 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Sollen Mädchen die noch nicht die Pubertät erreicht haben den Hijab anziehen?, in: Abul Baraa Tube, 27.02.2019, URL: https://youtu.be/JPouWSM7bYI [eingesehen am 05.11.2020].

269 Vgl. ebd.

270 Vgl. ders.: FIQH Teil 3 Die Beschneidung Sunan al Fitrah, in: Abul Baraa Tube, 15.02.2018, URL: https://youtu.be/wRmUc-f1aP4 [eingesehen am 05.11.2020] sowie ders.: So wird dein Mann dich lieben.

271 Abul Baraa, Ahmad: Das Schlagen der Frau aus islamischer Sicht, in: Abul Baraa Tube, 13.12.2018, URL: https://youtu.be/6D8ijHCuR08 [eingesehen am 05.11.2020].

272 Der Koran billigt explizit das Schlagen von Frauen (vgl. aus Sure 4, Vers 34: »Und wenn ihr fürchtet, dass (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlagt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternehmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß.« Manche Muslim*innen versuchen daher, das Verb »ḍaraba« umzudefinieren – es ist aber für orthodoxe sunnitische Muslim*innen angesichts des Wortlauts schwierig zu begründen, dass das Schlagen von Frauen verboten sein sollte. Bemerkenswert ist indes, dass Abul Baraa es nicht vermeidet, über diese heiklen Themen zu sprechen.

273 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: So wird dein Mann dich lieben.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wohl und dem ihrer Familie, sondern auch ihr kollektives Schicksal und das von Generationen von Musliminnen zuvor. Abul Baraas Islaminterpretation negiert ihre Autonomie über ihren Körper und fördert durch seine Empfehlungen, die Ehefrau nicht arbeiten zu lassen (da sie am besten das Haus nicht verlassen sollte), finanzielle Abhängigkeit von ihren potenziell abusiven Ehemännern, ohne deren Erlaubnis nicht einmal der Besuch des Supermarktes gestattet ist.[274]

3.4. Das Naschid »Ġurabā« (»Die Fremden«)

»Wir sind Fremde und verbeugen uns vor niemandem außer Gott« – schon der Beginn des Naschids »Ġurabāʾ« bringt seine Kernbotschaft zum Ausdruck: das Ideal der Abwendung von der Welt, der Unterwerfung unter Gott und der Absage an staatliche, nicht nach islamischen Geboten herrschende Autoritäten. Das Video grenzt sich allein schon durch seine Form von den anderen in dieser Studie betrachteten Videos deutlich ab: Während die anderen Videos als sogenannte Talking-Head-Videos zu qualifizieren sind, bei denen sich die Protagonisten mit einer Ansprache direkt an die Zuschauer*innen wenden, handelt es sich bei dem im folgenden besprochenen Video um ein Musikvideo. Es werden zunächst einige Anmerkungen zur Eigenart von Naschids gemacht, um anschließend auf die Geschichte des Naschids »Ġurabāʾ« sowie auf die einzelnen darin enthaltenen Thesen einzugehen.

Naschids sind islamische Rezitationsgesänge. Der Begriff ist bereits für die islamische Frühzeit belegt. Ursprünglich konnte damit entweder eine Vokalimprovisation oder die Rezitation von Gedichten bezeichnet werden. Oft haben Naschids religiöse Inhalte; es gibt aber auch solche, die die Liebe zur Heimat bzw. zur eigenen Nation zum Ausdruck bringen. Nachdem die arabische Gedichtvertonung unter den Jahrhunderten osmanischer Herrschaft einen Niedergang erfahren hatte, wurde das Genre im 19. Jahrhundert, vor allem von Sufis, wiederbelebt und wurde auch von den europäischen Gattungen der Hymnen beeinflusst.[275] Naschids sind unter jungen religiösen Muslim*innen in der Gegenwart ein Mainstram-Phänomen. So konnte einer der bekanntesten Naschid-Sänger, der britische Künstler Sami Yusuf (geb. 1980) Platten in Millionenauflagen verkaufen, der auch nicht auf eine umfangreiche Instrumentalbegleitung verzichtet.[276]

---

274 Vgl. Abul Baraa, Ahmad: Darf die Frau ohne die Erlaubnis ihres Mannes aus dem Haus gehen?, in: Abul Baraa Tube, 05.02.2018, URL: https://youtu.be/7tL7C7fE3yQ [eingesehen am 05.11.2020].

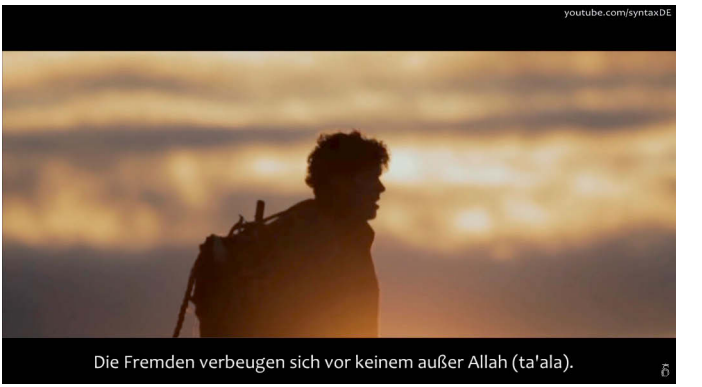
275 Vgl. Said, Behnam T.: Hymnen des Jihads, S. 20-28. Im modernen Arabischen ist »Naschid« die Übersetzung für »Hymne«. So wird etwa eine Nationalhymne als našīd waṭanī bezeichnet.

276 Vgl. ebd., S. 15f.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Besondere Beliebtheit genießt das Genre heute freilich auch bei Vertreter*innen eines radikalen Islam, die häufig Naschids bevorzugen, die das Kämpfen zum Thema machen und keine oder nur geringe instrumentelle Begleitung aufweisen. Denn die Frage, ob Gesang und Musik islamrechtlich zulässig sind, war unter muslimischen Gelehrten seit der islamischen Frühzeit umstritten, da Koran und Sunna in dieser Frage mehrdeutig sind. Während Musik heute auch in mehrheitlich muslimischen Ländern meist ein akzeptiertes Element der Alltagskultur ist, halten Vertreter*innen eines radikalen Islam häufig an einer skeptischen Haltung in Bezug auf Musik fest. Viele folgen jedoch der Haltung von Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (siehe Kapitel 3, Fußnote 74), der fromme Gesänge, sofern sie von keinem Instrument mit Ausnahme von Trommeln begleitet werden, für islamrechtlich zulässig erklärte.[277] Sie finden jedenfalls rege Verwendung durch radikalislamische und auch dschihadistische Organisationen und Akteur*innen.

Abbildung 4: Screenshot 1 aus dem Naschid-Video »Ġurabāʾ«



Das Naschid »Ġurabāʾ« gilt als »eine der bekanntesten Hymnen unter den radikalislamisch orientierten Islamisten«.[278] Seine Urheberschaft ist ungeklärt: So wird unter anderem vertreten, das Naschid sei von einem Mitglied der ehemaligen, ab den 1970er Jahren aktiven ägyptischen Terrororganisation »Al-Dschihad« verfasst worden – während zumeist angenommen werde, das Naschid entstamme der Feder von Sayyid Qutb (1906-1966), also aus den Reihen der ägyptischen Muslimbruderschaft.[279] Auch im dschihadistischen Spektrum des radikalen Islams findet »Ġurabāʾ« vielfach Verwendung. Als »Kampflied«[280] sei das Lied sowohl hin-

277 Vgl. ebd., S. 86-95.

278 Vgl. ebd., S. 184.

279 Weitergehendes zur Diskussion der Urheberschaft: vgl. ebd., S. 184 f.

280 Ebd., S. 184.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sichtlich seines Textes als auch in seiner musikalischen Gestaltung auf die Mobilisierung ausgerichtet. Typisch für derartige Lieder sei ein starker Kontrast zwischen dem Guten, »für das es sich zu kämpfen und auch zu töten« lohne, und dem Bösen. Sie seien daher von einer »dichotomischen Weltsicht« geprägt.[281] Dabei stehe als Feindbild der Westen im Fokus, gegen den es nach Ansicht der Urheber der Kampflieder Widerstand zu leisten gelte.

Das Naschid »Ġurabāʾ« wird von Said als »Klassiker« unter den Kampfliedern angesehen, das auch gegenwärtig erheblichen Anklang im dschihadistischen Umfeld fände. Unter anderem findet es sowohl unter Angehörigen der al-Qāʿida sowie des IS Verwendung – und wird auch von deutschen Dschihadisten rezipiert, wie etwa dem im Jahr 2018 verstorbenen IS-Propagandisten Dennis Cuspert.[282]

Inhaltlich knüpft »Ġurabāʾ« an einen überlieferten Hadith an, den Said wie folgt ins Deutsche übersetzt: »Der Islam begann als etwas Fremdes und wird als Fremdes zurückkehren, so wie er begann. Und die Seligkeit gehört den Fremden.«[283] Said zufolge bezieht sich der Hadith auf die Ursprünge des Islam in Mekka, wo den ersten Muslim*innen zunächst Feindschaft aus der Stadtgesellschaft entgegenschlug. Viele Salafist*innen der Gegenwart (wie auch Abul Baraa) sehen sich in einer ähnlichen Situation und glauben, der Islam sei heutzutage, wie im Hadith angekündigt, tatsächlich wieder etwas Fremdes geworden, denn wahrhaftig praktizierende Muslim*innen würden nicht nur im Westen als fremd angesehen, sondern selbst in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften, die die islamischen Gebote aus radikalislamischer Sicht nicht mehr ernst genug nehmen.[284] Dieses Naschid spiegelt insofern die stets vollzogene starke Abgrenzung der radikalislamischen Ingroup von der Outgroup der »Nicht-Muslim*innen« wider. Viele Salafist*innen sehen sich gar als »auserwählte Gruppierung unter den Muslimen«[285] und erklären Menschen, die sich selbst als Muslim*innen verstehen, bei vermeintlich ungenügender Praxis zu Ungläubigen, und stehen ihnen daher emotional als Fremde gegenüber.

Neben dieser starken Ingroup-Outgroup-Abgrenzung kann als zweites Thema des Naschids die Frage angesehen werden, ob Muslim*innen sich einem Staat unterwerfen können, der sich nicht restlos nach den überlieferten islamischen Geboten ausrichtet. So lautet eine Zeile des Naschids in Saids Übersetzung: »Wir sind die Soldaten Gottes, und unser Weg ist stets der Pfad der sich Widersetzenden«.[286]

281 Ebd., S. 161.

282 Vgl. ebd., S. 189.

283 Ebd., 185 f. Der Hadith findet sich im Ṣaḥīḥ Muslim, Kapitel 1, Hadith 279, vgl.: https://sunnah.com/muslim/1/279 [eingesehen am 08.12.2019].

284 Vgl. ebd., S. 186.

285 Ebd.

286 In der gezeigten Fassung wird die Zeile im Untertitel wie folgt übersetzt: »Wir sind die Soldaten Allahs (ta'ala), unser Weg ist ein belegter« (vgl. Kapitel 3.4.3).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Es soll also keine Autorität außerhalb Gottes akzeptiert werden – zumindest nicht auf gleicher Ebene.

3.4.1. Zum Video

Das Video[287] beginnt mit einer grafisch aufbereiteten Einblendung des Logos von »syntaxDE«, dem ursprünglichen Namen des Channels, der von »Bruder Syntax« betrieben werde (der Klarname des Gründers ist nicht bekannt). Ein blauer und ein violetter Ball bewegen sich rasant auf die Betrachter*innen zu, vereinen sich in einer Wolke und der Schriftzug erscheint in schwarzer Schrift auf hellgrauem Grund – versehen mit der in Schreibschrift verfassten Aufforderung »Subscribe«, um potentielle Follower zu werben (00:06). Das Bild wird dunkel und bleibt fünf Sekunden schwarz, bevor graublau sprudelndes Wasser das ganze Bild erfüllt (00:18). Vor dem Hintergrund des schäumenden Wassers werden in weißer Schrift der Videotitel »Die Fremden. (Ghuraba)« und der Name des YouTube-Kanals von »syntaxDE« eingeblendet.

Nachdem das Bild wieder für kurze Zeit dunkel wird (00:37), ist ein Mann schattenrissartig erkennbar (00:39). Er kommt soeben aus einem Zelt und bereitet sich für die Weiterreise vor (00:42). Er zittert und sein Atem wird in der offensichtlich kalten Luft sichtbar (00:48). Er blickt nun mit einem Feldstecher in die Ferne (00:54) – es ist nichts als Wald und Berge zu sehen (00:56). Er macht sich nun zu Fuß auf den Weg, schnellen Schrittes mit Rucksack und Wanderstock (01:02).

Nach einem Schnitt wird eine Sequenz eingeblendet, in der ein alter Mann einem Jungen weihevoll einen Kompass überreicht, den dieser nun von allen Seiten betrachtet (01:10). Nun wird wieder der Wandersmann gezeigt, wie er einen ebensolchen Kompass in der Hand hält, ihn zunächst gleichermaßen am Feuer betrachtet (01:25) und ihn dann in der Natur verwendet (01:30). Seine Augen suchen die Gegend ab. Er kniet an einem zugefrorenen Fluss, füllt an einer Stelle ohne Eis seine Trinkflasche und nimmt direkt einen großen Schluck, der seinen großen Durst erkennen lässt (01:35). Die weiteren Sequenzen zeigen die ganze Härte des Lebens in der Wildnis: Der Mann erlegt ein Tier mit einer Pistole (01:40); er macht sich in der Nacht ein Feuer, um das Fleisch zu erhitzen (01:38/01:42); er watet völlig entkräftet bergauf durch den Tiefschnee, strauchelt und atmet erschöpft durch (01:57); mit einer Spitzhacke in jeder Hand erklimmt er eine Eiswand (02:12).

An der senkrechten Steilwand verliert er schließlich den Halt und stürzt (02:19), während er verzweifelt mit der Spitzhacke eine Möglichkeit sucht, den Sturz aufzuhalten. Es blitzt helles Stroboskoplicht auf und eine abstraktere Bildsprache kehrt

287 Vgl. The Mindist: Ghuraba Nasheed Emotional, 19.08.2014, URL: https://youtu.be/Q11OO8msQdc [eingesehen am 05.11.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ein: Der Mann befindet sich in einem scheinbar endlosen, abstrakt wirkenden, anthrazitfarbenen Raum (02:22). Sein Gesicht wird gezeigt und dann, wie er sich an einem von der Decke hängenden Seil festklammert und um sein Leben bangend schreit (02:26). Der Schrei ist jedoch stumm, im Hintergrund singt der Sänger des Naschids ein langgezogenes, melancholisches »Ġurabāʾ«.

Der Mann steht nun wieder aufrecht auf dem Boden des anthrazitfarbenen Raumes (02:27). Eine schwarze Wolke nähert sich ihm, baut sich wie eine Wand vor ihm auf und droht ihn vollständig zu verschlucken. Es ist kein Ton mehr zu hören und man sieht, wie vier dem Mann identische Männer verzweifelt im tiefen Schneesturm versuchen, ein Sicherungsseil hochzuziehen (02:36). Nun wird wieder der Mann gezeigt. Er blickt in Richtung der schwarzen Wolke und weicht nur ganz leicht zurück (02:43). Die letzte Sequenz zeigt seine Augen, die kurz zusammenzucken (02:44). Dann endet das Video.

Abbildung 5: Screenshot 2 aus dem Naschid-Video »Ġurabāʾ«

3.4.2. Text des Naschids

Die folgende deutsche Übersetzung des Naschidtextes wird im Video eingeblendet:

Die Fremden…
(sechsmal hintereinander eingeblendet, währenddessen wird achtmal »ġurabāʾ« gesungen)
Die Fremden verbeugen sich vor keinem außer Allah (ta'ala)
Die Fremden wählten diesen Weg als Sinn ihres Lebens.
Falls du uns fragen würdest, wir beachten die Tyrannen nicht.
Wir sind die Soldaten Allahs (ta'ala), unser Weg ist ein belegter.
Wie oft erinnerten wir uns an Zeiten, als wir (noch) glücklich waren.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das Buch Allahs (ta'ala) rezitieren wir morgens und abends.
Wie oft erinnerten wir uns an Zeiten, als wir (noch) glücklich waren.
Das Buch Allahs (ta'ala) rezitieren wir morgens und abends.
Die Fremden…
(zweimal hintereinander eingeblendet, währenddessen wird viermal »ġurabāʾ« gesungen)

Der Naschidtext im arabischen Original lautet wie folgt:

ġurabāʾ (achtmal hintereinander gesungen)
ġurabāʾun wa-li-ġairi llāhi lā naḥnī l-ǧibāh
ġurabāʾun wa-rtaḍaināhā šiʿāran li-l-ḥayāh
in tasal ʿannā fa-innā lā nubāli bi-ṭ-ṭuġāh
naḥnu ǧundu llāhi dauman darbunā darbu l-ubāh[288]
kam tadākarnā zamānan yauma kunnā suʿadā
bi-kitābi llāhi natlūhu ṣabāḥan wa masāʾ
kam tadākarnā zamānan yauma kunnā suʿadā
bi-kitābi llāhi natlūhu ṣabāḥan wa masāʾ
ġurabāʾ (viermal hintereinander gesungen)

Nach dem Ende des Gesangs werden während der stummen Schlusssequenz (siehe 3.4.1) noch die folgenden Zeilen eingeblendet:

Ich werde alleine sterben.
Meine Taten und ich, einsam im Grab.

288 In anderen Fassungen des Naschids werden an dieser Stelle noch die folgenden Liedzeilen eingefügt, die Said dokumentiert: a) lan nubāli bi-l-quyūdi bal sa-namḍī li-l-ḫulūd; b) fa-l-nuǧāhid wa-nunāḍil wa-nuqātil min ǧadīd; c) ġurabāʾu hākadā l-aḥrāru fi dunyā lʿabīd. Said übersetzt diese Zeilen wie folgt: a) Die Fesseln werden uns nicht bekümmern, sondern wir werden in die Ewigkeit eingehen. b) So lasst uns aufs Neue anstrengen, fechten und kämpfen. c) Fremde – dies sind die Freien in der Welt der Sklaven. Said, Behnam: Hymnen des Jihads, S. 189 f.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4. Videorezeption – Ergebnisse

Im Folgenden wird zunächst auf die Rezeption des Naschids eingegangen (4.1), da die Reaktionen auf dieses Musikvideo aufgrund seiner Andersartigkeit nur wenig mit den Reaktionen auf die anderen Videos vergleichbar ist. Dann folgt, geordnet nach den Themenkomplexen »Politischer Meinungskampf«, »Gerechtigkeit und Islam« und »Religiosität«, zunächst die generelle Rezeption der verschiedenen Thesen. Yasin al-Hanafi thematisiert in seinem Video dezidierte Kritik an (vermeintlicher) westlicher Überheblichkeit, geht auf seine Wahrnehmung der Medien und ihrer Vertreter*innen ein und bespricht auch Themen der externen Identitätszuschreibung. Marcel Krass' Videoinhalt fokussiert hingegen den Komplex der Gerechtigkeit, aber auch seine Vorstellungen des Verhältnisses von Islam und Staat. Für Abul Baraa steht einerseits die religiöse Identität der Muslim*innen und andererseits die klare Abgrenzung von einer (vor allem nicht-muslimischen) Outgroup im Zentrum seines Vortrages.

Es wird aufgeschlüsselt, wie häufig die Thesen rezipiert wurden und wie das Verhältnis positiver zu negativen Reaktionen ausfiel. Die Rezeptionsmuster werden anhand analytischer Kriterien – nämlich anhand der isolationistischen Frames einerseits (siehe Kapitel 4.2, 4.3 sowie 4.4) und der sozialen (siehe Kapitel 4.6) sowie religiösen (siehe Kapitel 4.7) Zugehörigkeit andererseits – untersucht, auch der Einfluss autoritärer Tendenzen wird erläutert (siehe Kapitel 4.5).

4.1. Die Rezeption des Naschids

Die Rezeption des Naschids fällt insgesamt äußerst positiv aus. Das kann einerseits durch den Vergleich mit den anderen ausgewählten Videos (alle Videos mit Ausnahme des Naschids sind im Talking-Head Format konzipiert) sowie der Reihenfolge (das Naschid wurde stets als letztes gezeigt) zusammenhängen. Möglicherweise empfinden es viele Rezipient*innen als Erholung, nach drei Vorträgen einem melodischen Gesang zu lauschen. Auch stellt sich heraus, dass dieses Video nicht von jeder*m eindeutig als eines mit muslimischen Inhalten erkannt wird. Die vor allem ästhetische Rezeption durch die Befragten wird durch einen stän-

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

digen Vergleich mit den bereits gezeigten Videos geprägt. Der Kontrast, der etwa mit der scheinbar größeren Professionalität der Macher*innen dieses Videos begründet wird,[1] findet häufig Erwähnung. Das Video fällt zudem als vergleichsweise harmlos auf:

> »Ich kann nur sagen, dass ich es jetzt nicht als etwas warnen-als etwas Gefährliches eingeordnet hab', sondern eher als 'n ganz normales Musikvideo eigentlich. Das könnte auch Ed Sheeran [lachend] oder was weiß ich sein, also wenn der Text 'n bisschen anders gewesen wäre«.[2]

Der Kommentar eines Interviewpartners lässt jedoch (vermutlich auch durch die zuvor gezeigten Videos geschürtes) Misstrauen vermuten. Im Unterschied zu den übrigen Videos habe es hier kein »Logo« irgendeiner Organisation gegeben, er wüsste daher nicht, was dahinterstecke[3] – das »syntaxDE«-Intro hat er augenscheinlich nicht wahrgenommen.

Das Intro wird auch von anderen kommentiert. So wird etwa angenommen, dass es sich bei »syntaxDE« um eine Werbeagentur handeln könne,[4] oder es wird aufgrund der bunten Farben, aber auch der als orientalisch beschriebenen Stimmung des Videos vermutet, dass es aus der Richtung des Buddhismus käme.[5]

Der Gesang stellt eines der wichtigsten Elemente des Naschids dar und entfaltet eine besondere Wirkung auf die Zuschauer*innen, die es unterschiedlich, teilweise auch nicht mit der Religion des Islam (oder einer anderen Religion) verbunden wahrnehmen. Vielfach wird berichtet, dass das Video auf sie »langsam«[6], »beruhigend«[7], »sanft«[8], »harmonisch«[9] und gerade dadurch »sehr schön« wirke. Während der Melodie von einem muslimischen Befragten etwas typisch Arabisches zugesprochen wird,[10] meinen andere darin etwas »Mantramäßiges«[11] zu erkennen, oder etwas, das »[…] auch irgendwie in so'm Wellness-Hotel im Hintergrund [hätte] laufen können.«[12]

Die im Naschid gezeigten Bilder, wie auch die gesamte Aufmachung des Videos bilden für die meisten Interviewten den stärksten Kontrast zu den übrigen Videos.

---

1 Vgl. I6: 395.
2 I3: 390.
3 I4B1: 277: »[…] irgend 'ne[n] Verein oder irgendwas anderes steckt dahinter […]«.
4 Vgl. I6: 397.
5 Vgl. I3: 375-384.
6 I3: 360.
7 I1B2: 382-386. Vgl. auch I9B1: 212 oder auch I12B2: 243-247.
8 I6: 385.
9 I1B1: 376.
10 Vgl. I1B1: 376.
11 I9B1: 212.
12 I9B2: 213.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gerade die »kinematographisch[e]« Bildlichkeit ist für einen Befragten relevant bei der Frage, ob sich das Naschid von den anderen Videos abhebt.[13] Auch ein anderer Interviewter betont besonders die Kameraführung, die dazu beitrage, dass es »[…] ästhetische[r] gemacht [wurde] als die anderen Videos, weil […] ja auch so 'ne Blockbuster-ähnliche Stimmung geschaffen« werde. Aus diesem Grund nimmt der Befragte an, dass es ein Teilausschnitt aus einem größeren Film sein könnte.[14] Besonders oft wird von verschiedenen Interviewpartner*innen darauf hingewiesen, dass gerade die landschaftlichen Aufnahmen einen bleibenden Eindruck hinterlassen hätten: »Es war schon alles sehr romantisch und so'n bisschen schön gefasst und Berge und die Farben und so weiter«.[15] Wichtig sei ebenfalls die Tatsache, dass die Bildabfolge nicht besonders hektisch gewesen sei, mit wenig »Cuts« und »Action« spräche ein solches Video eher eine Zielgruppe von 18- bis 25-Jährigen an, vermutet ein Interviewpartner.[16]

Obwohl viele die eben geschilderten Elemente des Videos als schön empfinden, wirkt das Video insgesamt auf viele Zuschauer*innen melancholisch. Die Musik klinge »[…] nicht beruhigend glücklich, sondern beruhigend traurig […]«,[17] auch die Stimmung im gezeigten Film sei »irgendwie so einsam, traurig, verlassen«.[18] Zwei Befragte schließen aufgrund dieses Aspektes für sich aus, dass sie dieses Video abseits der Studie konsumiert hätten. Sie würden sich auf YouTube eher lustige Videos ansehen und bevorzugten zudem andere Musik.[19]

Die inhaltliche Rezeption des Naschids ist geprägt durch den großen Interpretationsspielraum, den das Video bietet. Die Bedeutung, die hinter der Verknüpfung zwischen dem gesungenen arabischen Text, den die Zuschauer*innen mithilfe der Untertitel auf Deutsch nachlesen konnten, und dem gezeigten Film steckt, ist für viele nicht ersichtlich.[20] Durch den Gesang sei »eine Art Geschichte erzählt [worden] und dazu hat man halt eine andere Geschichte gesehen.«[21] Deswegen kommt es zu den unterschiedlichsten Interpretationen, für die sich die meisten Interviewpartner*innen an bestimmten Ankerpunkten aufhingen, die für sie zum Teil auch Identifikationsmerkmale bilden.

Zum einen suggeriere der Gesang nostalgische Gefühle, da an bestimmten Stellen über die Vergangenheit gesprochen wird, einhergehend mit den Bildern, die ei-

13 I11: 435-437.
14 Vgl. I1B1: 391.
15 I3: 366.
16 Vgl. I11: 467-488.
17 I1B2: 386. Vgl. auch P3B1: 829-831.
18 I2: 264.
19 Vgl. P3B1: 826 und 831 und ähnlich I11: 442-451.
20 Vgl. I9B2: 207.
21 I11: 425.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen Jungen bei einem älteren Mann am Feuer sitzend zeigen.[22] Zum anderen gibt es eine Reihe an Begriffen oder Sätzen, die für die Betrachter*innen wichtig sind: In erster Linie ist das der Begriff der »Fremden«. Während einzelne muslimische Befragte aufgrund ihres Vorwissens direkt eine Verknüpfung zum entsprechenden Hadith herstellen, folgern viele Befragte auch ohne das entsprechende theologische Vorwissen, dass mit der Gruppe der »Fremden« die Muslim*innen gemeint sein könnten.[23] Es wird vermutet, dass vornehmlich die Muslim*innen in überwiegend nicht-muslimischen Ländern gemeint sein könnten, die dort noch eher als »Fremde« wahrgenommen würden.[24] Mit dem Gefühl des Fremdseins kann sich aber auch eine nicht-muslimische Interviewpartnerin identifizieren:

> »[…] Okay, und man konnte sich auch in vielen Sequenzen hier irgendwie wiederfinden. Denn dass man vielleicht irgendwo fremd ist oder so, hat man sicher selber mal, irgendwie … also, kann man vielleicht nachempfinden.«[25]

Ein anderer Befragter hält in diesem Kontext fest, dass er bestimmte Zuschauer*innengruppen für besonders empfänglich für derartige Themen halte, denn die Identifikationswirkung spiele hier eine große Rolle:

> »Dass man die Person so sieht und wenn man dann sich in seiner … also seine eigene Situation vielleicht anguckt, wenn es gerade nicht so gut läuft, dass man sagt: Ja, das bin ja irgendwie ich auch und so. Das könnte ja ich sein, der sich irgendwie so durch den … durch den Alltag schlägt.«[26]

Die Zeile »wir beachten die Tyrannen nicht« wirft für viele Interviewpartner*innen Fragen auf. Manche verstehen sie so, als halte sie Muslim*innen quasi dazu an, zu rebellieren, da viele muslimisch geprägte Länder von Tyrannen beherrscht würden.[27] Der darin enthaltene Gewaltaspekt spielt für viele auch in Verbindung mit der als ambivalent wahrgenommenen Aussage »Wir sind Soldaten Allahs« eine wichtige Rolle. Es leuchtet manchen nicht ein, warum ein Gott eine Armee benötige,[28] andere kritisieren die Verknüpfung von Religion und Gott mit Krieg und Gewalt.[29] Demgegenüber sieht eine Befragte in der Darstellung des Mannes, der wild zeltet und in der Natur überlebt, eine ganz andere, positiv konnotierte Seite des

22 Vgl. I11: 462-475.
23 Vgl. P3B1/P3B2: 833-851, vgl. die Ausführungen zum theologischen Hintergrund des Hadith in Kapitel 3.4.1.
24 Vgl. P3B1/P3B2: 833-851 und I1B1: 373.
25 I12B1: 250.
26 I11: 465.
27 Vgl. I5B2: 1054.
28 Vgl. I5B2: 1056
29 Vgl. I12B1: 256.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Soldatentums; eine Verklärung, die vermutlich auch von den Videoproduzent*innen angestrebt wurde:

> »Ich finde auch das Wort ›Soldaten‹ in dem Kontext gar nicht so negativ wie sonst da so. […] Er ist quasi so ein einsamer Soldat, aber macht's auf eine ganz andere Art und Weise wie man sonst halt denkt. Er geht halt so seinen eigenen Weg und […] versucht halt sich selbst quasi so ein bisschen so zu finden […], ohne halt irgendwie mit Gewalt irgendwas durchsetzen zu wollen. Weil er vielleicht von seinem Großvater damals so geleitet worden ist, sein inneres Ich irgendwie erforscht, oder keine Ahnung. Und deswegen fand ich in dem Zusammenhang Soldat gar nicht soooo negativ und aggressiv, wie es sonst vielleicht immer rüberkommt.«[30]

Das Ende erzeugt bei den meisten Interviewpartner*innen Verwirrung. Einige überlegen, dass der abstürzende Mann vielleicht doch noch gerettet werden könnte[31] oder verstehen nicht, warum der Protagonist der Songzeilen, der jeden Tag gebetet und den Koran rezitiert habe und der mit dem Protagonisten der Bewegtbilder verknüpft wird, am Ende dennoch nicht gerettet wird.[32] Andere konzentrieren sich auf die Wiedergabe ihrer Gefühle bei der Betrachtung und beschreiben, dass die letzten Zeilen sie »emotional berührt« hätten (»Ich werde alleine sterben. Meine Taten und ich, einsam im Grab«) – ein solches Ende rege zum Nachdenken an.[33] Ein muslimischer Interviewpartner fühlt sich an die Lehren des Islam erinnert: »[…] dass man dann ein frommes Leben gelebt hat, ein gottgefälliges Leben, um dann die Belohnung […] nach dem Tod zu bekommen.«[34]

Zu betonen ist, dass nur zwei muslimische Interviewpartner explizit geäußert haben, dass das Naschid einen dschihadistischen Hintergrund besitze.[35] Sie betonen, dass die dahinterliegende Idee: »Wir sind Fremde, wir müssen kämpfen« vom IS dazu genutzt worden sei, Menschen zu manipulieren.[36] Menschen, die bereits »negativ gestimmt«[37] seien – sprich: Gefahr liefen, sich anti-westlichen dschihadistischen Gruppen anzuschließen und in einem vermeintlich »Heiligen Krieg« zu kämpfen –, könnten durch ein solches Video zusätzlich beeinflusst werden. Gerade der letzte Satz würde bekräftigen, dass alle anderen Taten nichts bringen würden, nur all jenes, das in Vorbereitung für den »heiligen Krieg, in Anführungszeichen, [getan werde, würde] positiv gelobt«.[38] Deshalb lehnt zumindest der eine von bei-

30 I12B2: 260.
31 Vgl. I2: 258-260.
32 Vgl. I1B1: 373.
33 I12B1:258.
34 I4B2: 276.
35 Vgl. P3B2: 856-862.
36 Vgl. P3B2:876-880.
37 I6: 389.
38 I6: 389-391.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den das Naschid-Video explizit und vehement ab.[39] Den nicht-muslimischen sowie den meisten muslimischen Befragten ist die Verwendung des Naschids durch dschihadistische Gruppen wahrscheinlich nicht bewusst.

Das Naschid stellt in seiner Konstruktion als Musikvideo – wie gesagt – eine Besonderheit dar. Obgleich es von den meisten Interviewpartner*innen positiv bewertet wird, findet eine stärkere Identifizierung mit den Inhalten nur bei jenen statt, die sich schon länger mit dem Islam beschäftigen und/oder möglicherweise Diskriminierungserfahrungen durchlebt haben beziehungsweise noch immer durchleben. Für andere Zuschauer*innen besitzt es kaum Potenzial, die angestrebte Wirkung zu erzeugen, was an den unterschiedlichen, zum Teil auch konträren Interpretationen deutlich geworden ist. Es gilt hierbei jedoch zu berücksichtigen, dass das Naschid durch seine zum Teil abstrakte Bildsprache selbst für Eingeweihte Rätsel aufwerfen kann. Die eingeblendeten Textstrophen bilden indes eher den leichter zu interpretierenden Teil. Doch es ist die Kombination der beiden Aspekte, die entscheidend für die ausufernden Interpretationen ist, die das Naschid evoziert.

Abbildung 6: v. l. n. r.: Ahmad Abul Baraa, Yasin al-Hanafi und Marcel Krass. © Arne L. Gellrich

39 Vgl. I6: 387.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4.2. Yasin al-Hanafi: Politischer Meinungskampf

4.2.1. Kritik an westlicher Überheblichkeit

H2: Erdoğan ist kein Diktator, die Türkei folglich keine Diktatur

Mit insgesamt 59 Codierungen stellt diese These (zusammen mit These H8) die am zweithäufigsten rezipierte These Hanafis dar. Der Großteil der Befragten griff die These in ihren Äußerungen auf – nur drei Personen erwähnten sie gar nicht. Insgesamt gibt es mehr negative Rückmeldungen (26) als positive (22), elf Äußerungen fallen neutral aus. Von vielen Befragten wird kritisch angemerkt, dass zu einer Demokratie nicht nur Wahlen, sondern eben auch der Schutz der Menschenrechte gehörten – wobei einige relativierend erläutern, dass es nicht nur in der Türkei »Demokratiedefizite«[40] gebe. Hanafi greift in seiner Darstellung vordergründig auf das Frame der wahrgenommenen Ungerechtigkeit zurück, indem er suggeriert, die negative Berichterstattung deutscher Medien über die Türkei und ihren Präsidenten Erdoğan sei sachlich nicht gerechtfertigt und diene der Abwertung der Türkei. Hiermit evoziert er auch intergruppenbezogene Ängste, da er den Eindruck erweckt, die von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft dominierten Medien werteten auch türkische beziehungsweise türkischstämmige Menschen ab. Seine Darstellung des Sachverhalts hingegen wertet seine Ingroup auf.

Einige Interviewpartner*innen widersprechen Hanafis These deutlich. Es wird Entrüstung darüber geäußert, dass Hanafi Erdoğan, der ein Autokrat sei, »[…] quasi als Heiligen darstellt«[41], obwohl doch in der Türkei »Leute zu Unrecht eingesperrt«[42] würden. Generell wird Hanafis Türkei-Darstellung beziehungsweise -Verteidigung als viel zu einseitig beschrieben. Die Pressefreiheit etwa sei eindeutig eingeschränkt.[43] Ein deutschstämmiger Interviewpartner merkt polemisch an, die von Hanafi postulierte Bewegungsfreiheit für alle Menschen in der Türkei entspreche nicht den Gegebenheiten, da sie etwa nicht für Kurd*innen gelte, »weil die ja sonst bombardiert werden.«[44] Auch wird betont, dass Hanafi allein durch den

40 I4B2: 130.

41 I1B1: 163.

42 I4B1: 125.

43 I5B2: 200. Eine Befragte sieht in den Repressalien gegen Journalist*innen zumindest ein »Anzeichen« oder »Merkmal« von Diktaturen (I2: 83).

44 I5B2: 300. Hier spielt der Interviewpartner auf die Militärinterventionen der Türkei gegen die kurdische PKK im Südosten des Landes vor allem in den Jahren 2015 und 2016 an, bei der die Türkei im Südosten des Landes nicht nur die Polizei, sondern auch das Militär einschließlich der Luftwaffe einsetzte, vgl. o. V.: Turkey air strikes. PKK targeted by air force jets, 11.08.2015, in: BBC, URL: https://www.bbc.com/news/world-europe-33859991 [eingesehen am 06.03.2020]. Laut der International Crisis Group kamen dabei mindestens 489 Zivilist*innen ums Leben, vgl. o. V.: Turkey's PKK Conflict. A Visual Explainer, in: International Crisis Group,

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vergleich Erdoğans mit dem ehemaligen libyschen Diktator Muammar al-Gaddafi nicht nachweisen könne, dass in der Türkei angesichts der vergleichsweise guten Sicherheitslage kein diktatorisches Regime herrsche, da es durchaus unterschiedliche Arten von Diktaturen gebe.[45]

Manche Befragten stimmen ihm hingegen zu, wenn er sagt, dass die Türkei keine Diktatur sei. Es wird angeführt, dass das Land nach wie vor demokratische Wahlen abhalte, aus denen Erdoğan als Sieger hervorgegangen sei. Auch das dortige Mehrparteiensystem spreche dagegen, das Land als nicht-demokratisch einzustufen. Zudem handele es sich auch deshalb nicht um eine Diktatur, da säkulares Recht gelte – offensichtlich sieht der muslimische Interviewpartner, der diese Meinung vorbrachte, die Anwendung islamischen Rechts als ein Merkmal eines diktatorischen Regimes. Als Beleg für seine These führt er die Tatsache an, dass Alkoholkonsum in der Türkei legal sei. Dass sich dies zeitnah ändere, sei unwahrscheinlich, da es für eine Einführung derartiger islamischer Normen bei Wahlen keine Mehrheit gebe.[46] Allgemein wird das Alltagsleben der Türk*innen von einigen Gesprächspartner*innen als generell frei von Einschränkungen dargestellt,[47] was für diese (wie für Hanafi) ein Indikator für die Abwesenheit von Diktatur zu sein scheint: »Die Leute leben glücklich.«[48] Auch Hanafis Einschätzung des deutschen Mediendiskurses wird von einigen bestätigt. Es wird – insbesondere von türkischstämmigen Gesprächspartner*innen – kritisiert, dass dieser bezüglich der Verhältnisse in der Türkei eher einer Beschimpfung eines anderen Staates gleichkäme[49] und Erdoğan als »Bösewicht für alles« dargestellt würde.[50] Zwar solle die Situation dort nicht schöngeredet werden, man müsse sie aber auch nicht »in Grund und Boden […] zerschmettern.«[51]

In Bezug auf diese These zeigt insbesondere Hanafis Einsatz des kommunikativen Frames wahrgenommener Ungerechtigkeit (hier in Bezug auf die Thematisie-

---

ohne Datum, URL: https://www.crisisgroup.org/content/turkeys-pkk-conflict-visual-explainer [eingesehen am 06.03.2020]. Die Behauptung, in der Türkei herrsche für Kurd*innen faktisch keine Bewegungsfreiheit, ist allerdings – ebenso wie die beschönigende Darstellung Hanafis – eine grobe Verzerrung der tatsächlichen Situation.

45 Vgl. I10: 97-99. Auch ein muslimischer Gesprächspartner erklärt, es sei »übermütig«, die Vorwürfe gegen die Türkei damit abzutun, dass es den Menschen in der Türkei gut gehe (I6: 161).

46 Vgl. I4B2: 71-73. In derselben Wortmeldung wird bemerkenswerter Weise postuliert, dass der säkulare Staat und die Diktatur konträre politische Modelle seien.

47 Vgl. Eine türkischstämmige Interviewpartnerin erklärt, sie habe bei Türkei-Aufenthalten nicht festgestellt, »dass das Leben dort irgendwie eingeschränkt ist, weil Erdoğan an der Macht ist […] das Leben da geht ganz normal weiter« (I5B1: 302-304).

48 P3B1: 381. Allerdings merkt dieser Interviewte an, selbst nicht in der Türkei gewesen zu sein. Vgl. zudem I7B1: 113 f. und 156; I7B2: 151; I8: 152.

49 Vgl. I4B1: 125.

50 I5B1: 248.

51 I7B1: 156.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rung der Türkei und Erdoğans durch deutsche Medien) Erfolg bei den Proband*innen. Die Aufwertung der eigenen Ingroup (allgemein die Gruppe der Türkischstämmigen, die allerdings von Hanafi und auch einigen der Befragten bisweilen mit der Gruppe der Muslim*innen gleichgesetzt wird) ist nur teilweise ergiebig. Seiner Argumentation, dass die Türkei keine Diktatur sei und Erdoğan kein Diktator, stimmen nur wenige Befragte voll zu – im Gegenteil. Viele widersprechen ihm in diesem Punkt entweder grundlegend oder kritisieren zumindest die Schärfe und Radikalität seiner Aussagen.

H8: Deutschland predigt Doppelmoral

Diese These wurde unter Hanafis Thesen ebenfalls 59 Mal rezipiert. Nur eine von 20 Personen ging auf diese These gar nicht ein. 37 Äußerungen sind positiv (vier davon stark positiv), 16 negativ und sechs neutral.

Die mit dieser These verknüpften Frames sind die Delegitimierung (deutscher) staatlicher Autoritäten und die Wahrnehmung von Ungerechtigkeit in Form unterschiedlicher Standards für Ansprüche und Behandlung von In- und Outgroup, also Muslim*innen (in der unscharf-ethnisierten Form, nach der Hanafi den Begriff definiert) und der nicht-muslimischen, deutschstämmigen Mehrheitsbevölkerung. Auch hier wird auf ein Zusammenrücken der Ingroup und stärkere Ingroup-Identifizierung hingewirkt, ein Verbundensein aufgrund der geteilten Benachteiligung.

Unter den Personen, die der These zustimmend gegenüberstanden, fanden sich häufig Bezüge zur medialen Berichterstattung über bestimmte Länder (speziell die Türkei und Erdoğan) und über Intergruppenbeziehungen und die Ingroup der Muslim*innen. So erklärt eine türkischstämmige, muslimische Befragte:

> »Also Überschrift, dann Bilddarstellung, die haben ja meistens so eine riesengroße Schlagzeile, viele dunkle Farben dann meistens auch. Und gerade, wenn es um Islam geht, sage ich jetzt mal, oder auch um Erdoğan. Also, es ist, ähm, ich wünsche mir mehr Neutralität.«[52]

Hanafi wirft Deutschland beziehungsweise der deutschen Gesellschaft und anderen westlichen Ländern vor, sich selbst und alle anderen mit zweierlei Maß zu messen, insbesondere wenn es um nicht-westliche und mehrheitlich muslimische Länder gehe. Damit framet er mediale Berichterstattung und politisches Handeln in Bezug zu beispielsweise der Türkei vor dem Hintergrund wahrgenommener Ungerechtigkeit, was von den Rezipient*innen, die seiner These zustimmen, regelmäßig aufgegriffen wird.

Die These fand hier insbesondere bei denjenigen Rezipient*innen Resonanz, mit deren Einstellungen zu Medien sie sich bereits deckte; das heißt, Hanafi über-

52 I7B1: 111 f.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zeugte unter den Proband*innen niemanden davon, dass Deutschland Doppelmoral predige. Zuschauer*innen jedoch, die diese Überzeugung bereits teilten und Frustration angesichts dieser empfundenen Ungerechtigkeit zeigten, fühlten sich durch Hanafis Formulierung emotional angesprochen. Dies galt ausschließlich für muslimische Befragte, beispielsweise:

> »[…] Also, wie er gesagt hat, [zum Beispiel wurde] Frankreich angegriffen und […] vielleicht siebzehn Menschen, äh, wurden getötet, aber in dieser Zeit vielleicht in Syrien an diesem Tag vielleicht einhundert, ja? Aber niemand will's hören, niemand äh, äh, darüber was erzählt oder so. Oder in Afrika und so. Niemand vielleicht erzählt über Baschar al-Assad und andere Präsidenten […] die die eigene Bevölkerung … Volk, ja, töten.«[53]

> »[…] nach den Wahlen jetzt neulich in der Türkei habe ich mal, ähm, auf einigen Seiten geguckt, als Beispiel mal zum Beispiel n-tv. Da habe ich geguckt, was für Artikel da äh gepostet wurden. Und das waren fünf oder sechs Artikel. Und in jedem Artikel standen Wörter wie ›Wahlbetrug‹, ähm … ›Wahlbetrug‹, ›Neuauszählung‹, also ein Wort, das auf jeden Fall auf diesen Betrug hinausläuft, ne, stand immer da drin. Oder ›Opposition klagt an‹ oder so, ne? In jedem einzelnen Artikel! Also es wird schon jedes Mal davon ausgegangen, dass da irgendwas nicht stimmt.«[54]

Die Unzufriedenheit der Befragten mit der Berichterstattung deutscher Medien begründete sich dabei einerseits in überproportional negativer Berichterstattung zu bestimmten Themenkomplexen, andererseits in minimaler oder gänzlich fehlender Berichterstattung zu anderen Themen, was für einen eindeutigen Bias des Relevanzsystems der Medien(-vertreter*innen) spreche.[55] Dieser starke Bezug zu prä-existenten Einstellungen zeigte sich auch daran, dass der These als solcher selbst dann zugestimmt wurde, wenn das konkret von Hanafi angeführte Beispiel abgelehnt wurde:

> »[…] Aber es gibt durchaus andere Fälle, wo der Westen, ähm … ja den, den Osten, oder auch ähm, ähm … ja, den Nahen Osten ähm … belangt für etwas, was dann umgekehrt selber stattfindet, bloß unter ähm verborgenen Türen. Also, dass das durchaus eine Doppelmoral des Westen gibt in vielen Fällen, ähm da würde ich ihm schon Recht geben, aber nicht in diesem expliziten Fall. Da würde ich das nochmal stark differenzieren, aber gut, ich kenne auch den Harich-Fall nicht, deswegen … .«[56]

53 P3B2: 370-372.

54 I4B1: 200.

55 Vgl. etwa I5B1: 376; I7B1: 111-119.

56 I1B1: 157.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Der Punkt, da stimm' ich ihm nicht zu. Aber ich finde es schön, dass er gezeigt hat: Es passiert eben nicht nur in diesem Land, nicht nur dieses Land ist immer böse, es passiert überall.«[57]

Die These wurde insbesondere dann unterstützt, wenn bereits vorhandene Wahrnehmungen von Ungerechtigkeit aktiviert wurden. Zugleich ist Hanafi mit seinen Doppelmoral-Äußerungen darum bemüht, die Illegitimität deutscher Autoritäten zu kommunizieren, insbesondere der etablierten Medien. Dies wird bereitwillig aufgegriffen, etwa von einer türkischstämmigen Befragten:

»[…] Aber ich sehe halt in den Medien wirklich nur, nur, ›uns geht's super‹ und, ähm, so … ›Russland ist scheiße, die Türkei ist scheiße‹.«[58]

Hanafis Fundamentalkritik an den Medien wird dabei häufiger aufgegriffen als seine Infragestellung der Politik, was darin begründet sein mag, dass Hanafi gerade am Ende des Videos seinen Fokus auf die Medienkritik legt und diese beschuldigt, der eigentliche Auslöser für Hassverbrechen gegen Muslim*innen zu sein. Möglicherweise sind Fälle, in denen Medien mit zweierlei Maß messen, für die Rezipient*innen im Alltag aber auch sichtbarer als Fälle, in denen politische Akteur*innen das tun.

Insoweit sich Rezipient*innen gegen die Doppelmoralvorwürfe an Deutschland verwehren, mahnen sie hauptsächlich zur stärkeren Differenzierung an; es gehe fehl, à la Hanafi stets zwischen »wir« und »ihr« zu unterscheiden. Oftmals sei es so, dass das Fehlverhalten einzelner deutscher Individuen – etwa in der Politik – von anderen Deutschen kritisiert werde, wie ein deutschstämmiger Befragter meint:

»Das, ähm, wir nich' die sind, die Waffen verkaufen und gleichzeitig wir sind die, die das anprangern jetz'. Also das ist genau das, was-was du auch gesagt hattest, dass er halt immer nur von ›ihr‹, ›ihr‹, ›ihr‹ spricht, aber wir sind nich' eine Person, die das machen und auf der anderen Seite halt das machen und so. Es gibt halt die Individuen und Journalisten und Politiker […]«[59]

Ebenso wie seine Darstellung Deutschlands sei auch Hanafis Darstellung der Türkei und ihrer politischen Realität zu stark vereinfacht, wie eine deutschstämmige Befragte erklärt:

»[…] Wir haben halt auch Freunde in der Türkei, und da ist schon dieser Kampf quasi zwischen Kurden und Türken, ist halt die ganze Zeit vorhanden. Und das so

57 I8: 118.

58 I5B1: 380.

59 I9B2: 134.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> komplett außer Acht zu lassen, ist halt auch […] so in eine Richtung nur gedacht […]. Es ist einfach zu sagen, wenn man da Familie hat, der geht's gut, so: was regen sich Leute auf? Aber das ist in Deutschland ja genauso. So, hier geht's auch Leuten super gut und anderen Leuten halt nicht. Und den Leuten, denen es nicht so gut geht, die wollen es halt ansprechen und was ändern.«[60]

Das vereinfachende Intergruppen-Framing, das Hanafi seinen Zuseher*innen anbietet, wurde von denjenigen, die seiner Doppelmoral-These ablehnend gegenüberstehen, nicht angenommen. Die Ablehnung wird vorwiegend von deutschstämmigen Befragten geäußert. Neutrale Äußerungen zu der These werden überwiegend durch mangelnde Sachkenntnis begründet; Es wird darauf verwiesen, dass Hanafi Sachverhalte als Fakten darstelle, deren Richtigkeit und Vollständigkeit zu beurteilen sich die Rezipient*innen nicht in der Lage sehen. Auch hierin zeigt sich eine Unwilligkeit, sich das übermäßig vereinfachende Framing Hanafis kritiklos zu eigen zu machen. Insoweit sich sein Framing jedoch auf eine ungerechte Behandlung der Gruppe der Muslim*innen durch ein von Doppelmoral geprägtes Deutschland, insbesondere durch die Medien, bezieht, wird es von der Mehrheit derer, die Hanafi in seiner These zustimmen, bereitwillig aufgegriffen.

H4: In der Türkei gibt es mehr Meinungsfreiheit als in Deutschland, besonders für Muslim*innen

Diese These wurde 46 Mal rezipiert und steht damit unter Hanafis Thesen an vierter Stelle. Insgesamt gab es etwas mehr negative Rückmeldungen (23) auf die These als positive (20). Allerdings sei erwähnt, dass keine*r der Interviewpartner*innen explizit der These zustimmt, dass in der Türkei mehr Meinungsfreiheit als in Deutschland herrsche. Vielmehr wird im Kontext dieser These von einigen Hanafis Darstellungsweise und Objektivität angezweifelt.[61] Bei den als positiv codierten Wortmeldungen wird erklärt, dass Muslim*innen in der Türkei eher auf Akzeptanz ihrer Meinung stießen als in Deutschland, da sie dort die Mehrheit der Bevölkerung stellten. Auch gebe es in der Türkei im Alltag keine nennenswerten Einschränkungen der Meinungsfreiheit, oder aber das Ausmaß der Einschränkungen sei ähnlich wie in Deutschland und anderen Staaten. So vermutet eine deutschstämmige, nicht-muslimische Interviewpartnerin, man werde als Muslim*in »höchstwahrscheinlich viel netter beurteilt«, wenn »ein Land generell muslimisch ist.«[62] Eine türkischstämmige muslimische Frau bestätigt diese Annahme und stimmt damit

60 I12B2: 143.

61 So suggeriere er bspw. durch seine an einen Nachrichtensprecher angelehnte Präsentationsweise zwar, eine wissenschaftlich fundierte Sicht auf die Meinungsfreiheit in der Türkei zu geben, doch sei dessen Darstellung tatsächlich sehr »subjektiv« (I5B1: 172).

62 I3: 118.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hanafi bedingt zu: In der Türkei sei eine religiöse, nach außen sichtbare muslimische Lebensführung unbeschwert möglich, denn dort »juckt [es] halt einfach niemanden.«[63] In Deutschland hingegen sei Religion ein generell kontroverses Thema, bei dem sich nicht nur Anhänger*innen des Islam, sondern Gläubige verschiedener Konfessionen stets rechtfertigen müssten (siehe dazu Kapitel 4.6.1).[64]

Sie greift damit die auch von Hanafi angedeutete wahrgenommene Distanz zu den deutschstämmigen, nicht-muslimischen Mitmenschen auf – das Gefühl der Losgelöstheit von der Mehrheitsgesellschaft. Allerdings trägt sie den von Hanafi konstruierten Gegensatz zwischen Mehrheitsgesellschaft und türkischstämmigen Muslim*innen gerade nicht mit, da sie betont, dass nicht nur ihre Ingroup von Ausgrenzung betroffen sei. Eine deutschstämmige, nicht-muslimische Frau kritisiert jedoch, dass Hanafi die Empörung, der Muslim*innen ihm zufolge in Deutschland ausgesetzt seien, mit staatlichen Repressalien verwechsle.[65]

Eine andere türkischstämmige muslimische Frau gehört zu jenen, die Hanafi dahingehend zustimmen, dass die Meinungsfreiheit in der Türkei nicht stärker eingeschränkt werde als in Deutschland.[66] In Deutschland würden derartige Dinge aber wohl »eher leise« geschehen, sodass es die Öffentlichkeit nicht mitbekomme, während derartige Geschehnisse in der Türkei wegen der dortigen Mentalität »in den Medien sofort laut« verbreitet und so allgemein bekannt würden.[67] Sie spielt damit auf das auch von Hanafi angedeutete Gefühl der wahrgenommenen Ungerechtigkeit an, dass man in Deutschland zwar schnell dazu bereit sei, türkische Politik und Medien in Hinblick auf Meinungsfreiheit zu verurteilen, eigene Schwächen aber übersehe. Gleichzeitig betreibt sie ergänzend zu Hanafi eine Aufwertung ihrer Ingroup, indem sie konstatiert, dass in Deutschland derartige Aufklärung im Geheimen ablaufe. In Bezug auf Erdoğan erklärt sie, es stimme nicht, dass »Menschen in der Türkei keine freie Meinung haben«, zumindest im Alltag würden die Menschen ihre politischen Ansichten gegenüber Bekannten bedenkenlos äußern.[68] Auf »politischer Ebene«, auf der sie vor allem für Politiker*innen und Journalist*innen Einschränkungen sieht, sei dies aber anders, daher habe Erdoğan durchaus

63 I5B1: 280.

64 Vgl. ebd.

65 Vgl. I3: 122-124.

66 Hanafi habe »direkt richtig Beispiele gezeigt, wo in Deutschland ähnliche Dinge passieren, also gerade im Hinblick auf diese Journalisten« (I8: 114). Auch ein türkischstämmiger Mann verweist darauf, dass auch in anderen Ländern gegen Journalist*innen vorgegangen werde, ohne jedoch den Zustand der Meinungsfreiheit in der Türkei zu verteidigen (vgl. I4B2: 163).

67 I8: 114.

68 Vgl. I8: 156. Auch ein muslimischer Mann betont, dass es in der Türkei weitgehende Meinungsfreiheit gebe – »die Menschen können auch über Erdoğan alles ja sagen, was sie wollen« (P3B2: 407).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»diktatorische Züge«. Für die Repressalien gegen diese Gruppen findet sie allerdings verharmlosende Worte: Es sei so, »dass Erdoğan die, die anders denken, […] gerne mal so bisschen zur Seite schiebt und ein bisschen versteckt. Oder so in dem Fall verhaftet […]«[69] Dass Hanafi teilweise unwahre Aussagen trifft (wie etwa die Behauptung, Daniel Harrich sei verhaftet worden) und teilweise auf unseriöse, rechtsradikale Nachrichtenportale zugreift, scheint sie wie die meisten Befragten nicht zu bemerken.

Unter den Äußerungen zu Hanafis These, in der Türkei gelte mehr Meinungsfreiheit als in Deutschland, die als negativ codiert wurden, finden sich nur zwei deutschstämmiger Nicht-Muslime. Sie weisen Hanafis Aussage im Lichte der »im internationalen Vergleich« (siehe Kapitel 3, Fußnote 129) in Deutschland umfassenden Meinungsfreiheit explizit als »absurd«[70] zurück. Es sei unwahrscheinlich, dass Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen »so frei in der Türkei sind wie in Deutschland«.[71] Ein anderer Befragter erwähnt, dass er die Meinungsfreiheit in der Türkei als eingeschränkt erachte, »weil man nicht so einen freien Zugriff hat auf alle Medien.«[72]

Weiter wird kritisiert, dass Hanafi seine These vor allem auf Einzelfälle stütze. Zudem ließen die Einschränkungen der Meinungsfreiheit in der Türkei sich nicht mit dem Verweis auf Verletzungen des Grundrechts in Deutschland rechtfertigen oder negieren.[73] Ein deutschstämmiger, nicht-muslimischer Mann meint, die Tatsache, dass in der Türkei Journalist*innen »weggesperrt« würden, die lediglich »die Wahrheit« berichten wollten, belege, dass die Türkei keine Pressefreiheit gewähre und eine Diktatur sei.[74] Die »Türken« könnten zwar frei rausgehen, wie Hanafi meine, aber sie könnten eben »nicht sagen, was sie wollen.«[75] An anderer Stelle wird zwar bemerkt, dass journalistische Freiheiten überall auf der Welt auch Grenzen hätten. Es müsse aber immer hinterfragt werden, ob die jeweiligen Einschränkungen gerechtfertigt seien.[76] Hanafis Forderungen nach diesen grenze an ein Ablehnen der Pressefreiheit.[77]

---

69 Ebd. Auch eine deutschstämmige, nicht-muslimische Frau benennt zwar die Verstöße gegen die Meinungsfreiheit in der Türkei, sagt aber auch, dass sei »bestimmt überall so« und erklärt in beschönigenden Worten, Journalist*innen würden in der Türkei »einen Tick zu schnell weggesperrt« (I12B2: 162).

70 I9B2: 104.

71 I5B2: 240.

72 I1B1: 169.

73 I2: 56-60. Eine türkischstämmige, muslimische Interviewpartnerin äußert sich ähnlich. Verhaftungen von Journalist*innen seien in beiden Ländern abzulehnen (I8: 116).

74 Vgl. I5B2: 200.

75 I5B2: 298.

76 I3: 126.

77 Vgl. I12B2: 173.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Auch wenn diese These mehr Ablehnung als Zustimmung hervorruft, zeigt die Tatsache, dass die meisten zustimmenden Stellungnahmen von muslimischen, türkischstämmigen Interviewpartner*innen kommen (14 von 23), dass viele in dieser Gruppe das Gefühl haben, die deutschen Medien übertreiben bei ihrer Berichterstattung über Einschränkungen der Meinungsfreiheit in der Türkei, da sie selbst bei Aufenthalten in der Türkei einen anderen Eindruck gewinnen. Gleichzeitig glauben viele Interviewpartner*innen aus dieser Gruppe, Verstöße gegen die Meinungsfreiheit in Deutschland und anderen Ländern würden zu stark ausgeblendet. Hanafis Betonung der wahrgenommenen Ungerechtigkeit, was die Berichterstattung oder den persönlichen Eindruck von Meinungsfreiheit in Deutschland gegenüber der Türkei angeht, verfängt also insbesondere bei seiner eigenen Ingroup, an die das Video auch vordergründig gerichtet ist. Interessanterweise gehen die Proband*innen in Bezug auf diese These noch nicht auf Hanafis Delegitimierung der medialen und staatlichen Akteur*innen ein, obwohl er hier bereits argumentiert, dass diese die Meinungsfreiheit bewusst einschränken würden und bestimmte Bevölkerungsgruppen gezielt diskriminierten.

H3: Der Westen hat Diktatoren wie al-Gaddafi eingesetzt

Mit insgesamt nur zwei Erwähnungen steht diese These in Bezug auf die Rezeptionshäufigkeit an vorletzter Stelle. Je eine Person positioniert sich eher zustimmend – zumindest sei erwiesen, dass die Vereinten Nationen und die USA historisch starken Einfluss auf die Machthaber des Nahen Ostens genommen hätten – beziehungsweise eher ablehnend – beim Beispiel Libyens unter Gaddafi handle es sich gar nicht um eine Diktatur (womit der Interviewpartner implizit suggeriert, dass Gaddafi auch nicht vom Ausland eingesetzt worden sein könne). Was sich insgesamt daraus schlussfolgern lässt, ist, dass außenpolitikbezogene Verschwörungstheorien bei den hier Befragten auf wenig Interesse stoßen. Scheinbar hat sich über diese sehr konkreten Themen im Vorfeld noch niemand Gedanken gemacht, weshalb die These von Hanafi hier auf wenig fruchtbaren Boden fällt.

Daran ändert auch der Umstand nichts, dass die Präsentation der These so angelegt ist, dass sie zwei an sich wirkmächtige Frames bedient: Zentral ist die Delegitimierung staatlicher Autoritäten. Der Vorwurf an westliche Regierungen und implizit auch die deutsche Politik, in anderen Ländern Diktaturen eingesetzt zu haben, spricht diesen sich häufig auf die Demokratie berufenden Regierungen ab, demokratiefördernd zu wirken. Ihnen wird im Gegenteil antidemokratisches Verhalten vorgeworfen. Doch auch die Salienz der Trennung zwischen Ingroup und Outgroup sollte durch die Präsentation massiv verstärkt werden (Hanafi: »Die Diktatoren, die *ihr* [Hervorhebung im Original] eingesetzt habt«). Die verwendeten Frames wurden in den Interviews jedoch nicht aufgegriffen, sodass Hanafis Intention hier ins Leere lief. Dem gegenüber fanden seine vageren Thesen mehr Anklang,

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die sich gerade aufgrund ihrer Vagheit weit besser auf die eigene Lebensrealität der Befragten beziehen lassen.

4.2.2. Medien

H1: Die Medien manipulieren gezielt ihre Konsument*innen

Diese These wurde 75 Mal und damit unter Hanafis Thesen mit Abstand am häufigsten rezipiert. Es zeigt sich, dass die These mehr Zustimmung (39) als Ablehnung (30) hervorrief. Das häufige Aufgreifen der These kann vermutlich auch damit begründet werden, dass sich sein Vorwurf der gezielten Manipulation der Konsument*innen durch die Medien durch das gesamte Video zieht und nicht abschnittsweise eingeführt und abgehandelt wird, wie die anderen Thesen. Insgesamt wurde von vielen Interviewpartner*innen die Unausgewogenheit und die gezielte Lenkung bestimmter Debatten durch die Medien beklagt, aber auch über Skepsis gegenüber dem Wahrheitsgehalt und der Objektivität mancher Medienvertreter*innen an sich gesprochen. Fünf Befragte äußern klar ihre Zustimmung zu diesem Vorwurf.[78] Für diese Zustimmung werden von einigen Interviewten noch ohne großes Zögern zusätzliche Beispiele angeführt, was dafür spricht, dass es sich um eine schon vor dem Interview bestehende Meinung handelt und nicht auf Hanafis Überzeugungsversuche in diesem Video zurückzuführen ist. Neben der im Zuge der bereits analysierten Thesen schon genannten Kritik am von den Medien negativ gezeichneten Türkeibild[79] wird ihnen explizit Verharmlosung sowie Übertreibung,[80] oder auch gezielte Manipulation und falsche Berichterstattung vorgeworfen:

> »[…] Also die lügen auch viel, die Medien. Die fantasieren auch viel, ja, was es wirklich überhaupt nicht gegeben hat, ja? Oder zum Beispiel bei … die machen auch Kriegsbilder. Keine Ahnung, die nehmen, was in Afghanistan [vor] Jahrzehnten, was passiert ist, nehmen die … machen die ins Fernsehen rein und sagen: Ja, das ist in Syrien jetzt, aktuelle Lage, bla, bla, bla und so.«[81]

Derselbe Interviewte ist der Meinung, dass die Medien zur Korrumpierung junger Menschen beitragen – viele seien nur deswegen »am Kiffen« und Mädchen »überall geschminkt.«[82] Auch absichtsvolle mediale Stimmungsmache in Form von ausschließlich negativer Berichterstattung über den Automobilhersteller Tesla

78 Vgl. bspw. P3B2: 374-378; I4B1: 202 sowie I4B2: 71 und 134.

79 Vgl. bspw. I4B1: 200.

80 Vgl. I9B2: 155. Er argumentiert etwa, dass die BILD-Zeitung während der sog. »Flüchtlingskrise« bewusst dafür gesorgt habe, dass sich die Stimmung in Deutschland aufheize.

81 P3B1: 314. Den Vorwurf der gänzlich falschen Berichterstattung bringt auch I9B2: 155. I1B2: 138 spricht davon, dass Meldungen von Medienvertreter*innen »vorgefiltert« würden.

82 P3B1: 612. Wie genau die Medien zum moralischen Verfall beigetragen hätten, erklärt der Interviewpartner indes nicht.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wird von einem Befragten als Beispiel genannt.[83] Manche Informationen würden der Bevölkerung zudem bewusst vorenthalten.[84] Jene, die der falschen Darstellung Hanafis Glauben schenken, dass Daniel Harrich für seine Recherchen inhaftiert wurde, gehen auch mit seiner Argumentation d'accord, dass es von großer Wichtigkeit sei, dass das Thema »in den Medien auftaucht« – der deutsche Staat habe »kein Recht, das zu verschweigen.«[85] Zumindest eine Befragte vertritt mit dieser Kritik allerdings die leicht abweichende These, dass es nicht die Medien selbst sind, die etwas verschleiern, sondern der Staat.

In anderen Wortmeldungen wird diese Argumentation Hanafis skeptischer betrachtet, auch wenn der Vorwurf, durch Medien finde Manipulation statt, nicht explizit zurückgewiesen wird. Zum Video selbst wird von mehreren Interviewten geäußert, dass Hanafi zwar den Medien Manipulationen vorwerfe, er aber selbst manipulativ arbeite.[86] Das ständige Einblenden von Inhalten anderer Sendungen kenne man auch aus Sendungen wie der ZDF-Satiresendung »heute-show«, erlaube den Zuschauer*innen aber keine Einordnung, da sie die Hintergründe nicht kennen würden.[87] Davon abgesehen wird vor allem die Pauschalkritik Hanafis an den Medien kritisiert.[88] Es wird einerseits betont, dass es durchaus einige Medienformate gebe, die vertrauenswürdig seien[89] und andererseits hervorgehoben, dass es angesichts der Medienvielfalt in Deutschland nie nur eine Meinung gebe, die medial vertreten werde.[90] Die gesamtgesellschaftliche Medienkompetenz hingegen wird ambivalent eingeschätzt. Ein Befragter vertraut auf die Aufgeklärtheit der Bevölkerung: Er glaubt, Hanafi irre, wenn er davon ausgehe, dass Menschen sich nicht selbst »[…] ihre Meinung darüber [über einen Sachverhalt] bilden oder sowas, sondern Medien sagen irgendwas und Menschen glauben das, so wie es in den Medien gesagt wird«.[91] Ein anderer Proband ist nicht ganz so optimistisch: Viele Menschen glaubten lediglich, »sie könnten mit Medien umgehen« und sich unabhängig eine eigene Meinung bilden. Das sei aber schwierig, denn »unterbewusst passiert sehr viel, was die Mehrheit der Menschen so gar nicht wahrnimmt, weil man sich einfach damit … nicht beschäftigt.«[92]

---

83 Vgl. I4B1: 202.

84 Vgl. I7B2: 151: »Es gibt ja immer mal Sachen, die sag ich mal, die in einem bestimmten Kreis nur, sag ich mal, veröffentlicht sind und vieles, was gar nicht an die Medien kommt.«

85 I2: 89-93.

86 Vgl. I6: 399; I7B2: 97.

87 Vgl. I1B1: 134; I1B2: 183.

88 Vgl. I9B2: 155; I12B1: 174.

89 Vgl. I12B1: 170 oder I10: 91.

90 Vgl. I12B1: 170.

91 I10: 120.

92 I4B1: 197.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Den Proband*innen, die Hanafis Meinung zustimmen, dass verschiedene Medienakteur*innen ein zu großes Maß an Macht und Einfluss besitzen, liegt die Zustimmung zu seinem weiterführenden Argument, dass die Medien Hass auf Muslim*innen beziehungsweise Menschen mit Migrationshintergrund schüren, näher. Der von ihm bediente Frame der wahrgenommenen ungerechten Behandlung der gesamten Bevölkerung durch die Medien wird um die Dimension der Ingroup-Outgroup-Differenzierung erweitert, wenn er hervorhebt, dass es insbesondere die Muslim*innen seien, die unter negativer Berichterstattung leiden. Hier macht er sich insbesondere bereits bestehende intergruppenbezogene Ängste und die Wahrnehmung symbolischer sowie realer Bedrohungen seiner Ingroup (der türkischstämmigen Muslim*innen) durch staatliche Akteur*innen oder die Mehrheitsgesellschaft an sich zunutze. Sein Betonen dieser Missstände ist gerade für manche der nicht-deutschstämmigen und/oder muslimischen Befragten anschlussfähig, die eine zunehmende Distanzierung von ihren nicht-muslimischen, deutschstämmigen Mitmenschen beschreiben. Auch passe es zu ihrem mal mehr, mal weniger auftretenden Gefühl, von der deutschen Gesellschaft losgelöst zu sein, welche sie (vielleicht gar absichtlich) missverstehe und scheinbar keinen Raum für eine muslimische Lebensweise gewähre.

Hanafis These wird bisweilen nicht nur unterstützt, sondern weitergeführt und argumentativ angereichert. Innerhalb der Gruppe der Befragten, die jene im vorangegangen Absatz beschriebenen Gefühle schildern, finden sich manche, die nicht nur das gesellschaftliche Unverständnis, sondern wie Hanafi explizit die Medien verantwortlich dafür machen, dass deutschstämmige Nicht-Muslim*innen angesichts des ständigen Fokus auf islamisierte Gewalttaten Hass auf Muslim*innen entwickelten.[93] Durch die stereotype Darstellungsweise trügen die Medien(-vertreter*innen) mit dazu bei, dass sich die Bevölkerung heute unter einem Terroristen einen »typischen Afghane[n]« vorstelle.[94] Dieses Argument wird mit den Beispielen der überproportionalen Berichterstattung zu islamisiertem Terrorismus, zur von (muslimischen oder vermeintlich muslimischen) Männern ausgeübten sexualisierten Gewalt in der Kölner Silvesternacht 2015/16 oder zu gewalttätigen Geflüchteten weiter ausgeführt. Das habe dazu geführt, dass mit dem Islam inzwischen nur Negatives assoziiert werde.[95] Eine Interviewte geht so weit zu sagen, dass der Hass, der bestimmten Menschen(-gruppen) entgegenschlage, ohne die Medien nicht existieren könne.[96] Auch wenn fast alle Gesprächspartner*innen die

93 Vgl. P3B1: 268-270.

94 I4B2: 196.

95 Vgl. I1B1: 136 (eine Meinung, die auch eine deutschstämmige, nicht-muslimische Befragte teilt: I2: 99).

96 Vgl. I5B1: 388.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gewährleistung der Grundrechte auf Religions- und Meinungsfreiheit in Deutschland nicht in Frage stellen, haben viele angesichts der vorherrschenden negativen Berichterstattung über Muslim*innen den Eindruck, dass deren Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft vor allem in den letzten Jahren zunehmend in Frage gestellt werde.[97]

Jedoch weisen auch hier die meisten Befragten auf die Notwendigkeit zu differenzieren hin. Es seien bestimmte Medien, die Ressentiments schürten – als Beispiel wird die Tageszeitung »Bild« oder das Magazin »Focus« angeführt, die in reißerischen Überschriften Stimmung gegen »Ausländer« oder »Flüchtlinge« schürten, obwohl der Artikelinhalt die Zuspitzung gar nicht nahelege.[98] Ein türkischstämmiger, muslimischer Mann, der sich zwar selbst über die Türkei-Berichterstattung der Medien ärgert, ergänzt kritisch, dass seine Ingroup sich nicht stets als »Opfer« sehen und »den Aluhut aufsetzen«[99] solle. Die Vorstellung, die auch von Hanafi perpetuiert wird, türkischstämmige Menschen oder Muslim*innen seien einer Verschwörung ausgesetzt, wird von vielen zurückgewiesen. Selbst jene, die Hanafi zustimmend den Medien ein (teils durchaus umfassendes) Manipulationspotenzial zusprechen, gehen nicht den zusätzlichen Schritt und äußern die Vermutung einer klar zielgeleiteten Absicht oder dedizierten Schuldigkeit bestimmter Strippenzieher*innen. Gewalttaten (ob physisch oder psychisch) könnten aus verschiedensten Gründen erfolgen. Es müsse nicht unbedingt Folge des medial schlechten Islambildes sein, sondern könne seine Ursache auch in negativen, individuellen Erfahrungen haben.[100] Eine deutschstämmige, nichtmuslimische Frau stellt sich entschieden gegen Hanafis Feindbild der wirkmächtigen Medien, da sie überzeugt ist, dass es selbst bei einer durchgehend positiven Berichterstattung über Geflüchtete etwa immer noch zu Anschlägen auf deren Unterkünfte kommen würde.[101]

Insbesondere bei der Frage der Prioritätensetzung der Medien (Welche Ereignisse sind in welchem Umfang berichtenswert?) zeigt sich sehr stark, dass Hanafis polemisch vorgetragene Klage eines ungerechten Umgangs der Medien mit Muslim*innen und Menschen mit Migrationshintergrund gerade bei den muslimischen und türkischstämmigen Interviewpartner*innen einen Nerv trifft. Selbst Befragte, die nicht explizit der Vorwurf der Manipulation erheben, verweisen auf Filterung und Selektion durch die Medien. Die Öffentlichkeit erhalte so einen verzerrten Blick auf Gesellschaft und die Welt, in der Folge würden gesellschaftliche Konflikte geschürt. Zudem wird kritisiert, dass die Medien den Eindruck erweckten, dass

97 Vgl. bspw. I5B1: 254; I7B1: 106 und 111 f.; I8: 279-289

98 Vgl. I9B2: 155; I7B1: 109-112.

99 I4B1: 203.

100 Vgl. I7B2: 107.

101 Vgl. I2: 102.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

das Leid von Menschen in islamisch geprägten Ländern weniger beklagenswert sei als das von Europäer*innen. Als Beispiel wird der Anschlag auf das französische Satiremagazin »Charlie Hebdo« genannt, dass übermäßig viel Aufmerksamkeit erfahren und somit mehr Mitgefühl erzeugt habe als die gegenwärtige katastrophale Lage in Syrien, wo der dortige Präsident die eigene Bevölkerung töte.[102] Ein weiteres Beispiel für eine falsche Prioritätensetzung sei die tagelange mediale Thematisierung des Fotos, das die beiden damaligen deutschen Fußball-Nationalspieler Mesut Özil und İlkay Gündoğan mit Recep Tayyip Erdoğan aufnahmen – dies sei angesichts der Tatsache, dass es nur eine einzelne Aufnahme gewesen sei, unangemessen gewesen.[103]

Die Reaktionen unserer Interviewpartner*innen auf die These Hanafis zeigen deutlich, dass insbesondere türkischstämmige, muslimische Rezipient*innen den Eindruck haben, dass die Medien ein Zerrbild ihrer Ingroup und der Heimat ihrer Vorfahren – der Türkei – zeichnen. Teilweise sehen sie auch den Vorwurf der Manipulation explizit als berechtigt an, wobei die meisten darunter nicht die Verbreitung von Falschmeldungen verstehen dürften, sondern eine in ihren Augen unausgewogene Berichterstattung. Auch unter nicht-muslimischen, deutschstämmigen Rezipient*innen ist die Skepsis gegenüber den Medien sehr ausgeprägt. Hanafis umfassende Medienschelte ist aber fast allen Befragten zu pauschal. Die Ergebnisse zeigen jedoch, dass deutsche Medien gerade bei türkischstämmigen Muslim*innen an einem Vertrauensdefizit leiden. Interessanterweise ist es nicht bei allen Befragten eindeutig, ob sie die Medien nun als (mehr oder weniger bedrohlichen) eigentlichen Übeltäter sehen oder lediglich als ein Instrument des Staates, der mit ihrer Hilfe die Stimmung im Land zu steuern versucht.

H9: Mediengewalt ist schlimmer als Waffengewalt

Diese These wurde von den Rezipient*innen insgesamt 45 Mal aufgegriffen und steht damit an fünfter Stelle. In dem gezeigten Clip wurde die These mit der Aussage verbunden, dass Menschen nicht durch den Einsatz von Waffen oder Terroranschläge sterben würden, sondern wegen des Wirkens der Medien. Häufig wird sie zusammen mit der vorangegangenen These bezüglich potenziell gezielter Medienmanipulation angesprochen. Die These stieß auf mehr Ablehnung (24 Codierungen als negativ, 9 davon »stark negativ«) als Zustimmung (19 Codierungen, 6 davon »stark positiv«), daneben gab es zwei neutrale Positionierungen. Wie schon bei H4 liegt auch hier bei den meisten positiven Codierungen indes keine explizite Zustimmung zur These vor. Somit stößt die These insgesamt auf große Skepsis.

Auffällig ist, dass nur Mitglieder der Gruppe jener, die von negativer Medienberichterstattung besonders betroffen sind (nicht-deutschstämmige Muslim*innen)

102 Vgl. P3B1: 314 sowie P3B2: 368-372.

103 Vgl. I4B2: 204-206.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der These zustimmen. Die Medien werden von ihnen als »die größte Waffe«[104] mit »unglaubliche[r] Macht«[105] bezeichnet, Hanafi habe recht mit seiner Vermutung, dass der Mord an Marwa El-Sherbini das »Resultat« des medialen Islamdiskurses sei.[106] Sie trügen etwa dazu bei, dass selbst Menschen ohne lebensweltliche Kontakte zu Geflüchteten ein negatives Bild von dieser Bevölkerungsgruppe entwickeln. Die von Hanafi erzeugten realen Bedrohungsszenarien erweisen sich bei ihnen als sehr effektiv.

Andere geben Hanafi nur teilweise Recht (siehe auch Ausführungen zu H1). »Mediengewalt« wird zwar genau wie bei Hanafi als Problem angesehen, der Hass, der damit erzeugt werden kann, diene aber nur als Auslöser für die letztlich tatsächlich tödliche Waffengewalt.[107] Auch hier wird von den Befragten schärfer differenziert als von Hanafi: So wird nicht, wie in dessen Argumentation, die Medienlandschaft als Ganzes verurteilt, sondern etwa zwischen »Propaganda im Internet«, die als mitverantwortlich für Hassverbrechen gesehen wird, und den »normale[n] Medien« wie etwa dem ZDF unterschieden, die einen solchen Effekt eher selten hervorrufen würden.[108]

Viele Interviewpartner*innen hingegen weisen den Vorwurf, die Medien seien verantwortlich für Gewalttaten, gänzlich als »krass« zurück; auch die Aussage, Menschen stürben wegen der Tätigkeit von Medien und nicht aufgrund von Anschlägen, ergebe »überhaupt keinen Sinn.«[109] An konkreten Verbrechen trügen nicht die Medien die Schuld, sondern die eigentlichen Täter*innen.[110] Der Anschlag des norwegischen Terroristen Anders Bering Breivik, den Hanafi im Video anführt, sei nicht durch Medienkonsum zu erklären, schon gar nicht könnte er den öffentlich-rechtlichen Medien in Deutschland zur Last gelegt werden.[111] Eine Gesprächspartnerin sieht das Problem sogar vielmehr darin, dass sich die Medien scheuen würden, den Islam zu kritisieren.[112]

Da die Zustimmungen zu Hanafis These überwiegend von muslimischen Rezipient*innen getätigt wurden (14 von 18 Aussagen), während die negativen Aussagen überwiegend von Nicht-Muslim*innen kommen, lässt sich hier die Schlussfolgerung ziehen, dass viele unserer muslimischen Rezipient*innen den Mediendiskurs (mit-)verantwortlich für islamfeindliche Gewalt machen. Auch wenn sie

104 P3B1: 268.
105 I8: 228-230.
106 P3B2: 289.
107 Vgl. I4B2: 208 bzw. I5B1: 388.
108 I3: 98-106.
109 I11: 195-199. Ähnlich I4B2: 192 und I12B2: 169.
110 Vgl. I2: 102. Ähnlich I12B1: 101 und 170 f.
111 Vgl. I9B2: 155.
112 Vgl. I3: 96: »[…] man versucht eher eben nicht islamkritisch zu sein […].«

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sich Hanafis These fast nie explizit zu Eigen machen, scheinen die von Hanafi erzeugten Ängste vor einer durch Medien zu Ablehnung oder gar Hass angestachelten nicht-muslimischen deutschstämmigen Outgroup unter ihnen zwar nicht in der von ihm formulierten Schärfe Unterstützung zu finden. Eine wahrgenommene Distanz zur sie ausgrenzenden Mehrheitsgesellschaft ist bei vielen nicht-deutschstämmigen und/oder muslimischen Befragten jedoch durchaus festzustellen. Allerdings wird gruppenübergreifend bezweifelt, dass die Medienberichterstattung allein und unmittelbar ausschlaggebend für das Verhalten von Menschen sein könne. Diese Skepsis tritt in Bezug auf die These im folgenden Kapitel (H7: Journalist*innen müssen Grenzen gesetzt werden) noch stärker zutage.

H7: Journalist*innen müssen Grenzen gesetzt werden

Mit 36 Erwähnungen steht diese These Hanafis an sechster Stelle. Auch hierauf reagierten die Rezipient*innen überwiegend negativ (24 Codierungen, davon acht »stark negativ«), zwölf Reaktionen sind positiv (drei davon »stark positiv«).

In fünf der zwölf positiv codierten Passagen bestätigen die Interviewten, dass sich auch Journalist*innen an die Gesetze des Landes halten müssten, auch wenn einige Interviewpartner*innen einräumen, dass sich Journalist*innen hinsichtlich ihrer Tätigkeit häufig in einer Grauzone bewegten, da sie wichtige Aufklärungsarbeit leisteten, die den Interessen staatlicher Behörden zuwiderlaufen könne.[113] Tatsächliche spezifische Beschränkungen von Journalist*innen werden bei diesen Äußerungen allerdings nicht befürwortet; im Hinblick auf das 2016 veröffentlichte Schmähgedicht des deutschen Satirikers Jan Böhmermann gegen Recep Tayyip Erdoğan wird von einem türkischstämmigen muslimischen Befragten jedoch zweifelnd die Frage aufgeworfen, ob Journalist*innen wirklich »alles« dürfen sollten.[114]

Schnell findet auch die Diskussion um diese These zu Hanafis Kernthema der realistischen Bedrohung der Muslim*innen durch negative Presse zurück, die er als Folge des postulierten Intergruppenkonfliktes identifiziert. Auch nicht-muslimische Befragte schließen sich dieser Befürchtung an, indem sie kritisieren, dass sich Medienberichterstattung gegen »bestimmte Personen«[115] beziehungsweise Gruppen wie etwa Muslim*innen teilweise darin manifestiere, dass man förmlich »auf ein Thema einhacken« würde. Hier wird Hanafis Wortwahl bedingt aufgegriffen, denn als Ursache wird ein »zu große[r] Einfluss« der »Medienpsychologie« benannt.[116] An dieser Stelle wird auch die Kritik der »Selbstherrlichkeit« deutscher Medien bei der Berichterstattung über Demokratiedefizite in der Türkei erneut

113 Vgl. I6: 170; I8: 171; I9B2: 121; I12B2: 161 f..

114 I4B1: 144.

115 I12B1: 174.

116 I12B2: 103. Hanafi bezeichnet mit dem Begriff die psychische Beeinflussung und Manipulation von Rezipient*innen durch die Medien.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

aufgegriffen (siehe dazu auch die Ausführungen zu H8 in Kapitel 4.2.1). Zwar würden die dortigen Zustände zurecht kritisiert, dabei aber davon ausgegangen, dass man allein in Deutschland wisse, wie die Demokratie zu funktionieren habe.[117] Die weitestgehende Befürwortung für Beschränkungen der Medien äußert jedoch erneut ein Mitglied Hanafis Ingroup, ein türkischstämmiger, muslimischer Interviewpartner, als das Gespräch durch den anderen anwesenden Interviewpartner auf Edward Snowden gelenkt wird: »[…] man hat sich nicht in alles einzumischen«, da nicht alles »für die Öffentlichkeit« sei.[118] Diese Äußerung lässt vermuten, dass der Interviewpartner nicht nur die Einhaltung allgemeiner Gesetze durch Journalist*innen einfordert, sondern repressive staatliche Maßnahmen billigt, um für die Behörden unliebsame Veröffentlichungen zu behindern. Eine türkischstämmige muslimische Befragte verweist darauf, dass auch in Deutschland die Pressefreiheit Grenzen kenne und manche Meinungsäußerungen sanktioniert würden – ein Umstand, den sie nicht gänzlich ablehne.[119]

Bei 14 der 24 als negativ codierten Reaktionen auf die These treten die Gesprächspartner*innen hingegen explizit für die Meinungs- und Pressefreiheit ein und heben entschieden entweder den universellen Wert dieser Rechte oder ihre grundgesetzliche Verankerung in Deutschland hervor. Diese Äußerungen kommen von muslimischen wie nicht-muslimischen, von deutschstämmigen wie nicht-deutschstämmigen Interviewpartner*innen.[120] Eine Begrenzung der Meinungsfreiheit sei »absolut falsch«[121], die Medien müssten »schreiben dürfen, was sie möchten«.[122] Von einem türkischstämmigen, muslimischen Mann wird ergänzend angeführt, dass das Recht auf freie Meinungsäußerung und Pressefreiheit des Journalisten Can Dündar in der Türkei genauso zu schützen sei wie das Edward Snowdens.[123] Andere verweisen zumindest auf die Problematik, dass es schwierig sei, zu bestimmen, welche gesetzlichen Schranken legitimer Weise auch für den Journalismus gelten müssten.[124]

---

117 Vgl. I10: 111-115.

118 I4B1: 174.

119 I8: 179-185. Sie führt als Beispiel den Fall des Karikaturisten Dieter Hanitzsch an, dem nach der Veröffentlichung einer Karikatur des israelischen Premiers Benjamin Netanjahu die Verbreitung antisemitischer Klischees vorgeworfen wurde, woraufhin die Süddeutsche Zeitung die Zusammenarbeit beendete (vgl. Ehrenberg, Markus/Huber, Joachim: »Süddeutsche Zeitung« trennt sich von Dieter Hanitzsch, in: Tagesspiegel, 18.05.2018, URL: https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/medien/nach-netanjahu-karikatur-sueddeutsche-zeitung-trennt-sich-von-dieter-hanitzsch/22579666.html [abgerufen am 18.02.2020]).

120 Vgl. I2: 75-77; I4B2: 134, 185; I5B1: 454-458, 470; I6: 170; I9B1: 122; I9B2: 121; I10: 111-115, 124-126; I11: 162-172; I12B1: 164, 170 f.; I12B2: 173.

121 I9B2: 121.

122 I5B1: 458.

123 Vgl. I4B2: 185.

124 Vgl. I3: 126-130; I4B1: 167 f.; I12B2: 173.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Insgesamt zeigt sich, dass in vielen Reaktionen auf die These eine Wertschätzung der freien Presse zum Ausdruck gebracht wird, auch wenn vereinzelt durchaus Zweifel an der Objektivität mancher Medienvertreter*innen geäußert werden. Jeweils 6 der 12 als positiv codierten Passagen stammen von Muslim*innen beziehungsweise Nicht-Muslim*innen – die Religionszugehörigkeit scheint für die Akzeptanz der These keine Rolle zu spielen. Es lassen sich nur wenige Befragte auf die klare Frontlinie ein, die Hanafi zwischen sich und seiner Ingroup und den von ihm als stark negativ dargestellten Medien zieht, die meisten lediglich in Ansätzen. Sein Versuch, mithilfe der Benennung eines einenden, gemeinsamen Feindes die Ingroup-Identifizierung und Verhärtung des Intergruppenkonflikts zu erwirken, ist somit kaum erfolgreich.

H6: Journalist*innen sind die größten Verbrecher*innen

Diese These wurde insgesamt sechs Mal rezipiert und ist damit die am wenigsten adressierte These Hanafis. Nur zweimal wird sie explizit aufgegriffen, in einem der Fälle allerdings erst nach einer Erwähnung durch den Interviewer.[125] Ein anderer Interviewpartner zitiert oder paraphrasiert die These zwar nicht explizit, scheint aber einen ähnlich pauschalen Hass auf die Medien zu hegen wie Hanafi: »[…] die sind doch krank, behindert, diese Medien«[126]. Bei den wenigen und zudem negativen Reaktionen auf die These kommt zum Ausdruck, dass Hanafi mit seiner polemischen Pauschalkritik bei den Interviewpartner*innen nicht weiterkommt. Es sei überdies unverständlich, warum Hanafi, der als YouTuber selbst faktisch journalistisch tätig sei, sich auf einzelne Journalist*innen wie Daniel Harrich positiv beziehe, dann aber den Berufsstand pauschal so verunglimpfe.[127] Hanafi scheine darüber hinaus zu vergessen, dass umgekehrt Journalist*innen immer wieder Ziel von Mordanschlägen seien.[128] Auch Hanafis Glaubwürdigkeit leidet im Zuge dieses Videoabschnittes erneut; eine Frau äußert Unverständnis darüber, dass Hanafi vorgibt, die Aussage, dass Journalist*innen »die größten Verbrecher dieser Welt sind«, sei ein Zitat, ohne jedoch eine Quelle dafür anzugeben.[129]

Gelingt es ihm bei den vorangehenden Thesen noch, Teile der Zuhörer*innenschaft mitzunehmen, scheint diese These den meisten Gesprächspartner*innen zu unsachlich gewesen zu sein, als dass sie bereit waren, dazu überhaupt Stellung zu nehmen. Das von Hanafi heraufbeschworene Bild einer symbolischen (oder auch realistischen) Bedrohung durch Journalist*innen konnte somit nicht verfangen.

---

125 Vgl. I1B1: 175-181 und I8: 186-203 (im letztgenannten Interview wird die These zunächst vom Interviewer angesprochen).

126 Vgl. P3B1: 274.

127 Vgl. I1B1: 175-181.

128 Vgl. I11: 162.

129 Vgl. I8: 187-203.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4.2.3. Externe Identitätszuschreibung

H5: In Deutschland werden Muslim*innen seit 9/11 verurteilt

Diese These wurde insgesamt an 14 Stellen in den Interviews rezipiert und steht damit an siebter Stelle. Diese 14 Äußerungen verteilten sich auf acht Teilnehmer*innen – die These stand bei der Rezeption des Gesamtmaterials also im Hintergrund und war der Mehrzahl der Teilnehmer*innen keine Erwähnung wert. Von den acht Personen äußerten sich zehn tendenziell positiv, eine neutral und drei Personen dezidiert negativ.

Die an die These anknüpfenden kommunikativen Frames sind einerseits wahrgenommene Ungerechtigkeiten gegenüber der Ingroup der Muslim*innen und andererseits die starke Salienz des Intergruppenkonfliktes, die sich in der Isolation der Ingroup von der Gesellschaft und dem resultierenden Zusammenrücken der Ingroup durch verstärkte Identifizierung mit dieser niederschlägt. Die Verwendung dieser Frames spiegelt sich insbesondere bei den zustimmenden Äußerungen wider, beispielsweise:

> »Wenn die Medien andauernd, äh, die Muslime als Terroristen [bezeichnen] […] Peter und Hans und Jörg, ne, die sehen uns dann immer schlechter, ne? Irgendwann fangen die auch zu hassen an, ohne Grund, ne?«[130]

»Peter und Hans und Jörg« stehen hier pars pro toto für die Outgroup, nämlich die deutschstämmige, nicht-muslimische Bevölkerung ohne Migrationshintergrund. In diesem »Gedankenlesen« der Outgroup durch den Interviewten steckt eine deutliche Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft; der Befürchtung des Gehasstwerdens ohne Grund wohnen zudem wahrgenommene Ungerechtigkeit und intergruppenbezogene Ängste inne. Derselbe Interviewte bringt die These auch mit persönlichen Diskriminierungserfahrungen in Verbindung: Wenn er außerhalb der Moschee traditionell-religiöse Bekleidung trage, werde er »von Blicken gefressen«.[131]

Die Identifikationsgrenzen der Ingroup verlaufen entlang ethnischer und religiöser Trennlinien, weshalb die verwendeten isolationistischen Frames, insbesondere die Ingroup-Identifizierung und die Abgrenzung beziehungsweise Entfremdung von der Gesellschaft, gut an persönliche Diskriminierungserfahrungen der Interviewten anknüpfen können. Beispielsweise berichtet eine Teilnehmerin, ihre Selbstwahrnehmung als Angehörige einer Minderheit habe sich erst im Laufe der Jahre entwickelt, während sie als Kind noch keine Unterschiede zwischen sich und anderen wahrgenommen habe. Als Grund dafür identifiziert sie negative Bilder

130 P3B1: 268.

131 P3B1: 581.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

türkischstämmiger und muslimischer Mitbürger*innen, die in den Medien propagiert würden. Das resultiere darin, dass sie regelmäßig mit von Vorurteilen und Unwissenheit gekennzeichneten Nachfragen konfrontiert werde, sobald neue Bekanntschaften erführen, dass sie gläubig sei – und das trotz, teils sogar wegen ihrer liberalen Art und Weise, ihren Glauben zu praktizieren.[132]

Die Ingroup-Outgroup-Spaltung, die mit der These kommuniziert wird beziehungsweise ihr zugrunde liegt, wird durch die Interviewpartner*innen bereitwillig aufgegriffen, da die These über Diskriminierungserfahrungen an etwas anknüpft, womit ein großer Teil der Befragten alltäglich konfrontiert ist. Auch Definitionsschwierigkeiten des Intergruppenkonflikts – die Ethnisierung von Muslim*innen als nicht nur im Religionsbekenntnis einheitliche Gruppe beziehungsweise die Analogsetzung von »muslimisch« und »nicht-deutsch« ebenso wie die Definitionsschwierigkeit des Begriffs »deutsch« – spiegeln sich in den Rezeptionen der Befragten wider:

> »Aber da stimmt es, das … also das mit dieser Doppelmoral, das empfinden wir, glaub' ich, alle so, also alle, die nicht deutsch sind … und vielleicht, wobei christlich ist hier ja auch nicht jeder … oder noch dazu noch eine andere Religionszugehörigkeit haben. Aber ich glaub', jeder wird dir sagen, dass Doppelmoral etwas ist, was man tagtäglich erlebt […] das ist so das, wo ich mich angesprochen gefühlt hab.«[133]

Bemerkenswert ist die häufige Überschneidung der These, Muslim*innen würden pauschal verurteilt, mit den Thesen, Deutschland predige Doppelmoral (H8) und die Medien seien bewusst manipulativ (H1). Diese Verknüpfung wird ebenfalls über die verwendeten Frames vermittelt.

Hingegen werden die hier adressierten Frames in den Aussagen, die der These ablehnend gegenüberstehen, entweder gar nicht aufgegriffen oder explizit abgelehnt. So lässt sich eine Befragte gar nicht erst auf die benutzten Frames ein und äußert stattdessen die in den Interviews häufig angeführte Kritik, dass ihr Hanafi mit dieser These und den zur Untermauerung herangezogenen Argumenten und Beispielen zu stark pauschalisiere; sie bezeichnet sich selbst als Muslimin und spricht sich dagegen aus, sich in die Opferrolle zu flüchten, beziehungsweise »nur die Opferrolle darzustellen«, ohne andere Seiten des Konflikts zu beleuchten.[134]

Die beiden anderen ablehnenden Reaktionen haben ebenfalls mit Pauschalisierung zu tun, jedoch mit verschiedener Wirkrichtung: Eine nicht-muslimische,

132 Vgl. I5B1: 252.

133 I8: 208-210.

134 Vgl. I5B1: 182.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

deutschstämmige Befragte fühlt sich von Hanafi angegriffen, weil »den Deutschen« hier pauschal der Vorwurf der Muslim*innen-Feindlichkeit gemacht werde, obwohl sie persönlich sich für Herkunft und Religion von Menschen nicht interessiere.[135] Die andere Äußerung stammt von einem muslimischen Teilnehmer, der zwar nicht der These, dass es Diskriminierung gegen Muslim*innen an sich gebe, widerspricht. Er wirft jedoch Hanafi vor, dass durch Aufstellung solcher Thesen und Präsentation von Informationen wie in diesem Video die Gräben zwischen den Gruppen immer weiter zu Ungunsten der Muslim*innen vertieft würden:

> »Genau solche Videos führen auch dazu, dass Islamhass quasi sich steigert und mehr wird, weil alle dann aufgrund [von] solchen Personen quasi über einen Kamm geschert werden und dass man sich ja mit uns überhaupt nicht auf neutraler Ebene unterhalten könne. […]«[136]

Interessant ist hier, dass dieser Interviewte die Frames (konkret intergruppenbezogene Ängste und die Abgrenzung von der Gesellschaft) stark aufgreift, jedoch die Kausalrichtung umdreht. Dadurch tritt die von Hanafi intendierte Kommunikationswirkung nicht ein, während von den ersten beiden Teilnehmer*innen, die die These ablehnen, die verwendeten Frames nicht aufgegriffen oder schlicht negiert werden. Insgesamt bildet These H5 ein gutes Beispiel für den erfolgreichen Einsatz isolationistischen Frames durch Hanafi.

4.2.4. Zwischenfazit

Die Reaktionen auf die neun Thesen Hanafis fallen sehr gemischt aus. Auf vier Thesen (H4, H5, H7 und H9[137]) gibt es insgesamt mehr negative als positive Reaktionen vonseiten der Proband*innen, drei Thesen (H1, H2, H8[138]) werden vorwiegend positiv rezipiert und zwei Thesen (H3 und H6[139]) werden kaum aufgegriffen. Es gibt verschiedene Vermutungen dafür, warum die letzten beiden in den Hintergrund treten. H3 ist potenziell eine zu spezifische und zudem außenpolitische Verschwörungserzählung, an der seitens der Teilnehmer*innen schlicht zu geringes Interesse besteht. H6 ist möglicherweise für die Befragten zu pauschal, so dass sie weniger als These, zu der Stellung bezogen werden könnte, wahrgenommen wird, denn als

135 Vgl. I1B2: 138.

136 I7B1: 100.

137 H4: In der Türkei gibt es mehr Meinungsfreiheit als in Deutschland, besonders für Muslim*innen; H5: In Deutschland werden Muslim*innen seit 9/11 verurteilt; H7: Journalist*innen müssen Grenzen gesetzt werden; H9: Mediengewalt ist schlimmer als Waffengewalt.

138 H1: Die Medien manipulieren gezielt ihre Konsument*innen; H2: Erdogan ist kein Diktator/Türkei ist keine Diktatur; H8: Deutschland predigt Doppelmoral.

139 H3: Der Westen hat Diktatoren wie al-Gaddafi eingesetzt; H6: Journalist*innen sind die größten Verbrecher*innen.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

polemische Beschimpfung. Hanafis vagere Kritik, die sich auf Dinge bezieht, die der eigenen Lebenswelt näher liegen, können die Interviewten einfacher in ihre Argumentationen einbeziehen und ist somit anschlussfähiger.

Kaum bis gar nicht kommentiert werden über alle Interviews hinweg seine unwahren Aussagen wie die, der Journalist Daniel Harrich sei in Deutschland verhaftet worden. Zu vermuten ist, dass den Proband*innen diese doch recht spezifischen Fälle nicht bekannt sind. Die meisten Befragten machen jedoch explizit deutlich, dass sie Hanafis Video insgesamt nicht ernst nehmen und als eher unseriös einstufen.

Die Frames der wahrgenommenen Ungerechtigkeit und der potenziellen beziehungsweise realen Bedrohung durch eine sich abgrenzende Mehrheitsgesellschaft/Outgroup bei gleichzeitiger Aufwertung und Stärkung der Ingroup, die entlang ethnischer und religiöser Merkmale definiert wird, ziehen sich durch das gesamte Video. Zustimmung der Proband*innen findet sich bedingt zu Hanafis Doppelmoral-Vorwurf, der vermeintlich veränderten Wahrnehmung von Muslim*innen nach dem 11. September und der kritischen Betrachtung von (Massen-)Medien, Medienberichterstattung und Politik. Letztere, welche das übergreifende Thema seines Videos darstellt, erfolgt bei Thesen H1, H7 und H9. Hanafi stilisiert die Medien und ihre Vertreter*innen als Sündenböcke für die Ungerechtigkeiten und die aus den Intergruppenkonflikt folgende Bedrohung für Muslim*innen; auch viele Interviewpartner*innen bringen Medienvertreter*innen einiges an Skepsis entgegen. Das Misstrauen geht so weit, dass auch gezielte Verschleierung, Färbung bis hin zu Manipulation der Berichterstattung nicht ausgeschlossen wird. Ebenso wird diskutiert, warum die Berichterstattung auffälligerweise bei bestimmten Themen nahezu ausfiele. Auf Zustimmung trifft er auch mit seiner Argumentation bezüglich der stereotypen, vorrangig negativen Darstellung gerade von Muslim*innen (aber auch von der Türkei und türkischstämmigen Menschen) in den deutschen Medien, was den schwelenden Intergruppenkonflikt befeuere. Das von Hanafi vor allem in H9 (Mediengewalt sei schlimmer als Waffengewalt) gezeichnete reale Bedrohungsszenario geht den meisten Befragten indes zu weit.

Die Art und Weise, wie die Zustimmung zu Hanafis übergreifenden These der Medienproblematik aber auch anderen Standpunkten seinerseits geäußert wird, spricht dafür, dass es sich um eine Meinung handelt, die die Interviewten schon vor dem Interview gehabt haben – dass er mit seinem Video Menschen *überzeugt*, die zuvor eine andere Meinung hatten oder sich erstmals mit dem Thema auseinandersetzen, bleibt fraglich. Trifft er mit seiner Argumentation nicht auf bereits vorhandene Zu- oder Ablehnung, fällt die Rezeption schwach aus. Auffällig ist jedoch ein größeres Vertrauensdefizit gegenüber deutschen Medien(vertreter*innen), vor allem seitens der türkischstämmigen und muslimischen Befragten, obwohl die meisten Interviewten im Gegensatz zu Hanafi durchaus Medienkompetenz beweisen,

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Medienvielfalt in Deutschland betonen und vertrauenswürdige Medienformate nennen können. Seine mangelnde Differenzierung sowie die Einseitigkeit und Schärfe, mit der er seine Kritik äußert, wird von den Gesprächsteilnehmer*innen größtenteils explizit abgelehnt.

Den Schlüssen, die er seinen Thesen folgend zieht, stehen die meisten Befragten negativ gegenüber, das gilt auch für viele jener, die den Ausgangspunkten seiner Argumentationen noch (bedingt) zustimmen. Auch das von ihm demonstrierte Demokratie- und Diktaturverständnis trifft auf wenig Zustimmung: Zu einer Demokratie gehöre mehr als nur freie Wahlen sowie Mehrparteilichkeit und auch eine Diktatur könne verschiedene Formen und Ausmaße annehmen. Seinem Versuch, insbesondere Erdoğan in ein besseres Licht zu rücken, zeigen sich nur wenige offen gegenüber, dabei handelt es sich meist um türkischstämmige Befragte. Die in H8 angedeutete Illegitimität deutscher Politik wird von allen Interviewten nur wenig bereitwillig aufgegriffen und auch sein Vorwurf, Journalist*innen und Massenmedien seien für Gewalt verantwortlich, was sie zu den »größten Verbrechern« mache, stößt quasi auf keine Resonanz. Da das in diesem Kontext von ihm gezeichnete Bedrohungsszenario kaum greift, ist es wenig überraschend, dass die meisten Befragten ihm auch nicht zustimmen, wenn er strengere Regeln beziehungsweise Beschränkungen für Journalist*innen fordert, die er zudem nicht spezifiziert. Zwar betonen manche, dass auch Journalist*innen Gesetze achten müssten, doch erkennen auch diese Befragten die Existenz gewisser Grauzonen an, wenn sie wie fast alle anderen Interviewten die Meinungs- und Pressefreiheit betonen, wertschätzen und unterstützen. Einzelne Medienvertreter*innen würden gelegentlich ein schlechtes Licht auf den Berufstand werfen, ein strukturelles Problem, wie Hanafi es sieht, bestehe aber nicht.

Dass es auch in Deutschland Defizite gebe – wie von Hanafi angemerkt –, wird von kaum einer*m der Interviewten angezweifelt. Doch Hanafi übertreibe, wenn er sagt, dass die Lage in der Türkei absolut besser sei als hierzulande. Speziell in Bezug auf dieses Video wurden allerdings die Unterschiede der Lebensrealitäten der muslimischen und nicht-muslimischen Befragten manifest. Dies wirkt sich auf das Antwortverhalten der Befragten aus (vergleiche ausführlicher dazu Kapitel 4.6). Sie stimmen seiner Einschätzung bezüglich eines Bias seitens der Medien gegenüber Muslim*innen, Türkischstämmigen, der Türkei und/oder Erdoğans eher zu, aber auch seinen Versuchen, die eigene Ingroup auf- und die Outgroup abzuwerten. Auch wenn es unter den muslimischen oder türkischstämmigen Befragten allgemein keine umfassende Zustimmung zu den Thesen bezüglich des Türkei- und Islamdiskurses von Hanafi gibt, sind manche seiner Argumente bei ihnen anschlussfähiger, obwohl auch sie der Schärfe, Subjektivität und Pauschalität seiner Argumentationsstränge nicht zustimmen. Gerade türkischstämmige Befragte betonen an diesem Punkt, dass die Toleranz gegenüber Muslim*innen in der Türkei

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

deutlich höher sei, während Religion insgesamt in Deutschland häufig als Problem gesehen werde (siehe zu diesem Thema Kapitel 4.6 und 4.7).

Die von Hanafi betonte Spaltung der Gesellschaft und die daraus resultierende Bedrohung für die Minorität – die Muslim*innen – wird von den meisten Befragten anerkannt. Allerdings wird Hanafi von vielen als jemand wahrgenommen, der mit den in seinem Video vorgebrachten Argumenten zu der gesellschaftlichen Kluft mehr beiträgt denn ihr entgegenzuwirken.

4.3. Marcel Krass: Gerechtigkeit und Islam

4.3.1. Gerechtigkeit

K1: Der Mensch kann nicht auf Dauer auf Gerechtigkeit verzichten

Die These wurde insgesamt 43 Mal aufgegriffen und steht damit an fünfter Stelle, nur in einem Interview wird sie gar nicht angesprochen. 17 Befragte äußern sich positiv dazu (zwei davon stark positiv), die Mehrheit steht ihr jedoch negativ gegenüber (23 positionieren sich ablehnend, sieben davon stark negativ); drei Proband*innen äußern sich neutral. Der These geht eine von Krass intendierte Klimax voraus, die für die Rezeption entscheidend ist und die auf die emotionale Eingangserzählung zu Rodney King aufbaut. Krass argumentiert, dass der Mensch über einen längeren Zeitraum extreme Kälte und Hitze aushalte, hungern und in Armut leben könne. Selbst Krieg könne der Mensch »*relativ passabel verkraften, […] aber Ungerechtigkeit niemals auf Dauer*«.

Die Ablehnung der These begründen die Befragten einerseits dadurch, dass der vorgenommene Vergleich zwischen klimatischen Erscheinungen wie Hitze und Kälte und gesellschaftlichen Problemen wie mangelnder Gerechtigkeit unpassend sei.[140] Andererseits seien gerade Hunger, Armut und Krieg Ausdruck von Ungerechtigkeit und könnten daher aus Sicht der Interviewpartner*innen dieser nicht problemlos gegenübergestellt werden.[141] Folgerichtig müssten Menschen, die in Armut leben, eigentlich ständig dazu neigen, sich aus derartigen Lebensumständen zu befreien.[142] In diesem Zusammenhang wird allerdings argumentiert, dass sich zwar viele Menschen Gerechtigkeit wünschten, sie aber schließlich doch nicht umsetzten, selbst wenn sie die Chance dazu bekämen.[143] Die selbstständige Befreiung aus ungerechten Lebensumständen halten die meisten Interviewpartner*in-

140 Vgl. I2: 24.

141 Vgl. bspw. I1B2: 52-54, I1B1: 56-58, I2: 24; I4B1: 42 f.; I10: 36-50.

142 Vgl. bspw. I7B1: 54 und I4B1: 42 f..

143 Vgl. bspw. I7B2: 48 f.: »Ja, [wo] man halt immer von sich denkt, also zumindest von sich selber, also man hätte es gerecht machen können.«; vgl. auch I12B1: 10.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen für ebenso unplausibel wie die selbstständige Befreiung aus der Armut.[144] Krass wird anhand dieser These zudem eine relative Verharmlosung von Krieg unterstellt.

Krass gelingt es trotz der starken Kritik, gerade über die Betonung des vermeintlichen Grundbedürfnisses nach Gerechtigkeit und der anfänglich erzählten Geschichte von Rodney King zumindest einige Interviewpartner*innen von seiner These zu überzeugen.[145] Es gilt zu berücksichtigen, dass er hier noch nicht explizit auf Ungerechtigkeiten gegenüber Muslim*innen eingeht. Zu diesem Zeitpunkt liefert Krass eher einen Impuls, mit dem er eine allgemeine Diskussion über Gerechtigkeit anzustoßen anstrebt.

K2: Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften

Die These »Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften« wurde bezüglich Krass' Video am zweithäufigsten, nämlich 63 Mal, rezipiert. Bei dieser These zeigt sich mit insgesamt 37 negativen, acht stark negativen Äußerungen und gerade mal 23 positiven (vier davon stark positiv) eine deutliche Ablehnung. Drei Bezüge sind neutral. Nur wenige Interviewte äußern explizit ihre Übereinstimmung mit der These; ein Interviewpartner merkt an: »Wenn jemand [ein Mensch] jetzt Gesetze erlässt, ist schwierig. Das ist das Beste, wenn man vom eigenen Schöpfer die Gesetze hat, ne?«[146] Er stimmt Krass also nicht nur dahingehend zu, dass der Mensch keine Gerechtigkeit stiften könne, sondern ist auch wie dieser überzeugt, dass jegliche Gesetzgebung durch Menschen grundsätzlich illegitim sei. Damit wird auch Krass' Framing aller bestehenden staatlichen Autoritäten als illegitim angenommen.

Dennoch sprechen die meisten Befragten den Individuen eine gewisse Fähigkeit, Gerechtigkeit zu stiften, nicht ab: »Wenn man wollte, könnte man es gerecht, sag ich mal, könnte man es gerecht halten«[147], besonders im privaten Bereich.[148] Die Normen der Scharia werden von fast niemandem, auch nicht den muslimischen Befragten, als Voraussetzung für gerechtes Handeln im Alltag angesehen. Krass' in dieser Hinsicht sehr pessimistisches Menschenbild wird somit kaum übernommen. Ein Befragter betont zwar, dass der Mensch nicht »von Natur aus« die Fähigkeit zur Gerechtigkeit besitze, dennoch führten Sozialisationsprozesse in der Regel dazu, dass Menschen einen Gerechtigkeitssinn entwickelten.[149] Eine Interviewpartnerin verweist indes auf die individuellen Lebensumstände als einschränkenden Aspekt: »Jeder wächst mit seinem Milieu auf und ähm,

144 Vgl. bspw. I9B2: 54 und I9: B1: 55.
145 Vgl. etwa I3: 43-49.
146 P3B1: 176.
147 Bspw. I7B2: 48.
148 Vgl. I7B1: 44.
149 I1B1: 98.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

viele, denk' ich, haben gar nicht die Erfahrung, dass sie mit Gerechtigkeit irgendwie in Kontakt kommen.«[150] Auch sie sieht somit das Problem nicht im Menschen selbst, sondern in dessen Sozialisationsumständen, die Gerechtigkeitssinn befördern oder limitieren können. Bei dieser These zeigt sich zudem der Einfluss der religiösen Zugehörigkeit. Von vielen Muslim*innen wird Krass' Übertragung der alleinigen Verantwortung auf Gott, Gerechtigkeit herzustellen, kritisiert, denn der Mensch sei frei erschaffen worden. Er dürfe sich nicht darauf verlassen, dass Gott die Gerechtigkeit gewähre, stattdessen habe jede*r die Pflicht, selbstständig gerecht zu handeln.[151]

Auch Krass' »pauschal[er]«[152], vermeintlich historisch belegter Behauptung, »dass der Mensch, sobald er in der Lage ist und Macht in seinen Fingern hat, dass er alles stiftet, aber bloß keine Gerechtigkeit«[153], widersprechen viele Rezipient*innen. Die Geschichte habe im Gegenteil gezeigt, dass es auch immer wieder Menschen gibt, die Frieden stiften wollten.[154] Doch auch das im Vergleich zu Krass' positivere Menschenbild der Befragten bleibt nicht ohne Einschränkungen. Selbst wenn der Mensch eine intrinsische Fähigkeit zu Gerechtigkeit habe, werde diese von einem intensiven Streben nach Macht und der Neigung zum Machtmissbrauch korrumpiert: »Wenn der Mensch auch nur so'n bisschen Macht kriegt, dann äh sind sie grausam und nutzen das aus«[155].

Wesentlich ist aber für den überwiegenden Teil der Interviewten, dass man eine »vollendete Gerechtigkeit« nie erreichen werde.[156] Dennoch seien die Menschen durch die Normierung der Menschenrechte oder etwa das deutsche Grundgesetz[157] auf einem guten Weg, sich einer »absolute[n] Gerechtigkeit«[158] anzunähern. Mit der Erwähnung des von der Polizei misshandelten Rodney King versucht Krass, staatliches Handeln als prinzipiell ungerecht zu framen und staatliche Akteur*innen so zu delegitimieren – doch die Reaktionen der Interviewpartner*innen zeigen, dass ein Großteil sein Framing nicht übernimmt.

K3: Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit

Diese am dritthäufigsten (55 Mal) rezipierte These ruft sehr unterschiedliche Reaktion hervor, auch wenn ihr der Tendenz nach die meisten Interviewpartner*innen negativ gegenüberstehen (18 positive und 28 negative Aussagen). Auch hier spielt

150 I9B1: 79.
151 Vgl. bspw. I7B1: 60 f. und I1B1: 65.
152 I7B1: 60.
153 Krass, Marcel: Was ist Scharia?, ab Minute: 21:50.
154 Vgl. I7B2: 59.
155 I5B1: 112; vgl. ähnliche Aussagen von anderen Interviewpartner*innen: I2: 36 und I1B1: 65.
156 I3: 78-88.
157 Vgl. I3: 37-39.
158 I9B2: 75.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

religiöse Zugehörigkeit wieder eine Rolle: Muslim*innen, die der These zustimmen, begründen dies mit ihrem Glauben an den Islam und teilen Krass' positives Scharia-Bild. Es fällt ihnen scheinbar leichter, dieser umgekehrten Argumentation Krass' zuzustimmen, als Menschen prinzipiell einen Gerechtigkeitssinn abzusprechen. Krass habe die Scharia und ihren fast alle Lebensbereiche berührenden Anwendungsbereich gut erklärt – das Lob erfolgt mutmaßlich auch deshalb, weil er der im Westen vorherrschenden Reduzierung der Scharia auf die drakonischen (Körper-)Strafen eine umfassendere Perspektive entgegensetzt. Auch wenn viele Interviewte die These klar ablehnen, sind es indes nicht nur die muslimischen Befragten, die bestätigend anmerken, dass sich der Islam, aber auch andere Religionen, dadurch auszeichneten, dass sie alle in ihren Ursprüngen immer das Ziel einer gerechten Ordnung verfolgten.[159]

Für viele muslimische Befragte, insbesondere jedoch natürlich für jene mit einem orthodoxen Glaubensverständnis, ist es oft selbstverständlich, dass die Befolgung von Koran und Sunna der Weg zur Gerechtigkeit sei.[160] Zwei Interviewpartner sind in ihrer Zustimmung besonders explizit: Wenn alle göttlichen Gebote eingehalten würden, »dann wird Gerechtigkeit herrschen« und »dann werden wir auch alle gesund bleiben und alle werden glücklich sein.«[161] Ein Interviewpartner erklärt in diesem Zusammenhang, dass der Islam das auch von ihm bejahte Prinzip verfolge, für Verbrechen die jeweils »gleiche Strafe« zu finden. Für schwere Verbrechen wie Vergewaltigungen und sexuellen Kindesmissbrauch sei dementsprechend nur die Todesstrafe angemessen (siehe zu diesem Aspekt auch Kapitel 4.5).[162]

Andere Interviewpartner*innen hingegen äußern sich sehr negativ in Bezug auf die These. Überhaupt stößt die Idee, die Scharia heute in all ihren Facetten in die Praxis umsetzen zu wollen, auf umfassende Kritik. Vor allem der Aspekt, dass es sich bei der Scharia um eine mittlerweile veraltete Ordnungsvorstellung handele, die einer modernen Gesellschaft nicht gerecht werden könne, wird gerade von nicht-muslimischen Interviewpartner*innen vertreten. Die in der Scharia enthaltenen Strafen dienten der Vergeltung, während das deutsche Rechtssystem Resozialisierung anstrebe.[163] Daher passe eine Ordnung, »[…] die halt-, ja wo man halt jemandem… den Kopf abhackt oder was weiß ich«[164], nicht in die deutsche Gesellschaft.

Obwohl die Scharia in ihren Feinheiten nur manchen muslimischen Befragten in unserem Sample wirklich bekannt zu sein scheint, wird auch von nicht-

159 Vgl. I3: 9.

160 Vgl. bspw. I4B1: 29-33.

161 P3B1: 176-182 sowie 703 und P3B2: 198.

162 Vgl. I4B2: 22.

163 Vgl. I3: 35-37.

164 I3: 37. Vgl. hierzu auch ihre vorangegangenen Ausführungen (I3: 35).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

muslimischen Befragten gelegentlich inhaltliche Kritik angeführt. Ein nicht-muslimischer Gesprächspartner begründet seine ablehnende Haltung gegenüber dem islamischen Recht etwa damit, dass in islamisch geprägten Ländern, in denen dieses Recht eine größere Rolle spiele, Minderheiten wie Homosexuelle ausgegrenzt und verfolgt würden. Dort käme »die Polizei an! Und so was, und fragt, was da los ist«[165], wenn homosexuelle Paare händchenhaltend in der Öffentlichkeit auftreten würden. Eine weitere Differenzierung zwischen Staaten, die das islamische Recht anwenden und anderen, mehrheitlich muslimischen Staaten, die dies nicht tun, nimmt der Gesprächspartner jedoch nicht vor.

Darüber hinaus wird von mehreren Interviewpartner*innen kritisch angemerkt, dass, selbst wenn man davon ausgehe, dass die Scharia durch Gott festgelegt ist, sie immer von Menschen umgesetzt werden müsse. Ein muslimischer Interviewpartner formuliert etwa zunächst vorsichtig, dass er noch nie in einem Land gelebt habe, wo die Scharia angewendet werde. Er wüsste daher nicht, ob es sich um eine gerechte Grundordnung handele, äußert jedoch zu einem späteren Zeitpunkt die Kritik, dass es in den Ländern, die das islamische Recht anwendeten (für die er keine konkreten Beispiele nennt), eine klassen- beziehungsweise schichtspezifische Anwendung der Scharia gäbe: »[…] die Großen, die Mächtigen, ähm, für die gibt es kein Recht halt und das Scharia-Recht oder halt die ganzen Einschränkungen ist halt nur für den Kleinen kleinhalten.«[166] Die Befragten, die auf diesen Aspekt eingehen, weisen auf eine der zentralen Schwächen der im Video vorgetragenen Argumentation hin. Krass behauptet zwar, die Scharia kenne »Staatsvorschriften«; jedoch erwähnt er keine institutionellen Sicherungen, welche die Begehung von Unrecht durch Amtsträger*innen verhindern könnten – und tatsächlich kennt das klassische islamische Recht auch keine derartigen Regelungen wie etwa Gewaltenteilung.[167] Damit aber zeigt Krass keinen Weg auf, wie der stets unrecht handelnde Mensch konkret ein gerechtes, auf der Scharia basierendes System aufbauen könnte. Ein Befragter verweist diesbezüglich unspezifisch auf »Gerichte«, ein anderer kann sich gar vorstellen, dass ein autoritärer Herrscher mit einem ausgeprägten Gerechtigkeitssinn die Lösung des Problems

165 I5B2: 286.

166 I6: 74-78. Damit greift er Krass' Argument der ungerecht handelnden Menschen bestätigend auf, widerspricht diesem allerdings auch in seiner Meinung, dass ein Land, in dem die Scharia herrsche, automatisch gerecht sei.

167 Dies wird selbst von liberaleren Vertreter*innen des politischen Islam eingeräumt und daher gefordert, der moderne politische Islam müsse institutionelle Sicherungen wie die Gewaltenteilung übernehmen (vgl. al Bišrī, Ṭāriq: Baina 'l-ǧāmiʿa ad-dīnīya wa-'l-ǧāmiʿa al-waṭanīya fi 'l-fikr as-siyāsī [Zwischen der religiösen und der nationalen Gemeinschaft im politischen Denken], Kairo 1996, S. 44.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sei.[168] Für andere Befragte ist die fehlende Umsetzbarkeit eher ein Indiz dafür, dass die Scharia eine Hierarchie einfordere, die es abzulehnen gelte.[169] »[…] Dass man jetzt religiös sein muss, um 'ne geordnete Gesellschaftsordnung zu haben«[170], wird grundsätzlich in Abrede gestellt.

Es lässt sich abschließend festhalten, dass es Krass auch mithilfe der einleitenden Erzählung zu Rodney King gelingt, eine größere Diskussion um die Ermöglichung von Gerechtigkeit anzustoßen, in der sich die Rezipient*innen auch zu ihren Vorstellungen und den Grundlagen unserer Gesellschaftsordnung äußern.[171] Die von Krass vorgebrachte Argumentation, der zufolge einzig die Scharia echte Gerechtigkeit schaffen könne, sorgt bei den Interviewpartner*innen zwar für eine Reflexion (zum Teil auch Revision) ihres Wissens über die Scharia, oder trifft gerade bei den muslimischen Befragten auf Zustimmung. Die meisten Rezipient*innen aber lehnen die These ab oder verweisen auf den Widerspruch in seiner Argumentation. Trotzdem wird deutlich, wie unterschiedlich die Rezeption in Abhängigkeit der religiösen Einstellung ausfallen kann (siehe Kapitel 4.7).

4.3.2. Islam und Staat

K4: Islam und Staat müssen vereint sein

Bezüglich dieser These, die mit 53 Erwähnungen an vierter Stelle liegt, gibt es 33 ablehnende Äußerungen, davon 15 stark negativ, während der These 13 Mal zugestimmt wird (davon zweimal mit starker Zustimmung). Viele Befragte vertreten die säkulare Überzeugung, dass Staat und Religion zu trennen seien.

Wie schon bei anderen Thesen von Krass festgestellt, hat erneut das individuelle Religionsverständnis einen Einfluss auf die Rezeption. Zwei muslimisch-orthodoxe Interviewpartner folgen explizit der Ansicht von Krass, dass die Regeln der Scharia als göttliches Recht jedem säkularen, von Menschen gesetztem Recht vorzuziehen seien.[172] Sie stimmen somit auch Krass' Framing von staatlichem Handeln als gänzlich illegitim zu, da es nicht auf Grundlage der Scharia beruht. Ein anderer muslimischer Gesprächspartner bringt zumindest die Hoffnung zum Ausdruck, dass es prinzipiell auf lange Sicht möglich sei, dass sich irgendwo ein wahrhaft

168 Vgl. die Fallauswertungen »Murat« und »Rafet« in Klevesath et al.: Scharia als Weg zur Gerechtigkeit? Eine Analyse der Rezeption eines salafistischen Online-Videos durch junge Muslim*innen, Göttingen 2019.

169 Vgl. I12B1: 43-45.

170 I11: 93.

171 Vgl. I10: 6-8: »Also ganz am Anfang fand ich's eigentlich ziemlich interessant, wie er diesen Übergang geschaffen hat von dieser gesellschaftlichen Unterdrückung der ähm schwarzen Bevölkerung in den USA […] hin zu diesem … zum Ungerechtigkeitsgedanken und dann halt hin zu Scharia«, ebenso I6: 30.

172 Vgl. P3B1: 176-182 und P3B2: 185-198.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

islamischer Staat entwickle, wenn die Muslim*innen im Alltag soweit wie möglich die islamischen Gebote befolgten.[173] Dies müsse jedoch nicht der Fall sein. Ein weiterer muslimischer Befragter hingegen differenziert, dass nicht jedes Gebot auch als Gesetz zu verstehen sei und legt damit eine liberale Auslegung des Islam bei einem eher säkularen Grundverständnis von Gesellschaft an den Tag.[174] Wesentlich sei (wie schon in K3 ausgeführt) die Problematik der Auslegung islamischen Rechts, die in letzter Konsequenz durch Menschen passieren müsse – eine nicht-muslimische Befragte argumentiert diesbezüglich, dass die Frage vielmehr sei: »[…] wie lesen die das, das ist ja auch irgendwie Interpretationssache und deswegen ist es ja doch wieder Herrschaft der Menschen.«[175] Glaube sei zudem nichts, dass einem Menschen aufgezwungen werden könne; somit entzöge sich auch die Befolgung der auf Glauben gegründeten Gebote dem Einfluss einer staatlichen Macht. Selbst eine Mehrheit der Muslim*innen würden nicht ständig alle Gebote befolgen und sündigen, weil »sie einfach diese äh Freiheiten genießen wollen«, wozu beispielsweise der Konsum alkoholischer Getränke zähle.[176]

Die Synthese von Islam und Staat wird somit aus vielerlei Gründen abgelehnt. Eine andere Kritik an dieser Idee wird in Bezug auf die Notwendigkeit von Minderheitenschutz formuliert. Überall auf der Welt gebe es stets nicht-muslimische Minderheiten, die in dem von Krass intendierten Staat benachteiligt würden.[177] Das gelte nicht nur in Bezug auf den Islam – es wäre ähnlich problematisch, wenn in Deutschland ständig Akteur*innen mit dem Argument christlicher Werte und Normen stark in die gesellschaftlichen Diskussionen eingreifen würden.[178] Selbst Krass verweise auf die negativen Folgen, die Europa mit der engen Verknüpfung von Staat und Religion im Mittelalter gesammelt habe[179] – dabei übersieht dieser Interviewte freilich, dass diese Argumentation von Krass eine Abwertung der Outgroup der Christ*innen intendiert, da er ebenfalls ausführt, dass die Verbindung von Staat und Religion in islamisch geprägten Staaten im Mittelalter wesentlich besser als im Fall des mittelalterlichen christlichen Europas funktioniert habe.

Insgesamt wird bei der Rezeption dieser These deutlich, dass nicht nur die Nicht-Muslim*innen, sondern auch die große Mehrzahl der Muslim*innen in unserem Sample die Idee eines islamischen Staates ablehnen. Der Glaube an und das Vertrauen in einen säkularen Staat sowie die Vorteile dessen sind fast allen Be-

173 Vgl. I4B1: 15.
174 Vgl. I1B1: 14.
175 I2: 227.
176 Vgl. I4B2: 103.
177 Vgl. I5B1: 26.
178 Vgl. I12B1: 56 f.
179 Vgl. I5B2: 17.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

fragten bewusst. Dies gilt selbst für die meisten derjenigen Muslim*innen, die der These K3 (*Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit*) zugestimmt haben.

K5: Alle Muslim*innen streben nach einem gemeinsamen Staat

Auch diese These, die von allen Thesen Krass' mit 67 Äußerungen am häufigsten rezipiert wurde, wird von den Befragten überwiegend abgelehnt. Mit 41 ablehnenden und gerade mal 16 positiven Äußerungen (zuzüglich 10 neutralen Kommentaren) gibt es wenige Aspekte, bei denen die Interviewpartner*innen mit Krass übereinstimmen. Krass wirft mit seiner Argumentation bei den Befragten vier verschiedene Fragen auf: Ist seine Gleichsetzung der muslimischen Religionszugehörigkeit mit einer Nation überzeugend? Ist ein Staat, in dem sämtliche Muslim*innen der Welt leben, überhaupt denkbar? Denn: Gibt es ein ausgeprägt großes Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den Muslim*innen weltweit? Und wenn ja: Ist eine Vielzahl von Muslim*innen überhaupt gewillt, die Gründung eines solchen Staates voranzutreiben?

Krass' Argument, dass die Muslim*innen sich als eine »*Umma*« (der arabische Begriff kann in diesem Zusammenhang mit »Nation« übersetzt werden) verständen und daher auch das Recht hätten, sich auf globalem Maßstab politisch zu vereinen und nach einem eigenen Staat zu streben, der ihre Interessen schützen würde, wird von den Befragten fast einhellig abgelehnt. Auch die Deutschen würden sich – sofern sie hypothetisch auf viele Länder verteilt leben würden – wohl nicht in einem Staat zusammenschließen, wie Krass im Video behauptet, »weil die Deutschen selbst aus vielen verschiedenen Völkern« bestünden.[180] Die Grundlage einer gemeinsamen Religion sei nicht ausreichende Bedingung einer Staatsgründung – sonst könnten sich genauso gut auch alle Christ*innen zu einem Staat zusammenschließen.[181]

Das zugrundeliegende, die Muslim*innen vereinende (politische) Zusammengehörigkeitsgefühl, welches Krass unterstellt, wird von den meisten Interviewpartner*innen anders wahrgenommen. Insbesondere muslimische Gesprächspartner*innen erklären, dass sie ein solches Gefühl nicht teilten, etwa:

> »[…] Ich bin ja selber Moslem und die Aussage, dass es so 'n Zusammengehörigkeitsgefühl gibt, was ähm interkulturell ist, äh, das würde ich nicht mit unterschreiben. […] Auch, dass er ein komischen Vergleich macht, mit einer Religionsgruppe und … den Deutschen, […] das ist so halt viel zu einfach gedacht.«[182]

180 Vgl. I5B2: 20-22.

181 Vgl. I12B2: 47 f. und I8: 54-76.

182 I1B1: 12.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auch innerhalb der Gruppe der Muslim*innen gebe es große kulturelle Unterschiede, ein solches Gemeinschaftsgefühl könne daher gar nicht ohne Weiteres so entstehen.[183]

Bei der Frage, ob die Mehrheit der Muslim*innen die Etablierung eines solchen Staates überhaupt wünsche, gehen die Meinungen erneut auseinander. Einige Interviewpartner*innen können einen solchen Wunsch zumindest nachvollziehen.[184] Dabei wird einerseits auf die Funktion des Staates als Wächter und die Nation als identitätsstiftend verwiesen:

> »Also, ich kann das total nachvollziehen, dass man als Individuum schon sich auf etwas verlassen möchte, was über einem steht, quasi der Staat als Bund oder als etwas Höheres, Mächtigeres, was einen in Schutz nehmen kann.«[185]

Auch eine nicht-muslimische Rezipientin kann sich vorstellen, dass es für Muslim*innen sicher gut wäre, »wenn es so einen Staat nur für Muslime quasi geben würde. Also wäre natürlich für sie an sich super schön.«[186] Ein muslimischer Interviewpartner hat den Eindruck, dass Krass – auch in Kombination mit dem einleitenden Beispiel von Rodney King (der freilich kein Muslim war) – die Muslim*innen »wachrütteln« wolle, um sie dazu zu bewegen, nach einem solchen Staat zu streben.[187] Krass' Wahl eines nicht-muslimischen Beispiels aus einer ebenfalls stark diskriminierten Bevölkerungsgruppe kann ebenfalls als Versuch gewertet werden, eine breiteres Publikum anzusprechen. Er will verdeutlichen, dass die ganze Menschheit unter Ungerechtigkeit zu leiden hätte, wenn nicht die Scharia in allen Lebensbereichen angewendet werde.

Andererseits betonen die von Krass adressierten muslimischen Gesprächspartner*innen, dass sie gar nicht den Wunsch nach einem solchen Staat verspürten[188] und deswegen die Etablierung eines solchen Staates für unwahrscheinlich halten, da dieser ja nur dann entstünde, wenn Muslim*innen das Bedürfnis nach dessen Gründung verspürten.[189] Sie sehen sich damit in ihrem politischen Zugehörigkeitsgefühl auch nicht völlig von der Mehrheitsgesellschaft losgelöst, wie es Krass den Muslim*innen mit dem der These zugrundeliegenden Framing unterstellt.

Selbst die Befürworter*innen der Idee einer Staatsgründung für Muslim*innen problematisieren, dass sich die Umsetzung – neben dem nicht zwangsläufig gegebenen globalen Zusammengehörigkeitsgefühl aller Muslim*innen – aufgrund

183 Vgl. I1B1: 12.
184 Vgl. I7B1: 67 f.
185 I7B1: 67. Eine ähnliche Auffassung äußert eine nicht-muslimische Gesprächspartnerin: I12B2: 58-59.
186 I12B2: 55.
187 Vgl. I6: 28 und 108.
188 Vgl. I6: 13 und 36.
189 Vgl. I7B2: 78 f.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der religiösen Unterschiede zwischen unterschiedlichen Auslegungen des Islam als äußerst schwierig herausstellen werde. Das zeigen schon die Konflikte zwischen einzelnen islamisch geprägten Ländern deutlich.[190] Eine muslimische Interviewpartnerin zieht dazu die Diskussion über den Ramadan und der Frage, wann dieser beginne, heran:

> »Also, wenn ich dann so sehe, dass es sogar Streit darum gibt, wann der [erste] Tag [des Ramadan] ist und dann sogar die Türken sagen: Oh, die Araber machen doch eh immer alles so und die Araber sagen: Oh, die Türken sind eh nicht so die Guten, also, ich find, also da ist sogar eher keine Einheit.«[191]

Schlussendlich lässt sich festhalten, dass es Krass nicht gelingt, seine Zuschauer*innen davon zu überzeugen, dass alle Muslim*innen oder auch nur deren Mehrheit nach einem gemeinsamen Staat streben. Seine Darstellung ist so geframet, dass er die völlige (politische) Losgelöstheit der Muslim*innen von der westlichen Mehrheitsgesellschaft postuliert. Diese Sichtweise wird von der großen Mehrheit unserer Rezipient*innen nicht übernommen. Nur punktuell schafft er es, durch das Ansprechen gewisser Grundbedürfnisse vor allem bei den muslimischen Befragten leichte Zustimmung zu generieren beziehungsweise bei den nicht-muslimischen Interviewten ein Verständnis für seine Perspektive einzuholen – trotz des Umstandes, dass seine Argumentationslinie von den meisten Interviewpartner*innen, wie auch schon bei K3, als inkonsistent beurteilt wird.

4.3.3. Zwischenfazit

Krass beginnt das hier betrachtete Video mit einer Erzählung des Falles von Rodney King, der Opfer rassistisch motivierter Polizeigewalt wurde. Dieser Einstieg soll Betroffenheit bei den Rezipient*innen auslösen. Und tatsächlich verfehlt der Impuls seine Wirkung nicht: Zwar wird auch Kritik an Übertreibungen und logischen Brüchen vorgenommen – der starke Unmut gegenüber bestehenden Ungerechtigkeiten führt jedoch gleich zu Beginn bei einigen Interviewpartner*innen dazu, Krass zuzustimmen. Auf den emotionalen Einstieg wird in den Interviewverläufen immer wieder Bezug genommen – auch bezüglich anderer Thesen – und Krass' rhetorisches Geschick gelobt.

Im Fortgang des Videos verliert Krass diese Zustimmung in Teilen: Insbesondere der These, dass Gerechtigkeit letztlich nicht von den Menschen ausgehen könne, sondern nur von Gott, erzeugt unter den meisten Interviewpartner*innen eine erhebliche Ablehnung. Viele Interviewpartner*innen zielen dabei darauf ab, dass es

190 Vgl. I4B2: 9.
191 I8: 76.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auch als Mensch durchaus *möglich* sei, Gerechtigkeit zu schaffen, auch wenn diese oft nicht verwirklicht werde.

Intensive Kritik wird an der historischen Behauptung von Krass geübt, dass jede Person, die Macht in ihren Händen gehalten habe, keine Gerechtigkeit gestiftet habe. Dem wird entgegengehalten, dass auch Mächtige in der Geschichte sich durchaus für Frieden und Gerechtigkeit eingesetzt hätten. Dabei sei zwar eine absolute Gerechtigkeit nicht möglich, jedoch eine sukzessiv erfolgende Annäherung an einen solchen Zustand – diese werde trotz aller Schwierigkeiten etwa auch durch die Normierung von Grund- und Menschenrechten vollzogen.

In der Frage, ob die Scharia als Mittel zur Gerechtigkeit tauge, ist zunächst ein Aspekt bemerkenswert: Die Interviewpartner*innen ordnen (teils abhängig von ihrem Religionsverständnis) dem gleichen Begriff unterschiedliche Bedeutungen zu. Während einige unter »Scharia« ein System unterschiedlichster Regeln verstehen, meinen andere damit lediglich das Strafrecht, mitsamt den drakonischen Körperstrafen. Diese unterschiedliche Bedeutungszumessung stellt wohl eine zentrale Ursache für die stark auseinandergehenden Wertungen dar. Die Körperstrafen werden dabei von wenigen Befragten mit dem Argument einer angemessenen Vergeltung bejaht – überwiegend jedoch aus ethischen Gründen verworfen. Was das breitere Verständnis der Scharia als weiter angelegtes Regelsystem anbetrifft, stimmen viele Muslim*innen der These zu, dass diese für Muslim*innen verbindlich sei und schließlich zu Gerechtigkeit führe, jedoch ohne notwendigerweise daraus politische Forderungen abzuleiten.

Es ist positiv hervorzuheben, dass manchen Befragten der logische Bruch in Krass' Argumentation auffällt. Einige Interviewpartner*innen halten dem Idealbild von Krass, dass durch eine gottgegebene Ordnung wie die Scharia Gerechtigkeit auf der Welt einkehre, entgegen, dass jede Ordnung immer durch Menschen umgesetzt werden müsse: Krass – so die Kritik – konstatiere lediglich, dass die Scharia zur Gerechtigkeit führe. Er zeige aber keinen Weg auf, durch den die Menschen dieses System umsetzen könnten und erwähnt auch keinerlei institutionelle Sicherungen, die den Machtmissbrauch verhindern könnten. Für einige Interviewpartner*innen deutet dies auf eine autoritäre Staatsvorstellung hin, die abzulehnen sei.

Zwei der Interviewpartner*innen lehnen eine Trennung von Religion und Staat ab und sehen jedwedes Handeln des Staates, das nicht durch die Scharia begründet ist, als illegitim an. Der Großteil der Interviewpartner*innen befürwortet jedoch eine säkulare Ordnung. Die Forderungen von Krass evozieren bei einigen Interviewpartner*innen erhebliche Ablehnung. Als Argumente werden hier etwa historische Beispiele der Verzahnung von Christentum und Staat und das Fehlen eines Gemeinschaftsgefühls der Umma angeführt. Auch die gegenwärtige Verfasstheit der Staaten in den mehrheitlich islamisch geprägten Ländern wird von muslimi-

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schen und nicht-muslimischen Interviewpartner*innen als Argument gegen einen sich als islamisch verstehenden Staat angeführt.

Im Ergebnis kann Krass vor allem an jenen Passagen seine Rezipient*innen abholen, an denen er allgemeine gesellschaftliche Missstände anspricht. Insbesondere die stets vorgenommene Trennung von Muslim*innen und westlicher Mehrheitsgesellschaft löst jedoch starke Ablehnung aus. Ebenso verhält es sich immer dann, wenn er eine explizit islamische Staatsordnung fordert und die Illegitimität säkularer Verfassungen postuliert. Dieses Video ist im Gegensatz zu anderen seiner Uploads weniger für die Missionierung neuer Anhänger*innen geeignet. Obwohl auch nicht-muslimische Befragte bemerken, aus seinen Erklärungen zur Scharia etwas Neues gelernt zu haben, sind als Zielgruppe vielmehr jene anzusehen, die die Prämissen einer Trennung von Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen ohnehin schon teilen. Diese Gedanken überträgt Krass auf die Ebene von Politik und Staat und kann damit zur Politisierung derartiger Vorstellungen beitragen.

4.4. Ahmad Abul Baraa: Religiosität

4.4.1. Religiöse Identität der Muslim*innen

B1: Muslim*innen müssen Gott und Mohammed mehr lieben als alles andere

Die Meinungen der Rezipient*innen zu dieser These beziehungsweise dem aus einem Hadith abgeleiteten Gebot sind relativ ausgeglichen, mit sechs (lediglich schwach) positiven Einschätzungen und neun negativen sowie zwei neutralen. Für die Interviewten gilt festzuhalten, dass sie bei dieser These vor allem die Liebe zu Gott beziehungsweise Allah diskutieren. Besonders die Nicht-Muslim*innen äußern sich über den Propheten Mohammed – höchstwahrscheinlich aus Unkenntnis – eher seltener, Muslim*innen hingegen häufiger. Aus den Diskussionen geht hervor, dass die meisten die Liebe zu Gott als etwas Positives ansehen. Die Liebe zu Gott wie auch zur gesamten Religion erfülle aus der Sicht einer christlichen Interviewpartnerin auch die Funktion einer Konstante:

> »[…] weil so durch diese ganze, ja, Pluralisierung, Individualisierung und so, dass es schon echt so für manche Menschen schwierig ist, überhaupt so ihren Weg zu finden, oder eher, oder was sie jetzt ja glauben, oder vielleicht auch denken sollen, wenn alles nur kritisiert wird.«[192]

Es fällt einigen religiösen Befragten leicht, Abul Baraa darin zuzustimmen, dass die Liebe zu Gott den von ihm aufgezählten materiellen Objekten vorzuziehen sei. Allerdings steht für die meisten Befragten insgesamt die Liebe zu Gott nicht über

192 I2: 122-126.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der zur Familie. Während einige ausdrücken, dass sie es für zu »radikal« halten, wenn Menschen Gott mehr lieben als ihre Familie,[193] versuchen andere Interviewte eher eine Versöhnung zwischen der Liebe zu Gott und zu ihren Familien zu finden, anstatt Abul Baraas harte Linie mitzugehen.[194] So erklärt eine christliche Befragte, dass der Mensch durch die Liebe zu Gott schlussendlich auch die Mitmenschen liebe.[195] Eine muslimische Interviewpartnerin stimmt Abul Baraa bedingt zu, betont in dem Kontext jedoch weniger die von ihm so vehement eingeforderte Praxis an sich als vielmehr die Absicht, die hinter einem solchen Gebot stecke: Gott wolle den Menschen daran erinnern, dass geliebte Menschen von Gott gegeben, aber durch Schicksalsschläge auch wieder genommen werden können, wenn Gott den Menschen auf die Probe stellen wolle. Durch dieses Gebot solle befördert werden, dass man wertschätzt, was man an seiner Familie habe. Sie gesteht aber ein, dass es auch den meisten Muslim*innen schwerfalle, Gott mehr als ihre Mitmenschen zu lieben und stattdessen entgegen dem Gebot ihre Liebe zu Gott und zu ihrer Familie auf dieselbe Stufe stellten.[196] Diese Interviewten stellen sich somit gegen Abul Baraas strikte, drohend vorgetragene Mahnungen, die sein Bild eines strafenden, fordernden Gottes salient werden lassen und versuchen stattdessen, der hohen Erwartungshaltung eine tiefgreifendere Erklärung der Absicht hinter dem Gebot entgegenzustellen.

Trotz der mehrheitlich ablehnenden Haltung bezüglich der Art und Weise, wie er das Gebot anführt, ist einer Reihe von muslimischen Rezipient*innen das Gebot selbst, Gott und den Propheten mehr als alles andere zu lieben, nicht nur dem Inhalt nach vertraut – sie akzeptieren auch dessen Verbindlichkeit für sich persönlich, obwohl es schwer zu erfüllen sei.[197]

Die Kritik an Abul Baraas Auftreten wird von den meisten Teilnehmenden anhand verschiedener Aspekte geäußert. Durch seine Tonlage und sein »Grinsen«[198] entstehe eher der Eindruck, dass er seine Zuhörer*innen zu der Liebe zu Gott und dem Propheten zwingen wolle.[199] Eine solche zwanghafte Liebe sei aber in jedem Fall abzulehnen, denn diese könne nur aus jeder*m selbst heraus kommen, »das muss jeder selbst empfinden.«[200] Auch seine intensive Art, seine Forderung vorzutragen (»Hast du diese Liebe?! Wenn nein, dann musst du dich anstrengen zu dieser Liebe zu kommen!«), wird von vielen als eindeutig negativ bewertet. Eine muslimische Interviewpartnerin erklärt, dass für sie in der Liebe zu Gott vielmehr

193 I11: 290-306 und I12B2: 208-210.
194 Vgl. I2: 130-132; I3: 232-234 und I5B1: 735-751.
195 Vgl. I3: 232-234.
196 Vgl. I5B1: 735-751.
197 Vgl. bspw. I4B1: 249-251; I5B1: 735; I7B2: 222-224; I8:262.
198 I12B2: 208.
199 Vgl. I2: 130-132.
200 I4B2: 248.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»der Weg das Ziel« sei.[201] Durch die Ausdrucksweise Abul Baraas und die Abwertung all jener, die diese Liebe noch nicht erreicht hätten, komme man »[…] sich als was Nichtswertiges vor, weil man da noch nicht ist. Also ich kann ja selber sagen, ich bin selber noch nicht da.«[202]

Daher lässt sich abschließend festhalten, dass das von Abul Baraa vorgebrachte Gebot bei Nicht-Muslim*innen auf wenig Akzeptanz stößt. Einige Muslim*innen sind zwar mit dem Gebot vertraut und erkennen es als verbindlich an, auch wenn sie die Umsetzung als schwierig empfinden. Zwischen den Rezipient*innen besteht allerdings weitgehend Einigkeit, dass die Liebe zu Gott und dem Propheten nicht aufgezwungen werden könne und auch die Kritik an Abul Baraas die Zuschauer*innen einschüchternde und der Sache nicht dienlicher Vortragsweise wird geteilt.

B2: Es ist wichtig, stolz auf seine Religion zu sein

Die zweite These von Abul Baraa wird mit neun eher positiven, zehn eher negativen sowie vier neutralen Aussagen ausgeglichen rezipiert. Die meisten Befragten wirken unsicher, wie sie sich gegenüber der These positionieren sollen.

Abul Baraas Forderung scheint einigen zunächst einmal grundsätzlich uneindeutig: Was verleitet ihn überhaupt zu seinem Aufruf, stolz auf die eigene Religion zu sein? Abul Baraa unterstellt den Muslim*innen in Deutschland ein ausgeprägtes Schamgefühl gegenüber ihrer eigenen Religion. Ein muslimischer Interviewpartner vermutet, dass dies eine individuelle Reaktion auf Terroranschläge sei, die im Namen des Islam verübt würden. Er betont jedoch, dass das nicht seine persönliche Meinung sei, denn die Muslim*innen könnten (und sollten) für diese Taten nicht direkt verantwortlich gemacht werden.[203] Eine christliche Interviewpartnerin hingegen sieht den Grund für potenzielle Schamgefühle religiöser Menschen vielmehr als durch die Gesellschaft befördert; Religion stoße in Deutschland allgemein eher auf Ablehnung.[204] Muslim*innen seien doppelt von dieser Ablehnung betroffen, da sie nicht nur religiös seien, sondern auch noch nicht-christlich und mit dem Islam einer vermeintlich fremden Religion anhängen. Somit könne in Konfrontationen mit Anders- oder Nichtgläubigen nur dann Position bezogen werden, wenn man sich ausgiebig Gedanken über die Gehalte des eigenen Glaubens gemacht habe.[205]

Eine muslimische Interviewpartnerin weist in diesem Kontext darauf hin, dass sich das Ausleben der Religion in Deutschland als schwierig gestalte – zumindest, was bestimmte Praktiken angeht. Ihr Beispiel ist das Opferfest, das eine große

201 I7B1: 226.
202 I7B1: 226 f.
203 Vgl. I4B2: 224.
204 Vgl. I2: 137-141; vgl. zu diesem Thema auch die Kapitel 4.6 und 4.7.
205 Vgl. I2: 203 f.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Einschränkung dadurch erfahre, dass das Opfertier aufgrund hiesiger Tierschutzgesetze nicht auf die intendierte Art und Weise geschlachtet werden dürfe.[206]

Viele Muslim*innen fühlen sich in Reaktion auf Abul Baraas Video dazu bewegt, zu äußern, dass sie keine Probleme damit hätten, klar zu sagen, dass sie sich als Muslim*innen verstünden,[207] oder zumindest jene verstünden, die das von sich mit Überzeugung offen sagen.[208] Auf einen muslimischen Befragten hatten Abul Baraas Worte eine direkt positive Wirkung: dieser habe ihn »ermutigt« und sein Selbstbewusstsein gestärkt, seine Religion auch in Deutschland auszuleben.[209] Abul Baraas Aufforderung, den Islam selbstbewusst zu leben, könne nach Meinung mancher tatsächlich dazu beitragen, dass der Islam auch in Deutschland Normalität werde.[210]

Dennoch trennen viele ihre Zustimmung zu Abul Baraas Forderung, Stolz auf ihre Religion zu sein, davon, diesen Stolz offen nach außen zu präsentieren. Die Ausübung einer Religion sei etwas Privates:

> »Den Glauben lebt man ja eigentlich nur für sich. Und äh die ganzen Taten tut man ja auch nur für Gott. Also daher sollte man das äh nicht so immer nach außen repräsentieren. Also, dass man jetzt betet, oder dass man jetzt bestimmte Gebote befolgt, sollte man jetzt nicht jedem unter die Nase reiben.«[211]

Andere Interviewpartner*innen lehnen eine offensive Äußerung beziehungsweise Betonung ihres Muslimisch-Seins ab,[212] weil das keine Eigenschaft sei, für die sie Stolz empfänden. Drei Befragte erklären, dass sie den Begriff »Stolz« im Gegensatz zu Abul Baraa nur mit einer selbst erbrachten Leistung verknüpften. Dazu zähle die Religion nicht, denn in der Regel werde man von seinem Umfeld (insbesondere den Eltern) als einem Glauben zugehörig sozialisiert, anstatt ihn sich durch eigenes Bemühen anzueignen.[213]

Insgesamt lässt sich somit festhalten, dass zwar der Grundgedanke Abul Baraas, sich nicht für die eigene Religionszugehörigkeit zu schämen, von vielen bestätigt wird. Eine offensive Bekundung der Religionszugehörigkeit, wie sie Abul Baraa vorschwebt, lehnen die meisten jedoch ab. Der Begriff »Stolz« ist für sie in diesem Kontext unpassend, da die Befragten ihre Religionszugehörigkeit nicht mit einer unmittelbaren Leistung in Verbindung bringen können.

---

206 Vgl. I7B1: 200 f. Im Deutschen wird diese rituelle Art der Schlachtung nach den Regeln des Judentums oder des Islam als »Schächten« bezeichnet.

207 Vgl. I1B1: 215; ähnlich auch I6: 287-292.

208 Vgl. I7B1: 249.

209 Vgl. P3B1: 594-610.

210 Vgl. I5B1: 626-636, I1B1: 215; vgl. auch I7B1: 249.

211 I4B2: 245.

212 Vgl. I7B1: 249.

213 Vgl. I10: 153; vgl. auch I5B1: 626-636 und die konfessionslose Befragte I9B1: 201.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

B3: Mangelnde Bedeckung ist zu verurteilen

Diese These wird – ähnlich den anderen Thesen Abul Baraas – mit 35 ablehnenden Aussagen von den Befragten fast ausschließlich abgelehnt. Nur zwei Aussagen sind leicht zustimmend, sieben wurden als neutral codiert. Insgesamt äußern sich drei unserer muslimischen Befragten eindeutig negativ zu Abul Baraas These, dass das Kopftuchtragen verpflichtend sei,[214] fünf Interviewte erachten es als verpflichtend (von denen zwei Musliminnen sind, die allerdings selbst keines tragen).[215]

Davon abgesehen fehlt Zustimmung für Abul Baraas Aussage, dass für muslimische Frauen eine Kopftuchpflicht bestünde. Eine Muslimin behauptet irrig, dass es im Koran keinen Hinweis darauf gebe, dass auch nur das Tragen eines Kopftuches geboten sei,[216] andere, vorrangig muslimische Befragte, schwächen das von Abul Baraa propagierte Bedeckungsgebot ab, indem sie differenzieren: Zwar bestünde keine Pflicht zur *Voll*verschleierung (oder zu äquivalenten Kleidungsvorschriften für Männer), das Kopftuch sei aber durchaus zu tragen.[217] Einige wenige nicht-muslimische, deutschstämmige Befragte äußern ihr Unbehagen gegenüber (Voll-)Verschleierten beziehungsweise dem Gedanken, sich selbst bedecken zu müssen.[218]

Neben Unverständnis gegenüber der großen Bedeutung, die Abul Baraa dem Thema beimisst und die von einer christlichen Befragten als übertrieben wahrge-

214 Vgl. I1B1: 276-280; I5B1: 780; I6: 286.

215 Vgl. P3B1, P3B2, I7B1, I7B2 und I8.

216 Im Koran findet sich allerdings auch kein vollkommen eindeutiger Vers, der Musliminnen das Tragen des Kopftuches vorschreibt. Einige Verse werden jedoch als Beleg für ein Kopftuchgebot angeführt, insbesondere 24:31: »Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen (statt jemanden anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und ihre Keuschheit bewahren, den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, nicht offen zeigen, soweit er nicht (normalerweise) sichtbar ist, ihren Schal sich über den (vom Halsausschnitt nach vorne heruntergehenden) Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, niemandem offen zeigen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, ihrem Schwiegervater, ihren Söhnen, ihren Stiefsöhnen, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihrer Schwestern, ihren Frauen, ihren Sklavinnen, den männlichen Bediensteten, die keinen Geschlechtstrieb (mehr) haben, und den Kindern, die noch nichts von weiblichen Geschlechtsteilen wissen. Und sie sollen nicht mit ihren Beinen aneinanderschlagen und damit auf den Schmuck aufmerksam machen, den sie (durch die Kleidung) verborgen (an ihnen) tragen. Und wendet euch allesamt (reumütig) wieder Allah zu, ihr Gläubigen. Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen.« Explizitere Belege für ein Kopftuchgebot finden sich in den Hadithen. In einem von Abū Dāwūd überlieferten Hadith heißt es, der Prophet habe verdeutlicht, dass Frauen nach der ersten Menstruation bis auf Gesicht und Hände ihren gesamten Körper bedecken müssten. Sunan Abī Dāwūd, Buch 34, Hadith 85, vgl.: https://sunnah.com/abudawud/34/85 [eingesehen am 30.10.2020].

217 Vgl. I6: 286; I8: 266. Freilich spricht auch Abul Baraa selbst im gezeigten Video nicht von einer Pflicht zur Vollverschleierung.

218 Vgl. I3: 205; I12B2: 240.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nommen wird,[219] sprechen sich viele Befragte dafür aus, dass sie es für wichtig erachteten, dass jede*r selbst über das äußere Erscheinungsbild entscheiden könne, sei es freizügig oder vollverschleiert.[220] Zwei deutschstämmige Nicht-Muslime argumentieren in dem Zusammenhang, dass es für sie grundsätzlich unter das Recht auf freie Religionsausübung falle, dass Abul Baraa Verhüllung einfordere – ihre Wortwahl lässt jedoch darauf schließen, dass ihnen nicht klar ist, dass es durchaus auch vorkommt, dass Frauen nicht die Möglichkeit gegeben ist, diese Entscheidung unabhängig von ihrem Umfeld zu treffen.[221]

Diesen Aspekt nehmen viele zum Anlass, das Thema Gleichberechtigung anzusprechen. Das Bedeckungsgebot sei ihrer Meinung nach ein Zeichen der Unterdrückung der Frau, das ihr die »Würde«[222] nehme und sie absichtlich klein halte.[223] Einige betonen jedoch, dass derartige Ungleichbehandlungen auf Basis des Geschlechts in verschiedenen Konfessionen zu finden seien.[224] Eine muslimische Befragte hebt Abul Baraas einseitige Fokussierung hervor:

> »Ich dachte mir einfach nur: Warum redet der nur über die Frauen? Das ist halt der Klassiker, ne, also auf den Frauen rumzureiten, warum die kein Kopftuch tragen und so weiter, dabei gibt es so viele männliche Muslime, sag ich mal, die nach seiner Aussage quasi auch nicht richtig handeln würden.«[225]

Abul Baraas »frauenverachtend[e]«[226] Beschreibung dieser unbedeckten Frauen als »halbnackt« blieb fast allen Interviewpartner*innen im Kopf und führte zu teils starken Gegenreaktionen – nur in einem Interview fällt weder das Wort »nackt« noch »halbnackt«.[227] Die provokativ-anmaßende, »engstirnig[e]«[228] Einteilung Abul Baraas, dass nur jene, die sich bedecken, zu den »wahren« Muslim*innen gehören, findet noch weitere Gegenstimmen. Eine christliche Befragte vertritt die Meinung, dass doch nicht der nach außen gezeigte Glaube relevant sei, sondern die innere Überzeugung.[229]

---

219 Vgl. I12B1: 239.

220 Vgl. I7B2: 258; I7B1: 260; I9B1: 185.

221 I9B1: 185; I9B2: 178.

222 I3: 217.

223 Vgl. I10: 207.

224 I10: 199-203. I3: 205 betont, dass das »Missbrauchsrisiko« bei Vollverschleierung höher sei, da die Freiwilligkeit nicht sichergestellt werden könne.

225 I5B1: 616.

226 I1B1: 276.

227 I1B1: 276; I2: 149; I3: 165; I4B1: 227; I5B1: 640; I5B2: 590; I7B2: 258; I9B1: 171; I10: 150; I11: 248; I12B1: 239.

228 I1B1: 284.

229 Vgl. I2: 141; dem pflichtet auch I7B1: 261 bei.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Seine Vorstellung davon, was es bedeutet, sich für ein Kopftuch zu entscheiden, sei nach Meinung mancher nicht lebensnah und zeuge von mangelndem Verständnis der Situation von Frauen. Sein Ziel, Menschen (hier vor allem Frauen) unter Druck zu setzen, zeigt bei einigen Wirkung, trifft jedoch auf teils entschiedene Gegenreaktionen, die von individuell religiöser Mündigkeit sprechen, etwa:

> »Ich zum Beispiel trag auch kein Kopftuch und […] man soll-man müsste eigentlich eins tragen […]. Er beachtet einfach nicht, dass es auch individuell alles ist, also … es ist halt auch mit anderen Schwierigkeiten verbunden, also ich könnte jetzt nicht sagen ›okay, ich trag morgen jetzt 'n Kopftuch‹, weil das ist 'ne Lebensentscheidung, die nicht von heute auf morgen fallen kann. Also da kann er halt noch so viel erzählen von wegen, dass ich großartige Fehler mache oder so was, ähm, es ist nicht alles so einfach, […] vor allem nicht aus männlicher Sicht. Er kann einfach reden, weil er das nicht tragen muss.«[230]

Insbesondere der letzte Satz drückt Erregung oder Wut gegen die patriarchale Rhetorik Abul Baraas aus. Diese Befragte unterstellt ihm in den folgenden Interviewpassagen Unglaubwürdigkeit, denn sie zweifelt an, dass er selbst im Alltag stets Bišt und Ṭāqīya trage.[231]

Schließlich verbreite Abul Baraa mit seinem Video auch ein inadäquates Bild des Islam, das – so fürchten einige Interviewte – zu Fehlschlüssen und intergruppalen Irritationen beitrage.[232] Zwei Befragte unterstellen ihm gar genau das als verborgene Absicht.[233] Selbst Interviewte, die das Kopftuchgebot an sich grundsätzlich befürworten, kritisieren Abul Baraas Wortwahl als »abstoßend«.[234] Er habe als öffentlicher Redner eine gewisse Verantwortung, die er verletze, indem er auf diese Art und Weise zu einer zunehmenden Distanzierung zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen beitrage.[235] Möglicherweise, so ein muslimischer Befragter, sei auch seine auffällige Kleiderwahl nicht (ausschließlich) religiös motiviert, sondern als eine latente Provokation gegenüber der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft intendiert.[236] Auch ein anderer muslimischer Befragter reflektiert Abul Baraas Aussehen und seinen Anforderungen an Muslim*innen in Deutschland hinsichtlich der Wirkung auf die nun mal nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft.

---

230 I5B1: 786-788. Das betont die Muslima (und nach ihrer ersten diesbezüglichen Äußerung auch ihr konfessionsloser Mitinterviewter, I5B2: 832). Sie selbst kommt später im Interview nochmals darauf zurück (I5B1: 842-846); auch I6: 269 äußert sich dazu, wenn auch ohne explizite normative Beurteilung dieses Problems.

231 Vgl. I5B1: 904-906.

232 Vgl. I1B1: 284; I7B2: 259, ähnlich auch eine christliche Befragte: I2: 155-157.

233 Vgl. I6: 282-284; I7B2: 259.

234 I7B2: 180-182.

235 Vgl. I4B1: 227-244. Eine ähnliche Meinung vertritt auch I5B1: 808-814.

236 Vgl. I6: 282-286.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Den religiösen Geboten entsprechende Bedeckung sei zwar durchaus wichtig, ein gewisser Grad der Assimilation sei jedoch angemessen, um nicht negativ aufzufallen und somit ein schlechtes Licht auf die eigene (Religions-)Gemeinschaft zu werfen.[237]

Abul Baraa trägt aus Sicht vieler Befragter mit seinen provokativen Aussagen, die einige Interviewte persönlich nehmen und mit Irritation reagieren, nicht nur zu einer Ausweitung des Intergruppenkonfliktes bei, obwohl er selbst diesen als Bedrohung für das muslimische Leben in Deutschland sieht. Er sorge sogar zwischen den Muslim*innen für Probleme, wenn er jene kategorisch ausschließe, die kein Kopftuch tragen wollen oder dürfen.[238] Beide Outgroup-Abwertungen Abul Baraas werden kaum übernommen: weder die der Nicht-Muslim*innen, noch die der vermeintlich »falschen« Muslim*innen. Auch das an sich wirkmächtige, konfliktbeladene Bild wahrgenommener Ungerechtigkeit wird in Frage gestellt: So stellt eine deutschstämmige Befragte klar, dass die von Abul Baraa angemahnte Befolgung islamischer Gebote wie der Kleidungsvorschriften in Deutschland weitgehend möglich sei, weshalb sie dessen scharfen Ton nicht nachvollziehen kann.[239]

Die Hervorhebung des Intergruppenkonflikts zwischen verschiedenen Lebensweisen soll seinen Zuhörenden Angst vor einem Abfärben des westlichen, nichtmuslimischen Lebensstils machen, der selbst die standhaftesten Muslim*innen korrumpieren könne. Diese Strategie erweist sich allerdings als wenig erfolgreich. Gleich mehrere Gesprächspartner*innen betonen, dass sie es für unwahrscheinlich erachten, dass jemand nur durch Konfrontation mit einer gewissen Art zu leben (in diesem Fall: mit dem vermeintlich frivolen Kleidungsstil), diese automatisch übernehme.[240]

Insgesamt kann Abul Baraa mit dieser These so gut wie gar nicht überzeugen. Bedingt Anschluss findet er lediglich bei manchen Muslim*innen, allerdings nur in puncto allgemeiner Bedeckungsvorschriften – seine konkreten Vorstellungen davon und seine aggressive Art, diese Überzeugung zu vermitteln, werden abgelehnt. Der Effekt dieser These ist es eher, größere Abneigung der Interviewten ihm gegenüber zu evozieren, die teilweise in Unterstellungen gegen ihn und seine Glaubwürdigkeit abgleiten. Selbst fast alle praktizierenden muslimischen Befragten können sich dieser These nicht anschließen und reagieren mit Unverständnis oder auch Wut darüber, dass er sie falsch repräsentiere – die Zielgruppe, die er zumindest mit diesem Video erreichen kann, scheint wirklich sehr klein zu sein.

237 Vgl. P3B2: 531.

238 Vgl. bspw. I5B1: 792-796.

239 Vgl. I3: 165-171.

240 Vgl. I6: 336-338; I7B1: 260 f.; I9B1: 185; I11: 363.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

B4: Wer die Religion verlässt, verliert das Paradies und wird von Gott bestraft

Die These trifft auf starke Ablehnung: Es gibt neben sechs neutralen nur sechs positive Äußerungen und 20 negative. Abul Baraa strebt mit dieser These an, den Zuhörenden Angst einzuflößen, eine Absicht, die von den Interviewten erkannt und abgelehnt wird. Diese »Angstmache«[241] stellt für mehrere Befragte das zentrale Element dieses Videoabschnittes dar und stößt vor allem bei Nicht-Muslim*innen auf großes Missfallen. Sie hänge unmittelbar mit den in der vorangegangenen These (B3) formulierten strikten Forderungen an männliche und weibliche Muslim*innen bezüglich ihrer Erscheinung (dem Gebot, Bart oder Kopftuch zu tragen) zusammen.

Nicht-muslimische Gesprächspartner*innen zeigen sich ob der hohen Anforderungen, die laut Abul Baraa von Gott an Muslim*innen gestellt würden, überrascht. Eine christliche Interviewpartnerin hält dazu fest, dass die Muslim*innen viel tun müssten, um von Allah geliebt zu werden, was sie aus der christlichen Religion so nicht kenne.[242] Ebenso könne sie nicht nachvollziehen, wie es auszuhalten sei, dass das Gefühl, welches mit der Religion verbunden werde, stets von einem Gefühl der Angst, etwas falsch zu machen, begleitet werde.[243] Abul Baraas Auslegung führt somit bei ihr zu einer zumindest indirekten Distanzierung vom muslimischen Glauben. Doch auch bei muslimischen Befragten stößt dessen Argumentation auf Missfallen: Abul Baraa vermittle mit seiner Präsentation des Islam erneut der Mehrheit der Muslim*innen, dass sie »kein[e] gute[n] Moslem[s]« seien.[244] Eine muslimische Interviewpartnerin antizipiert auf Grundlage dessen Reaktionen wie die jener christlichen Befragten und kritisiert Abul Baraas Präsentation des Islam dahingehend:

> »Ja, ich finde dieser […] Bestrafungsaspekt kommt hier wieder so in den Vordergrund. Also es wird wieder so 'ne Art […] Hassbild dargestellt, nicht so etwas Friedliebendes.«[245]

Die Einteilung, die Abul Baraa mit seinem Schema von Gewinner*innen und Verlierer*innen vornimmt, hält sie schlicht für falsch. Niemand könne wissen, wer ins Paradies komme und wer bestraft werden würde.[246]

Dass in seinem Video stets etwas »Vorschreibendes«[247] mitschwinge oder dieses einen drohenden Charakter habe, wird von nicht wenigen Befragten so emp-

241 I9B1: 180.
242 Vgl. I2: 126.
243 Vgl. I2: 130-134.
244 I7B1: 226.
245 I7B1: 260.
246 Vgl. I7B1: 261.
247 I10: 150.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

funden. Muslim*innen sollten Abul Baraas Ansicht zufolge schließlich nicht irgendeiner Auslegung des Islam folgen, sondern vielmehr seiner Interpretation.[248] Der leichte Versprecher des folgenden, nicht-muslimischen Interviewten zeigt, dass Abul Baraas gewählte Rhetorik zu genau einem solchen Schluss führt:

> »Die allgemeine Message, die ich daraus mitgenommen hab', war: ›Entweder, du lebst nach meinem … nach unserem Propheten Mohammed, dann wirst du erlöst. Oder wenn du nicht […] nach ihm lebst, dann wird dich Allah bestrafen.‹«[249]

Eine muslimische Interviewpartnerin beklagt die generell exkludierende Wirkung, die Abul Baraas Glaubensauslegung habe, und geht davon aus, dass er auch Homosexuellen, die sich als Muslim*innen verstünden, die Zugehörigkeit versage (auch wenn die Frage im Video selbst nicht angesprochen wird).[250] Es sei nicht an ihm zu entscheiden, wer Muslim*in sei und wer nicht. Seine scharfen Äußerungen machen ihn für manche nicht-muslimischen Befragten unglaubwürdig; so wirft eine Interviewpartnerin die Frage auf, ob Abul Baraas Darstellung wirklich dem entspreche, was im Koran steht.[251] Tatsächlich lassen sich Koranverse anführen, in denen es heißt, dass Gott die Ungläubigen verflucht und das Höllenfeuer für sie vorbereitet hat[252] und diese »Verlierer«[253] sind. Dass Abul Baraa grundsätzlich koranische Inhalte korrekt wiedergebe, merkt auch ein muslimischer Befragter explizit an.[254] Allerdings wird auch in diesem Kontext von vielen muslimischen Interviewpartner*innen erneut die Einseitigkeit von Abul Baraas Darstellung islamischer Glaubensinhalte bemängelt. So entgegnet ein Befragter, dass der Islam genauso Toleranz und Akzeptanz gegenüber anderen Religionen predige[255] und weist darauf hin, dass in früheren Epochen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen friedlich nebeneinander gelebt hätten.[256] Obwohl Abul Baraas Aussage »Wer die Religion verlässt, verliert das Paradies und wird von Gott bestraft« im islamischen Glauben verankert ist, stößt sein Fokus auf die muslimischen Gewinner*innen und die ungläubigen Verlierer*innen auf starke Ablehnung. Ein konfessionsfreier Befragter hebt das Konfliktpotenzial hervor, das in einer derart dichotomen Einteilung der Menschheit liege:

248 Vgl. bspw. I10: 150.
249 I11:240-242.
250 Vgl. I4B1: 259 und I5B1: 806-814.
251 Vgl. I12B2: 191.
252 Koran 33:64.
253 Koran 29:52.
254 Vgl. I4B2: 260.
255 Vgl. I6: 298.
256 Vgl. I6: 302.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»[…] Aber wenn man das Ganze als Glaubenskampf irgendwie sieht, dann wird's eher zum Problem, weil damit eher irgendwelche Terroranschläge oder was auch immer gerechtfertigt werden könnten.«[257]

Abul Baraas Einteilung aller Menschen in gläubige Gewinner*innen und ungläubige Verlierer*innen stößt vor allem bei nicht-muslimischen Befragten auf Ablehnung. Auch Muslim*innen stört diese erneute Betonung des Gegensatzes zwischen muslimischer Ingroup und nicht-muslimischer Outgroup, auch wenn anerkannt wird, dass sich Abul Baraa hier auf den Wortlaut des Koran stützen kann.

B6: Muslim*innen haben die universellen islamischen Regeln blind und ohne Anpassung zu befolgen

Auch diese These, die von den Proband*innen am extensivsten aufgegriffen wurde, trifft bei den Befragten fast ausschließlich auf Ablehnung. Elf der insgesamt 53 Äußerungen zu dieser These sind zwar positiv, neun davon kommen allerdings aus demselben Interview mit zwei nicht-deutschstämmigen, orthodoxen Muslimen. Es gibt acht neutrale Kommentare, doch die 34 Ablehnung demonstrierenden Aussagen bilden die Mehrheit. Ein paar Teilnehmer*innen versuchen, Abul Baraas Argumente abzuschwächen und sie somit anschlussfähiger zu machen. Die meisten positionieren sich als Teil einer multikulturellen Gesellschaft, deren Mitglieder an manchen Punkten differieren, an anderen aber umso enger zusammenstehen. Sie demonstrieren damit ein Abul Baraa entgegengesetztes Streben nach Toleranz, Vielfalt und Vereinbarkeit unterschiedlicher Denkweisen. Ein konfessionsloser Befragter betont, dass zu Religionsfreiheit zwar auch gehöre, dass man Ansichten wie die Abul Baraas zu akzeptieren habe, die Freiwilligkeit des Glaubens (auch in diesen Extremen) aber stets sichergestellt sein müsse.[258]

Abul Baraa werden im Zuge dieser These Parallelen zu Marcel Krass' Argumentation zugeschrieben, der ebenfalls betont habe, dass der Islam »perfekt« und »abgeschlossen« sei und es zu den Kernaufgaben einer*s jeden Muslim*in gehöre, Koran und Sunna zu folgen.[259] Auch würden beide fordern, dass religiöse Gebote säkularen Gesetzen übergeordnet sein sollten, was an dieser Stelle allerdings deutliche Ablehnung erfährt.[260] Zudem wird besonders diese These herangezogen um darzulegen, dass sich Abul Baraas Video ausschließlich an die Zielgruppe strenggläubiger Muslim*innen richte. Vor diesem Hintergrund werden dann auch die Äußerungen Abul Baraas evaluiert. Ein muslimischer Befragter kommentiert: »Also ich glaube nicht, dass die da groß drauf eingehen […], weil sie das halt einfach

257 I9B2: 175.
258 Vgl. I9B2: 175 ff.
259 P3B2: 506.
260 Vgl. I10: 151.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

so kennen und […] in diesem Milieu […] halt geboren und aufgewachsen sind.«[261] Von dieser Gruppe distanziert er sich eindeutig, indem er von ihnen in der 3. Person Plural spricht. Es wird vermutet, dass Abul Baraas Ansichten generell fast niemanden der in Deutschland sozialisierten Menschen ansprechen dürften. Der von ihm geforderte kollektive Konformismus kollidiere zu stark mit dem durch Sozialisation erlernten Fokus auf das selbstdenkende und selbstständige Individuum, weswegen die Anschlussfähigkeit seiner Überzeugung mit den in der deutschen Gesellschaft vorherrschenden Vorstellungen bezweifelt wird.[262]

An dieser Stelle muss allerdings angemerkt werden, dass manche Befragten zwar die von Abul Baraa provozierend gezogene Trennlinie zwischen »Gläubigen« und »Ungläubigen« beziehungsweise Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen klar kritisieren, sich aber für ihre Argumentation zumindest teilweise ebenfalls einer klaren Ingroup-/Outgroup-Differenzierung bedienen. Auf die Dichotomie des guten, moderneren und liberaleren Islam versus des schlechten, veralteten, traditionell-strengeren Islam greifen gleich mehrere Gesprächspartner*innen zurück.[263]

Zustimmung findet beispielsweise Abul Baraas Mahnung, dass der Glaube nicht an Örtlichkeiten gebunden sei – eine Christin zieht eine Parallele zu ihrer eigenen Religion und erklärt, dass man seine Religiosität jederzeit in sich trage.[264] Insbesondere orthodoxe Muslim*innen bestätigen, dass man sich auch in Deutschland an alle Gebote von Koran und Sunna zu halten habe.[265] Selbst einer der strenggläubig-muslimischen Befragten merkt allerdings an, dass gelegentlich ein gewisses Maß an Anpassung notwendig sei. Wenn man etwa Daʿwa unter deutschstämmigen Nicht-Muslim*innen betreiben wolle, schrecke die von Abul Baraa geforderte Strenge im Glauben oder dessen Aussehen zu Beginn die meisten Nicht-Muslim*innen zu sehr ab – selbst seine erste Assoziation mit dem Aussehen Abul Baraas sei Osama bin Laden.[266]

Mit der Forderung, man solle keine der Glaubensvorschriften hinterfragen, trifft Abul Baraa auf große Ablehnung.[267] Interessanterweise zielt die Kritik der Befragten jedoch weniger auf Abul Baraa ab, sondern vielmehr auf den häufig auftretenden Konservatismus innerhalb von Religion(en). Die Kritik, die gegen ihn

261 I7B2: 207; vgl. auch I9B1: 180.

262 Vgl. I4B1: 236 f., aber auch I12B1: 232 f.

263 Vgl. I1B2: 207-209; I9B2: 178.

264 Vgl. I3: 161-171.

265 Vgl. P3B2: 484. Er sagt: »Und ich sag vielleicht: Okay, weil ich in Deutschland bin, kann ich vielleicht ja Alkohol trinken, ja? Kann ich nicht vielleicht Prophet Mohammed folgen und nicht die Sunna machen. Und das ist falsch, ja?« (ebd.).

266 Vgl. P3B2: 525-535.

267 Vgl. I1B2: 207-209; I1B1: 246-248; I7B1: 190; I7B2: 220; I9B1: 171; I9B2: 178; I11: 270-272; I12B2: 191f., I12B1: 198-201.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gerichtet wird, konzentriert sich auf die von ihm betonte Zugehörigkeit zur konservativ-religiösen Gruppe; Religionen mit viel Einfluss, aber einflussreichen konservativen Strömungen, zu denen auch der Islam gehöre, versperrten sich gegenüber Wandel und gesellschaftlichem Fortschritt.[268] Eine konfessionslose Befragte argumentiert, dass sie darin den Grund sehe, weswegen nach wie vor (körperlich) schädliche religiöse Praktiken wie beispielsweise die Genitalverstümmelung existierten.[269] Dabei gebe es auch im Islam dem gegenläufige Entwicklungen; eine muslimische Befragte führt andere Prediger als Gegenbeispiele an, die demonstrierten, dass der Islam anpassungsfähig sei und »mit der Zeit« gehen könne.[270] Nur zwei nicht-deutschstämmige, muslimische Interviewte stimmen ihm zu. Sie heben den gesellschaftlichen Nutzen hervor, den sie in einem solchen religiösen Konformismus sehen: Ein derartiges Leben sei nicht nur für Gläubige selbst vorteilhaft, sondern auch für Mitmenschen, denen man ein Vorbild sei.[271] Ein anderer muslimischer, nicht-deutschstämmiger Befragter stimmt zumindest bedingt zu: Es gehöre zwar zu jeder Form von Religiosität dazu, dass »man halt manche Sachen hin[nimmt]«,[272] selbst wenn man sie nicht oder erst viel später verstehe – doch auch darin, Dinge zu hinterfragen, liege ein Lerneffekt, weswegen (kritisches) Hinterfragen durchaus Teil des Glaubens sei.[273] Einige bezeichnen derartige Ansprüche gar in Form einer allgemeinen Religionskritik als einen der zentralen Unterdrückungsmechanismen aller (Welt-)Religionen – als vergleichbares Beispiel wird von mehreren explizit der Katholizismus genannt.[274] Im Gegenteil sei Hinterfragen nicht nur aufgrund des Informationsüberflusses heutzutage notwendiger denn je, sondern auch der »Sinn einer Religion«,[275] das gelte auch für Muslim*innen.[276] Durch blindes Befolgen würden Gebote zu einer bloßen Pflicht, die man schließlich mit der Zeit vernachlässige.[277] Generell solle man keine Regeln einhalten, deren Sinn man nicht verstehe.[278] Das von Abul Baraa exemplarisch herangezogene Beispiel der Gefährten des Propheten, die, Mohammed folgend, ihre Schuhe ausziehen, demonstriere laut einem muslimischen Befragten, »welch banale Richtung eine Religion einschlagen kann, wenn man nicht den eige-

268 Vgl. I1B2: 207-209; I5B1: 906-912; I9B2: 178.
269 Vgl. I9B1: 176.
270 Vgl. I5B1: 906-912.
271 Vgl. P3B2: 633-637; P3B1: 638-648.
272 I4B1: 236 f.
273 Vgl. I4B1: 236 f.
274 Vgl. I1B1: 246-248; I3: 173-187; I10: 150 f.
275 I5B1: 782.
276 Vgl. I5B1: 780-786.
277 Vgl. I3: 179; I5B1: 782.
278 Vgl. I7B2: 211; I4B2: 224 f. und I12B2: 234.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen Verstand verwendet.«[279] Ferner sei es laut einem anderen Interviewten nicht die Funktion der Religion, alles Handeln vorzugeben, vielmehr solle sie dem Leben auf höherer Ebene Sinn verleihen und Antworten auf große Fragen des Lebens bieten.[280] Zudem gebe es auch schlicht keinen Grund dazu, das Hinterfragen zu unterbinden – zwei muslimische Befragte erläutern, dass es (zumindest im Islam) kaum Ver- oder Gebote gebe, deren Sinn und Zweck nicht aus Koran und Sunna heraus erklärt werden könnten – warum also Fragen verbieten, wenn es fast immer Antworten darauf gebe?[281]

Mit seiner Ansicht, die deutsche Gesellschaft sei eine feindliche, ungeeignete Umgebung für das Leben frommer Muslim*innen, entfacht Abul Baraa zwischen den Befragten eine Kontroverse um die Möglichkeit, im säkularen Deutschland seine Religiosität zu praktizieren (vergleiche hierzu ausführlicher Kapitel 4.6). Während sich eine deutschstämmige Christin auf die Religionsfreiheit beruft und argumentiert, das Praktizieren der eigenen Religion sei in Deutschland sogar sehr gut möglich,[282] beschreiben muslimische Befragte hingegen das Leben in der deutschen Gesellschaft gegenüber dem Leben in einem muslimischen Land durchaus als vom Glauben ablenkend.[283] Das Einhalten der Gebetszeiten sei durch mangelndes Verständnis mancher Arbeitgeber*innen schwierig und gesellschaftliche Konventionen erlaubten es muslimischen Männern nicht immer, Frauen gegenüber die vorgegebene Distanz einzuhalten.[284]

Seine auf die These bezogenen Äußerungen führen nicht nur zu inhaltlicher Ablehnung, sondern lassen bei den Befragten auch zusätzliche Zweifel an Abul Baraas Person und der Korrektheit seiner Islaminterpretation aufkommen.[285] Er präsentiere den Islam als eine Religion, in der es vordergründig darum gehe, sich gegenseitig für Fehler in der Religionspraxis zu schelten. Es wirke mehr so, als bereitete es ihm Spaß, Mitmuslim*innen zu ermahnen, als dass er ihnen uneigennützig in ihrer religiösen Praxis helfen wolle.[286] Er sei zudem »manipulativ«, wenn er verlange, nicht zu hinterfragen, was ihn schlimmstenfalls gar gefährlich machen könne.[287] Denn wenn er behaupte, seine Art und Weise zu glauben, sei die einzig wahre, erhebe er den Anspruch »im Besitz der Allwissenheit«[288] zu sein – eine Vorstellung, die allerdings Vertreter*innen aller Weltreligionen gemein hätten.

279 I1B1: 215. Vgl. weiter I12B2: 204; I9B1: 171.
280 Vgl. I5B2: 818-820; I12B2: 191 f.
281 Vgl. I6: 313-321; I7B1: 190.
282 Vgl. I3: 165.
283 P3B1: 547-549.
284 Vgl. P3B2: 484-502.
285 Vgl. I12B2: 191 f.
286 Vgl. I6: 304 und I7B1: 203.
287 I6: 315; vgl. zudem I3: 173-187 und I10: 150 f.
288 I9B2: 175.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Insgesamt findet auch Abul Baraas sechste These kaum Anklang bei den Interviewpartner*innen. Die teilweise ohne Bewertung erfolgenden Inhaltswiedergaben durch Interviewpartner*innen zeigen zwar, dass Abul Baraas Schwarz-Weiß-Bild der ins Paradies einziehenden frommen Strenggläubigen gegenüber den letztendlich bestraften und verdammten Ungläubigen, im Gedächtnis blieb,[289] sein Ziel, die bereits Praktizierenden anzusprechen und von seiner Lebensweise zu überzeugen, scheitert allerdings fast gänzlich. Diese These führt vielmehr zu einer größeren Ablehnung seiner Ansichten und Person sowie einer geringeren Glaubwürdigkeit als Prediger. Muslimische Befragte werfen ihm eine übertriebene Strenge in der Glaubenspraxis vor, der in ihren Augen niemand entsprechen könne.[290] Er wehre sich mit den im Video präsentierten radikalen Ansichten zudem aktiv dagegen, sich und seinen Glauben in die deutsche Gesellschaft zu integrieren, obwohl es doch nach Meinung der meisten muslimischen und nichtmuslimischen Gesprächspartner*innen eine ausreichend große »Schnittmenge«[291] gebe. Dass die Muslim*innen – wie andere gesellschaftliche Gruppen auch – eine gemeinsame, einende Identität haben, wird nicht verneint; seine Forderung nach alternativlosem Isolationismus allerdings schon. Vielmehr stehe der Islam laut einem muslimischen Befragten für Toleranz, Respekt und Miteinander.[292] Jene Konflikte, die Abul Baraa für seine Ingroup-Outgroup-Differenzierung zu nutzen versucht, werden meist als selbstverständlicher Teil einer jeden multikulturellen Gesellschaft angesehen, die es gemeinsam zu überwinden gelte, anstatt vor ihnen zu kapitulieren. Auch das blinde Befolgen religiöser Gebote wird beinahe einmütig als nicht erstrebenswert gesehen.

4.4.2. Abgrenzung von der Outgroup

B5: Die Sitten, Traditionen und Vorstellungen der »Kuffār« sind falsch und entbehren jeder Grundlage

Auch bei dieser These gibt es hinsichtlich der Reaktionen der Interviewpartner*innen eine deutliche Tendenz zur Ablehnung. 23 Aussagen sind negativ, nur sieben positiv und drei fallen neutral aus. Abul Baraas Ausführungen lösen bei vielen Befragten deutliche Empörung aus. Größter Kritikpunkt ist seine pauschale Abwertung aller Nicht-Muslim*innen,[293] die für Abul Baraa als »Ungläubige« zur Gruppe der »Verlierer« gehörten und in die Hölle geschickt würden. So eine Einstellung

289 Vgl. bspw. I4B1: 228 oder I11: 240-242 bzw. 351.

290 I4B2: 245; auch I12B1: 229 führt an, dass Abul Baraa mehr verlange, als irgendwer leisten könne.

291 I12B1: 193.

292 Vgl. I6: 302; zu Religion allgemein, aber selber Vorstellung: I12B2: 191 f.

293 Vgl. bspw. I5B1: 636-639, I9B2: 175 und I11: 357.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sei nicht nur »engstirnig«, was eine Identifikation mit Muslim*innen im eigenen Umfeld verhindere[294], sondern schrecke auch jene ab, die sich grundsätzlich für den Islam interessierten.[295] Ein muslimischer Rezipient führt jedoch an, dass Abul Baraa schlicht Aussagen des Koran über Nicht-Muslim*innen wiedergebe. Abul Baraa sage aus seiner Perspektive eines muslimischen Interviewten »[…] ja letztlich, äh, die Wahrheit. Also er kann ihnen jetzt nicht sagen: Okay, ähm, Nicht-Muslime werden ja auch jetzt ins Paradies kommen.«[296] Die meisten Befragten versuchen allerdings, zumindest die Härte der von Abul Baraa vorgenommenen Abwertung der Outgroup – also hier aller Menschen, die nicht-islamischen Traditionen und Vorstellungen folgen – zu entkräften:

> »[…] zu sagen ›Okay, wenn du den Islam […] nicht verfolgst, oder nicht gut genug halt, bist du-wirst du nicht von den Siegern sein‹ ist so 'ne Sache, aber halt die anderen abzustempeln, weil sie […] nicht Moslem[s] sind, finde ich nicht korrekt […]«[297]

Abul Baraa löst insbesondere mit dieser These vor allem bei konfessionslosen Befragten Trotzreaktionen aus, die teils eine tiefere Auseinandersetzung mit seinen Worten verhindern. So reagiert ein Interviewpartner auf dessen Bezeichnung der Ungläubigen als »Verlierer« lakonisch mit einem: »Es is' halt dann vielleicht so, dann hab' ich halt Pech gehabt […]«.[298] Für den Befragten ist die Vorstellung jenseitiger Strafen offensichtlich eine Fiktion, mit der er sich persönlich nicht ernsthaft auseinandersetzen muss. Er weist Abul Baraas Vorwurf noch weiter von sich: Viele Religionen würden von sich behaupten, die wahre Religion zu sein.[299] Dessen Urteil, das sich alle westlichen, nicht-islamischen Sitten und Traditionen jeglicher Grundlage entzögen, kontert er mit einer seinerseits pauschalen, Religion prinzipiell skeptisch gegenüberstehenden Grundhaltung: Gerade Religionen seien es doch, die keiner logischen oder rationalen Begründung folgten.[300] Ein anderer unterstellt Abul Baraas Aussagen aufgrund der offenkundig im Vordergrund stehenden Abwertung der Outgroup »Chauvinismus«[301]. Eine sichtlich erregte nichtmuslimische Befragte reagiert auf diese These ihrerseits zunächst mit einer Pauschalkritik an Muslim*innen: »[…] die tun immer so, als ob sie alles tolerieren und

294 Vgl. I1B1: 281-284.
295 Vgl. I12B1: 193.
296 I4B2: 264. Tatsächlich werden bspw. in Koranvers 29:52 Ungläubige als »Verlierer« bezeichnet, andere Koranverse wie etwa 2:39 kündigen an das sie ewig im Höllenfeuer verweilen werden.
297 I6: 298; vgl. auch I6: 302.
298 I9B2: 175.
299 Vgl. ebd.
300 Vgl. I9B2: 196.
301 I10: 175-181.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

man jeden Menschen tolerieren soll. Aber *selbst* [Hervorhebung im Original] tolerieren diese Menschen nur die, die genauso denken wie sie.«[302] Diese wird von ihr jedoch kurz darauf entkräftet; sie erläutert, dass es ihrer Einschätzung nach viele Muslim*innen gibt, die andere Menschen mit offenen Armen empfangen und ihnen Hoffnung und Trost mit ihrer Religion spenden. Dennoch zeigt der kurze Ausbruch ihrerseits trotz ihrer grundsätzlich vorhandenen positiven Haltung gegenüber Muslim*innen, welches Spaltungspotenzial Videos wie das Abul Baraas besitzen können. Diese Befragte gelangt schließlich zu der Überzeugung, dass Abul Baraa den Koran und den Islam insgesamt falsch auslegen müsse.[303] Das ist offensichtlich eine für sie naheliegende Erklärung der Diskrepanz zwischen der von ihr wahrgenommenen Offenheit der Mehrheit der Muslim*innen und der Intoleranz Abul Baraas.

Abul Baraas in dieser These zum Ausdruck gebrachten Standpunkte lösen bei den meisten eine ablehnende Haltung, ja Empörung aus: Dessen pauschale Abwertung der Outgroup und uneingeschränkte Delegitimierung westlicher, nicht-islamischer Sitten und Traditionen ist für sie moralisch inakzeptabel[304] – auch wenn einige Befragte einräumen, dass er sich bei seiner Darstellung auf die Quellen des Islam stützen könne. Abul Baraas Predigtstil sei nicht dienlich, um den Islam auch Nicht-Muslim*innen zu vermitteln und erzeugt bei den Befragten vorrangig negative Emotionen. Seine Fähigkeit, Zwietracht zu sähen und Intergruppenkonflikte zu befeuern, ist offensichtlich – wird von unseren Gesprächspartner*innen allerdings kaum angenommen.

B7: Das »ungerechte Volk« der Jüd*innen hat die Regeln Gottes bewusst nicht befolgt

Diese These wurde im gesamten Interviewmaterial nur von drei Personen aufgegriffen. Die vier Male, dass die Interviewpartner*innen diesen Aspekt aufgreifen, zeigen eine inhaltliche Ablehnung der These. Die geringe Rezeption ist höchstwahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass die meisten Interviewpartner*innen den Verweis auf Jüd*innen nicht verstanden haben, da Abul Baraa nur den arabischen Begriff »Yahūd« (»Juden«) verwendet. Interessanterweise kommt es jedoch auch dann nicht zu einer Diskussion über den dieser Aussage intrinsischen Antisemitismus, wenn der von Abul Baraa genutzte Begriff durch die Interviewer*innen erklärt wird. Sogar direkte Nachfragen dazu, was von Abul Baraas Abwertung der Gruppe der Jüd*innen gehalten werde, bleiben ohne Reaktion. Eine konfessionslose Interviewpartnerin diskutiert stattdessen allgemein den Absolutheitsanspruch monotheistischer Religionen, der für sie nicht nachvollziehbar ist, da es für sie

302 I12B2: 181.

303 Vgl. I12B2: 191 f.

304 Vgl. I7B2: 247 und I12B2: 180.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

diesbezüglich kein »[…] gut, besser oder sonst irgendwas dazwischen gibt«[305]. Ein muslimischer Gesprächspartner jedoch vermutet, dass Abul Baraa die Jüd*innen gezielt angreife, um den in dessen Ingroup vorhandenen Antisemitismus zu bedienen.[306] Ein anderer muslimischer Gesprächspartner verweist darauf, dass zum Thema »Juden […] sehr viel im Koran« stehe, ohne jedoch zu bemerken, dass der von Abul Baraa zitierte Koranvers 4:46 sich nicht pauschal auf alle jüdische Menschen bezieht, sondern nur auf eine Gruppe von Jüd*innen.[307] Es bleibt unklar, wie andere Gesprächspartner*innen Abul Baraas Formulierung, Jüd*innen seien ein »ungerechte[s] Volk« bewertet hätten, wäre ihnen das Wort »Yahūd« geläufig. Angesichts der Tatsache, dass in Deutschland antisemitische beziehungsweise antijüdische Aussagen stark tabuisiert sind, ist unwahrscheinlich, dass Interviewte aus Gründen sozialer Erwünschtheit[308] auch nur gering Zustimmung suggerierende Antworten gegeben hätten.

4.4.3. Zwischenfazit

Abul Baraa beginnt seinen Vortrag mit der Aufforderung, zuallererst Gott und den Propheten zu lieben, die von einigen Befragten neutral bis leicht positiv bewertet wird. Insbesondere Muslim*innen sind mit dem Gebot vertraut, während Nicht-Muslim*innen die Forderung, Gott und den Propheten ausdrücklich mehr als alle anderen Menschen zu lieben, oft befremdlich finden. Auch Muslim*innen empfinden diese Priorisierung als schwer umsetzbar. Die rhetorische Vehemenz, mit der Abul Baraa diese Liebe einfordert, wird allerdings abgelehnt und erweckt den Eindruck eines Zwangs zur Gottesliebe.

Auch bei der zweiten These von Abul Baraa (»Es ist wichtig, stolz auf seine Religion zu sein«) werden Teile seiner Argumentation akzeptiert. Das von ihm angesprochene Schamgefühl der Muslim*innen in Deutschland in Bezug auf ihre Religion sei tatsächlich vorhanden und wird grundsätzlich nicht als wünschenswert angesehen. Zur Überwindung dieser Scham bedarf es aus Sicht der Rezipient*innen aber nicht der offenen, ostentativen Bekundung des Muslimisch-Seins in Form

305 I1B2: 240-242.

306 Vgl. I1B1: 244.

307 Vgl. I6: 328-330.

308 Soziale Erwünschtheit beschreibt die Tendenz von Befragten innerhalb eines Testkontextes, persönliche Fragen nicht wahrheitsgetreu zu beantworten. Stattdessen wird die Antwort so formuliert, wie die Befragten vermuten, wie die sozial gebilligte, den gesellschaftlichen Normen entsprechende Antwort lautet, die die*der Tester*in erwartet zu hören (etwa zu Selbsteinschätzungen, zu als kontrovers wahrgenommenen Einstellungen oder wenn Auskunft über etwas gegeben werden soll, das die*der Befragte als peinlich empfindet). Diese Verzerrung ist stark situationsgebunden und wird im Falle unserer Studie sowohl durch die Interviewer*innen als auch durch anwesende Mitinterviewte bedingt.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des Bart- oder Kopftuchtragens, so wie es Abul Baraa vorschwebt. Die Forderung, auf die Religion explizit »stolz« zu sein, findet praktisch keinen Zuspruch, da viele Rezipient*innen Stolz mit individuellen Leistungen verbinden; die bloße Religionszugehörigkeit stellt für sie indes keine Leistung dar.

Während Abul Baraa bei den ersten beiden Thesen noch auf leichte Zustimmung stößt, ändert sich das radikal bei den folgenden zwei Thesen (»Mangelnde Bedeckung ist zu verurteilen« und »Wer die Religion verlässt, verliert das Paradies und wird von Gott bestraft«). Vor allem sein polemischer Vortragsstil, mit dem er die Forderungen stellt, stößt auf Ablehnung. Zwar halten auch viele Muslim*innen (darunter auch Frauen) das Kopftuchtragen für ein verpflichtendes islamisches Gebot, lehnen aber eine pauschale Abwertung von Musliminnen, die darauf verzichten, ebenso ab wie die Abwertung nicht-muslimischer Frauen. Auch seine patriarchale Sicht, die sich in seiner polemischen Bezeichnung für Frauen (»halbnackt«) äußert, stößt auf Kritik, ebenso wie die Tatsache, dass er die Schwierigkeiten für Frauen, derartige Gebote zu befolgen, völlig ausblendet.

In ähnlicher Weise wird auch Abul Baraas dichotome Einteilung der Menschheit in »Gewinner« und »Verlierer« verurteilt. Muslimische Interviewpartner*innen erkennen zwar an, dass er sich hierbei auf den Koran bezieht, bemängeln aber gleichzeitig seine einseitige Darstellung, da er diejenigen Elemente der islamischen Quellen, die Akzeptanz und Toleranz gegenüber Nicht-Muslim*innen ausdrücken, nicht thematisiert. Zustimmung kann er bei den meisten Befragten weder für die eine noch für die andere These evozieren.

Abul Baraas Forderung, die Regeln des Islam blind zu befolgen, wird vom überwiegenden Teil der muslimischen Befragten abgelehnt. Viele Muslim*innen argumentieren, dass die Religion gerade dazu anrege, Fragen zu stellen, um den Sinn bestimmter Gebote zu verstehen. Auch Imame hätten die Aufgabe, die Gläubigen aufzuklären und die Gebote zu erläutern. Nicht-Muslim*innen lehnen die Idee des blinden Befolgens von Vorschriften sogar noch deutlicher ab.

Abul Baraas pauschale Ablehnung aller nicht-muslimischen Vorstellungen und Lebensweisen und seine damit implizit einhergehende Abwertung der Mehrheit der Bevölkerung in Deutschland und anderen westlichen Ländern stößt auf klare Kritik – wohl auch deshalb, weil er damit den Gegensatz zwischen muslimischer Ingroup und nicht-muslimischer Outgroup noch einmal stärker betont als im Rest des Videos. Auch wenn muslimische Befragte häufig erklären, dass er sich bei seiner Sicht auf Koran und Sunna berufen könne, sehen sie seine selektive Lesart, die Nicht-Muslim*innen und Muslim*innen in ein starres Schwarz-Weiß-Schema presst, als kontraproduktiv an, um zu einem besseren Verständnis des Islam innerhalb der deutschen Gesellschaft zu gelangen. Nicht-Muslim*innen haben häufig den Eindruck, er würde den Islam nicht korrekt auslegen beziehungsweise mutwillig verzerren, um seine Weltsicht zu rechtfertigen. Dass Abul Baraa darüber hinaus innerhalb der Gruppe der Nicht-Muslim*innen die Jüd*innen explizit ab-

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wertet, bleibt für die Mehrzahl der Befragten unbemerkt, da sie den von Abul Baraa gebrauchten arabischen Begriff »*Yahūd*« nicht verstehen.

Nur diejenigen Thesen wie B1 und B2, die nicht primär auf Abgrenzung und Abwertung von Nicht-Muslim*innen abzielen, stoßen auf leichte Zustimmung und evozieren zwischen den Interviewten eine inhaltliche Diskussion. Die anderen Thesen, die er mit rhetorischer Schärfe vorträgt und mit provokativen Schlagwörtern versieht (wie dem arabischen Begriff »*Kuffār*« für »Ungläubige« beziehungsweise Nicht-Muslim*innen), rufen vor allem eine (negative) emotionale Reaktion hervor. Sein über die ganze Länge des Videos fortwährendes Bemühen, einen scharfen Gegensatz zwischen der wahrhaft gläubigen muslimischen Ingroup und der nichtmuslimischen Outgroup zu konstruieren, trifft auf besonders scharfe Kritik. Daher kann insgesamt festgehalten werden, dass es Abul Baraa bei den meisten Interviewpartner*innen nicht gelingt, eine positive Rezeption hervorzurufen.

Mit seinem Video spricht Abul Baraa die Frames der *Überhöhung der Ingroup* sowie der *Schaffung persönlicher Distanz zu und Losgelöstheit von Mitmenschen und (Mehrheits-)Gesellschaft* an, indem er einzig die Religion des Islam zur legitimen Quelle des Stolzes erklärt und jegliche Orientierung am Verhalten von Nicht-Muslim*innen verurteilt. Auch der auf das *Hervorrufen intergruppenbezogener Ängste* bezogene Frame wird aufgerufen, wenn Abul Baraa die Sorge artikuliert, dass allein die Präsenz von Nicht-Muslim*innen, die nicht nach islamischen Geboten leben, dazu führen könne, dass sich etwa Musliminnen vom Tragen des Kopftuchs abbringen ließen. Während diese Frames bei Nicht-Muslim*innen überhaupt nicht auf positive Resonanz stoßen, verfangen sie auch bei den meisten Muslim*innen nicht, da seine scharfe rhetorische Abwertung von Nicht-Muslim*innen abgelehnt wird. Auch die Gefahr, dass Muslim*innen sich durch bloße Imitation von Nicht-Muslim*innen von Geboten abbringen ließen, wird nicht als realistisch erachtet, da die meisten Rezipient*innen anders als Abul Baraa von einem hinterfragenden, reflektierten Umgang mit den religiösen Geboten ausgehen.

4.5. Einfluss autoritärer Tendenzen

Bei der Auswertung der Interviews fiel auf, dass einige der Befragten eine Präferenz für autoritäre Herrschaftsformen und strenge Strafen äußerten oder etwa ihre Ablehnung einer gewaltfreien Kindererziehung zum Ausdruck brachten. Da die Themen von den Interviewten ohne Stimulus aus dem Video und auch nicht abgeleitet aus den Fragen der Interviewer*innen vorgebracht wurden, wurde die Schlussfolgerung gezogen, dass die Interviewten hier eigene autoritäre Tendenzen zum Ausdruck bringen, die die Videorezeption beeinflussten (siehe Ausführungen in Kapitel 2.5.2). Um erklären zu können, in welchem Kontext derart eingeordnete Aussagen zur Sprache kamen und inwiefern sie sich auf die Rezeption auswirkten,

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

werden im Folgenden Beispiele für *autoritäre Aggressionen* – die sich zum Beispiel in der Forderung nach strengeren Strafen und Gewaltaffinität ausdrücken –, für *autoritäre Unterwürfigkeit* – die sich etwa in der Befürwortung des Züchtigens von Kindern als erzieherisches Mittel und in der politischen Präferenz für autokratische Herrschaftsformen äußern kann[309] – sowie für vorhandene Verschwörungsmentalitäten erörtert.

Die autoritären Tendenzen der Interviewten konnten nicht auf eine spezifische Gruppenzugehörigkeit zurückgeführt werden; weder das Religionsverständnis noch die soziale Zugehörigkeit scheint entscheidend, ob jemand sich entsprechend äußerte. Somit bilden die autoritären Tendenzen eine unabhängige Analysekategorie. Strengere Strafen werden beispielsweise unabhängig voneinander in zwei verschiedenen Interviews von je einer Person befürwortet. Einer dieser Befragten ist ein nicht-orthodoxer Muslim, der zum Interviewzeitpunkt gerade sein Abitur abgeschlossen hatte – sein Fall wurde bereits in der Vorveröffentlichung ausgiebig analysiert.[310] Die andere Interviewpartnerin ist konfessionslos und ist im Gesundheitswesen beschäftigt. Beide führen die ihrer Meinung nach nicht ausreichende Bestrafung von Vergewaltiger*innen an, um zum Ausdruck zu bringen, dass bestehende Rechtssysteme keine Gerechtigkeit herstellen könnten. Krass thematisiert in dem gezeigten Video Vergewaltigung indes nicht, auch die Todesstrafe wird nicht erwähnt, das Thema wird somit von den Befragten selbst gesetzt. Von dem muslimischen Interviewten werden diesbezüglich die Vorzüge der islamischen Rechtsprechung hervorgehoben, nachdem vom Interviewer das Thema des gezeigten Videos aufgegriffen und gefragt wurde, ob er die Sicht des Islam auf die Gerechtigkeit teile:

> »Also es geht ja im Islam um das Prinzip, […] die gleiche Strafe zu finden, also unter anderem die Todesstrafe. Und das finde ich bei schweren Taten, wie zum Beispiel Vergewaltigung oder Kinderschändern, dann sinnvoll, dass man […] sie dann in erster Linie zur Abschreckung [anwendet] und in zweiter Linie sollte man auch die Familie, also die Familienangehörigen des Opfers, verstehen. Also, wenn einem Kind so etwas Schreckliches angetan wurde, dann gibt es für mich nichts anderes als die Todesstrafe, das in Frage kommen würde.«[311]

Bereits vor der Sequenz äußert er mehrere Male Zuspruch zu Körperstrafen. So gäbe es auf der Welt Ungerechtigkeiten, die durch das islamische Recht und das

309 Selbstverständlich kann das Schlagen von Kindern als autoritäre Aggression verstanden werden. Allerdings kann bei Erwachsenen, die Kinder schlagen, davon ausgegangen werden, dass sie zumeist als Kinder selbst geschlagen wurden. Sofern sie dies im Nachhinein als positiv einstufen, liegt in jedem Fall autoritäre Unterwürfigkeit vor.

310 Vgl. Klevesath et al.: Scharia als Weg zur Gerechtigkeit?, S. 47-53.

311 I4B2: 22.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Prinzip »Auge um Auge, Zahn um Zahn« verhindert werden könnten.[312] Er begründet seine Ansicht wie folgt:

> »Zum Beispiel, wenn einem Familienangehörigen etwas passiert ist, dann will man den Täter am besten foltern, oder noch schlimmere Sachen antun. Aber im Islam gibt es ja die Todesstrafe dann dafür. Dass dann die Strafe [die dem Täter sonst von den Hinterbliebenen angetan würde] dann nicht übertrieben […] ausgeübt wird. Da ist sie auch menschlich, finde ich auch.«[313]

Die andere Interviewpartnerin vertritt eine ähnliche Auffassung und ist überzeugt, dass das Rechtssystem dem Leiden von Menschen oft nicht gerecht werde. Sie stellt jedoch nicht die Familien und Angehörigen der Opfer von Gewaltverbrechen, sondern die Misshandelten selbst in den Vordergrund:

> »I2: Aber bist du der Meinung, dass […] unser Rechtssystem Gerechtigkeit gibt?
> I9B1: Nein, nich' zwangsläufig. Hmm, also auch da komm' ich gleich für mich wieder an irgendwelche Details, wenn jetzt eine Frau schwer misshandelt wurde über Jahre hinweg, oder Jahrzehnte – oder ein Kind, was lange Zeit misshandelt wurde und sich dann halt irgendwann rächt, oder dadurch […] den Täter umbringt und dafür selber ins Gefängnis geht, find ich's schon eher ungerecht.«[314]

Die von Krass im Video aufgeworfene Frage nach der Fähigkeit des Menschen, für Gerechtigkeit zu sorgen, gibt den Befragten nach konkreter Nachfrage durch die Interviewer*innen einen Rahmen, ihre Unzufriedenheit mit dem Rechtssystem zu artikulieren und autoritäre Präferenzen zu äußern. Beide Rezipient*innen teilen Krass' Annahme, die Gesellschaft sei aufgrund der Defizite der Menschen ungerecht, auch wenn sie die von ihm vorgesehene Lösung – die Errichtung eines Staates nach den Vorschriften der Scharia – nicht teilen oder sogar (im Falle der konfessionslosen Befragten) eine ablehnende Haltung in Bezug auf die Religion des Islam hegen (siehe unten).

Bemerkenswerterweise beschreibt der eine Befragte die Todesstrafe als »menschlich«, weil ihre Anwendung die noch brutalere Selbstjustiz verhindern könnte. Die andere Befragte hingegen sieht die Selbstjustiz bei schweren Gewalttaten als legitim an und empfindet deren Ahndung als klar ungerecht. Beide Befragten gleichen sich jedoch in der Hinsicht, dass sie für schwere physische Misshandlung von Kindern oder Frauen eine andere Strafe wünschen, als es das vorhandene Rechtssystem vorsieht.

Die Einforderung von brutalen Körperstrafen durch den Interviewten und die Unterstützung von Selbstjustiz durch die andere Interviewpartnerin weisen in bei-

312 Vgl. I4B2: 9.
313 Vgl. I4B2: 40.
314 I9B1: 84 f..

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den Fällen auf autoritäre Aggressionen und somit eine autoritäre Tendenz hin. Es muss jedoch angemerkt werden, dass viele Menschen – insbesondere im Jugendalter – mit dem Justizwesen vor allem die Strafgerichtsbarkeit assoziieren und der Ruf nach härteren Strafen (wenn auch nicht Körperstrafen) nicht nur in der Gesamtbevölkerung, sondern beispielsweise auch unter Studierenden der Rechtswissenschaften verbreitet ist.[315] Allerdings verwendet der Befragte bei seiner Forderung nach der »Todesstrafe für Kinderschänder« eine Formulierung, die aus dem Neonazi-Milieu oder Kreisen der NPD bekannt ist.[316] In jedem Fall ist unwahrscheinlich, dass er die Forderung aus islamischen Quellen rezipiert hat, da sie eben *nicht* dem für das islamische Recht wichtigen Talionsprinzip entspricht.[317]

In einem späteren Interviewabschnitt finden sich weitere Indizien dafür, dass die konfessionslose Interviewte autoritäre Tendenzen aufweist. Als sie von einer Interviewerin nach ihrer Meinung in Bezug auf Abul Baraas Forderung, stolz auf die eigene Religion zu sein, befragt wird, erklärt sie, dass ihr Stolz auf Religionszugehörigkeit fernliege. Stolz auf die eigene Heimat und die nationale Zugehörigkeit kann sie hingegen nachvollziehen – das sei etwas »Schönes«. Sie erwähnt in diesem Zusammenhang die Südtiroler Band »Frei.Wild«, die mit rechtsradikalem Identitätsrock in Verbindung gebracht wird.[318] Dieser Einordnung ist sie sich bewusst, weist sie aber als ungerechtfertigt zurück. Nachdem sie von der Interviewerin gefragt wird, was sie von Abul Baraas Gedanken halte, dass man stolz auf seine Religion sein und sie nicht verstecken solle, sagt sie:

> »Stolz ist ja auch 'n ganz emotionales Thema. Also man beachte Frei.Wild und Südtirol beziehungsweise Italien. Da gehen die Meinungen ja auch stark aus'nander […]. Frei.Wild is' ja allgemein verschrien, weil die halt sehr patriotisch einfach sind. Ähm … Ich finde, eigentliche singen sie – also ich kenn' jetz' nur zwei, drei Songs. Natürlich hört man die sich an, wenn-wenn da jemand so durch die Medien kursiert. Macht's ja erst mal spann'nd. Und, ähm… Aber ich hab' da jetzt nix Böses raus gehört, außer dass sie über schöne Berge singen, und, äh, tiefe Täler und schöne Wälder. Und ich war jetz' wandern im unter ander'm Südtirol, und ich kann's bestätigen! […] Und, äh, gerade das bringt natür'ch einfach die Emotionen

315 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].

316 Von Bebenburg, Pitt: Neonazis als Kinderschänder, in: Frankfurter Rundschau, 22.03.2017, URL: https://www.fr.de/rhein-main/bundeskriminalamt-org26529/neonazis-kinderschaender-11057418.html [eingesehen am 24.06.2020].

317 Als Talionsprinzip wird der Grundsatz bezeichnet, demzufolge Tat und Strafe einander entsprechen sollen.

318 Kuban, Thomas: »Ich dulde keine Kritik an diesem heiligen Land«, in: Süddeutsche Zeitung, 22.02.2012, URL: https://www.sueddeutsche.de/kultur/das-erbe-der-boehsen-onkelz-ich-dulde-keine-kritik-an-diesem-heiligen-land-1.1290307 [eingesehen am 18.06.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> dann mit sich. Ähm … dass sich die Völker dann einfach so nich' gut verstehen. […] Also daher, Stolz, ähm. find' ich ist hoch emotional und hat viel mit Geschichte zu tun. Ich find's aber auch nich' schlimm, wenn man stolz is'. Also ich find', es is' ja was Schönes […], es gibt ei'm ja selber eigentlich 'n gutes Gefühl. Ob das jetz' 'ne Religionszugehörigkeit sein muss – wär's jetz' für mich nich' … ähm … Aber, ich glaub', da hat jeder so für sich dann sein eigenes […].«[319]

Die Artikulation von Stolz auf die Heimat und nationale Zugehörigkeit allein spricht noch nicht für eine autoritäre Aggression. Doch der Stolz auf die eigene Gruppenzugehörigkeit (ob national oder religiös) kann mit einer solchen einhergehen: Abul Baraa etwa verknüpft in seinem Video den Stolz auf die eigene Religion mit der Abwertung von Ungläubigen, die vermeintlich überhaupt keine ideelle »Grundlage« hätten. Die Befragte wertet im Kontext ihrer Ausführungen zum Stolz zwar keine Fremdgruppe ab, erwähnt aber selbst, dass der Stolz auf die Heimat konfliktfördernd sein könne (»gerade das bringt natür'ch einfach die Emotionen dann mit sich, … dass sich die Völker dann einfach so nich' gut verstehen«). Diese Assoziation spricht zumindest für eine latente autoritäre Aggression.

Auch eine generell religionskritische, mehr aber noch eine spezifisch islamskeptische bis -feindliche Einstellung scheint bei ihr naheliegend. Gleich zu Beginn des Interviews, nachdem das Video von Marcel Krass gezeigt wurde, verknüpft sie das Phänomen der Religion im Allgemeinen und den Islam im Besonderen mit einer Reihe von negativen Phänomenen. Schon in ihrem ersten längeren Statement beschreibt sie, dass sie »Religion zunehmend gruselig«[320] finde und listet Krisen, Kriege und Genitalverstümmelung als Folgen von dieser auf. Dreimal verweist sie anschließend auf terroristische Anschläge: »Dann denkt man klar auch an die Anschläge, die der IS halt mit sich bringt, das ist eigentlich das erste, was [ich mit dem] IS […] verbinde«[321]. Die Assoziation des Stichwortes »Islamischer Staat« mit Terroranschlägen erscheint auf den ersten Blick wenig überraschend, obwohl Krass in dem Video nur vom abstrakten Konzept des islamischen Staates und nicht von der Terrororganisation spricht. Es ist jedoch auffällig, dass diese Befragte weit häufiger als andere Gesprächspartner*innen die Assoziation zwischen Islam und terroristischer Gewalt herstellt.

Krass' rhetorisches Geschick, das Zuschauer*innen mitreißen könne, lässt sie an Adolf Hitlers Fähigkeiten als weiteres Beispiel eines charismatischen Redners denken.[322] Dass Krass auch darüber spricht, dass bei den Bestrebungen zur Gründung eines islamischen Staates möglicherweise auch Gewalt angewendet werden

319 I9B1: 199-201.

320 I9B1: 17.

321 I9B1: 20.

322 Vgl. I9B1: 39.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

könne (obwohl er erklärt, dies nicht rechtfertigen zu wollen), habe bei ihr »Hassgefühle«[323] ausgelöst und bringt sie dazu, erneut auf die Anschläge zu sprechen zu kommen:

> »Ja… (dehnt das Wort), weil man ja dann doch relativ schnell gemerkt hat, in welche Richtung das geht und … Ich verbinde wirklich sehr schnell die Anschläge damit, eigentlich auch wirklich überhaupt nix anderes mehr, wenn er von ›Islamischen Staat‹ redet und dass […] viele bereit sind, da verschiedene Wege zu gehen, auch wenn die nicht mehr mit der Religion übereinstimmen, mit den Regeln der Religion. Und da hast du [ihr Mitinterviewter] auch gesagt, der hat sich eigentlich davon jetz' gar nicht wirklich distanziert und das find' ich auch.«[324]

Als Reaktion auf die These Hanafis, dass Menschen in Deutschland nicht aufgrund von Terroranschlägen, sondern durch die Medien getötet würden, erwähnt sie ihre Furcht vor Terroranschlägen:

> »Es gibt die Anschläge, die kann man nich' wegwinken… und das is' auch weiterhin 'n großes Thema, wie ich finde […], weil ja wirklich damit bewirkt wird, dass man sich nirgends hundertprozentig sicher fühlen kann, weil's halt überall auftreten kann.«[325]

Insgesamt lässt sich zu der Interviewpartnerin festhalten, dass ihre autoritären Tendenzen in ihrer Unterstützung von Selbstjustiz wie auch ihrer Affinität zu Gewaltassoziationen sichtbar werden. Ihre autoritäre Tendenz geht dabei mit einer islamkritischen Einstellung einher.

In den Interviews gibt es auch zwei Personen, die gemeinsam interviewt wurden, bei deren Aussagen autoritäre Unterwürfigkeit zu erkennen ist. Im ersten Fall geht es um die Befürwortung der physischen Züchtigung von Kindern als Erziehungsmittel, im zweiten Fall um die Bejahung einer autokratischen Herrschaftsform. So bemängeln zwei orthodoxe Muslime, dass Kinder in der heutigen Gesellschaft gegenüber ihren Eltern und Erwachsenen generell »respektlos« seien. Dies sei dadurch begründet, dass man Kinder nicht mehr schlagen dürfe. Würden Erwachsene es dennoch tun, so

> »kommt vielleicht die Grüne und vielleicht eine Partei sagen: ›Okay, Kinder, nee, [das Schlagen von] Kinder[n] ist (lacht) verboten. Nicht schlagen und so.‹ Auch jetzt in Deutschland, was ich auch nicht gut-was ich finde: also viele Kinder, wenn [es] vielleicht Probleme [gibt] zwischen Eltern und Kindern, rufen Polizei und so.«[326]

323 Ebd.
324 I9B1: 41.
325 I9B1: 138.
326 P3B2: 789.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Der Interviewte erklärt weiter, das Schlagen von Kindern sei in Deutschland 2002 verboten worden.[327] Tatsächlich trat eine entsprechende Regelung bereits 2000 in Kraft, allerdings nicht allein auf Initiative der »Grünen«, sondern durch einen gemeinsamen Gesetzesentwurf der damaligen rot-grünen Regierungsfraktionen.[328] Die »Grünen« stehen für den Befragten wahrscheinlich *pars pro toto* für all die gesellschaftlichen Kräfte, die nicht nur für die Abschaffung und Ächtung der Gewalt als Erziehungsmittel stehen, sondern auch auf die Abschaffung anderer, althergebrachter und einstmals quasi kulturübergreifend akzeptierter Normen hingewirkt haben.

Der eine der beiden begründet sein Festhalten an der Gewalt als Erziehungsmittel mit eigenen Kindheitserfahrungen:

> »Und wir lieben sie [unsere Eltern], auch wenn die uns geschlagen haben. Mein Vater hat mich öfter geschlagen, als ich klein war. Ich brauch nur ein Glas aus Versehen [auf den Boden fallen lassen], wenn kaputt geht, dann ist der sauer und schlägt der mich, ne?«[329]

Der zweite Interviewte erklärt, dass er auch im Alltag öfter das Bedürfnis verspüre, Kinder schlagen zu wollen (was möglicherweise sogar fremde Kinder einschließt): »Viele kleine Kinder sagen über Mutter und Vater schlechte Sachen. Ich weiß nicht, in diesem Moment, man muss … man wollte [sie] vielleicht schlagen. Aber … aber verboten, ja?«[330]

Es zeigen sich im Laufe dieses Gesprächs bei beiden Befragten eine stark ausgeprägte Unterwürfigkeit unter die Eltern (insbesondere den Vater) und ein bei beiden ausgeprägtes Bedürfnis, als Erwachsener Aggression gegenüber Kindern auszuüben.[331] Beides können Manifestationen autoritärer Tendenzen sein. Ihre Befürwortung des Schlagens als Erziehungsmittel kann zudem auch als Ausprägung ihres orthodoxen Islamverständnisses verstanden werden. In einem von at-Tirmidī überlieferten Hadith wird der Ungehorsam gegenüber den Eltern neben Širk, Mord und Lüge als eine der großen Sünden bezeichnet.[332] In einem weiteren Hadith for-

---

327 Vgl. P3B2: 779: »Also vorher auch, hab ich gehört, die … also die Kinder ab 2002, schlagen ist … werde verboten für die Kinder.«

328 § 1631 Abs. 2 des Bürgerlichen Gesetzbuches (BGB) lautet: »Kinder haben ein Recht auf gewaltfreie Erziehung. Körperliche Bestrafungen, seelische Verletzungen und andere entwürdigende Maßnahmen sind unzulässig.«. Dieses Gesetz trat am 08.11.2000 in Kraft. Vgl. auch URL: http://dipbt.bundestag.de/extrakt/ba/WP14/1091/109119.html [eingesehen am 24.05.2020].

329 P3B1: 797.

330 P3B2: 814.

331 Vgl. P3B1/P3B2: 779-814.

332 Tirmiḏī, Buch 47, Hadith 3291, vgl.: https://sunnah.com/urn/640170 [eingesehen am 30.10.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dert der Prophet Mohammed die Gläubigen auf, ihre Kinder ab sieben Jahren zum Beten anzuhalten und sie ab dem Alter von 10 Jahren zu schlagen, wenn sie ihren Pflichtgebeten nicht nachkommen.[333] Beide Hadithe werden von der traditionellen sunnitischen Gelehrsamkeit als authentisch eingestuft.

Doch der wahrscheinlichste Grund dafür, dass sie das Schlagen von Kindern als Erziehungsmittel derart positiv bewerten, ist wohl, dass sie selbst einer autoritären Kindererziehung unterzogen wurden. Das schlechte Benehmen der Kinder in Deutschland, das nach Meinung des einen Befragten Folge des Gewaltverbots in der Erziehung ist, sieht er als »Katastrophe« und ein Beispiel dafür, dass Demokratie zu schlechten Ergebnissen führen könne.[334] Überhaupt lehnt er die Demokratie ab, da sie auch »falsche« Ergebnisse hervorrufen könne (wie im Fall der Wahl von Donald Trump zum US-Präsidenten im Jahr 2016[335]). Er tritt jedoch auch nicht für eine autokratische Herrschaft ein, sondern favorisiert das Modell der islamischen »Šūrā«, bei dem Entscheidungen durch Beratungen auf Grundlage der islamischen Rechtsquellen getroffen werden.[336] Er lehnt die säkulare Demokratie somit weniger wegen seiner autoritären Tendenzen ab, sondern weil er aus seinem orthodoxen Islamverständnis politische Konsequenzen zieht und Entscheidungen entgegen der Scharia als islamwidrig ablehnt.[337]

Beispiele für eine Tendenz zu autoritärer Unterwürfigkeit finden sich bei manchen Befragten auch und vor allem in Bezug auf ihre politischen Einstellungen: Sie präferieren eine autokratische Herrschaftsform. Das gilt für den erstgenannten muslimischen Befragten, der glaubt, dass Gerechtigkeit nicht durch institutionelle Arrangements hergestellt werden könne, sondern allein durch eine einzelne Führungsperson:

> »Um diese Gerechtigkeit durchsetzen zu können, braucht man aber einen Gerechten, der das auch durchsetzen kann. Also wenn der zum Beispiel im Kalifat-wenn der Kalif jetzt … ein ungerechter Mensch ist, dann wird er auch keine Gerechtigkeit durchsetzen. Und solche Menschen gibt es meiner Meinung nach heutzutage sehr wenig, beziehungsweise kaum, denen man das anvertrauen könnte. Weil das ja auch […] viel mit Macht verbunden [ist].«[338]

---

333 Abū Dāwūd, Buch 2, Hadith 105, vgl.: https://sunnah.com/abudawud/2/105 [eingesehen am 30.10.2020].

334 P3B2: 783; vgl. auch P3B2: 787: »Das [ist] ein … vielleicht auch … ein Resultat von Demokratie.«

335 Vgl. P3B2: 677-697.

336 Vgl. P3B2: 671-693.

337 Hierbei muss angemerkt werden, dass die Aussagen dazu während der Diskussion um das Video von Pierre Vogel fielen, der in erster Linie die Demokratie kritisiert. Das Videomaterial zu Pierre Vogel wurde jedoch nur in den ersten beiden Interviews gezeigt, wodurch eine Vergleichbarkeit zu anderen Interviews nicht gegeben ist.

338 I4B2: 24.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Entscheidend ist, dass die Unterwürfigkeit unter einen autokratischen Herrscher für den Befragten dann legitim ist, wenn dieser einen ausreichenden »Gerechtigkeitssinn« besitze, um die göttlichen Regeln der Scharia umsetzen zu können. Daher bedauert er den Umstand, dass es aktuell aus seiner Sicht – im Vergleich zu einer früheren Zeit – nur wenige taugliche Personen gebe, denen man eine solche Macht anvertrauen könnte. Die Frage danach, welche Personen für eine solche Rolle, wie er sie sich vorstellt, geeignet wären, beantwortet er nicht, was sicherlich mit der Schwierigkeit verbunden ist, die Kriterien zu formulieren, mit denen jemand als »gerecht« bezeichnet werden kann. Für letzteres Problem könnte der Befragte höchstens die Scharia als Maßstab innerhalb seiner eigenen Religion heranziehen, um einschätzen zu können, ob jemand diesem »Gerechtigkeitssinn« entspräche. Da ihm diese Kenntnisse über die Scharia fehlen, wird deutlich, dass es seiner Argumentation an Kohärenz mangelt und er insofern eher aus einer grundsätzlichen autoritären Tendenz heraus argumentiert, statt aus einem fundierten Islamverständnis.

Die jüngere Forschung zu autoritären Einstellungen, welche vor allem in der Rechtsradikalismusforschung Anwendung findet, greift zusehends auch das Phänomen der Verschwörungstheorien auf.[339] Sogenannte Verschwörungsmentalitäten ließen sich auch in unserem Sample finden. Gerade bei der Rezeption des Videos von Yasin al-Hanafi zeigte sich, dass einige Interviewpartner*innen es für möglich halten, dass die etablierten Medien in eine geheime Verschwörung eingebunden seien. Dadurch ließen sich große Teile des Verhaltens der Akteur*innen in Medien und Politik erklären. Insbesondere die beiden bereits erwähnten orthodoxen Muslime artikulierten nicht nur den Eindruck, dass die Demokratie grundsätzliche eine falsche, schariawidrige Regierungsform darstelle, die es abzulegen gelte – wie an dem oben geschilderten Beispiel zur autoritären Unterwürfigkeit deutlich geworden ist. Einer der beiden ist vielmehr der Ansicht, dass die Demokratie manipuliert werde:

> »Ja ich finde das auch, dass … Demokratie ist … Also ich glaube nicht an Demokratie, ja? Es gibt so etwas nicht. Das ist … […], das sind die Menschen, die einfach … also, ich glaube nicht an Wählen, dass man geht und wählt und das passiert dann. Sondern die sitzen da, beraten sich selbst und dann wählen sie sich selbst aus, ja? So ungefähr. So, wie jetzt bei Trump und so passiert ist, ne? Ist ja alles manipuliert, ne? Ja. Deswegen: Diese Demokratie und so, das ist auch … das ist nur jetzt nur so zum Blabla zu sagen, damit die Menschen sich ein bisschen wohlfühlen. Und in

339 Vgl. etwa Decker, Oliver: Flucht ins Autoritäre, in: ders./Brähler, Elmar (Hg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft, Gießen 2018, S. 15-63, hier S. 55. Allerdings wurde schon im Forschendenkreis um Adorno bei den »Studien zum autoritären Charakter« die Anfälligkeit für Projektivität und den Glauben an Verschwörungen untersucht. Adorno et al.: Studien zum autoritären Charakter, S. 59 f.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> Wirklichkeit gibt es keine Demokratie. Das ist nur System, ja? Der so … regiert das Land, ja?«[340]

Hier wird die von ihm gehegte Verschwörungsmentalität offensichtlich. Weitere Beispiele sind seine Erläuterungen, dass der IS von den USA gegründet worden sei[341] oder dass die schwarze Bevölkerung in den USA aufgrund des Wirkens eines kleinen, weißen, im 18. Jahrhundert gegründeten elitären Zirkels – die durch Adam Weishaupt gegründeten Illuminaten – verfolgt werden würde.[342]

Ein Misstrauen gegenüber der Demokratie und den Führungseliten zeigt auch die bereits erwähnte konfessionslose Interviewpartnerin, als sie bei der Besprechung des Hanafi-Videos auf die G7-, G8- und G20-Gipfel wie auch auf die NSU-Morde zu sprechen kommt:

> »Bei solchen Aktionen is' es gefühlt alles möglich, weil man vieles gar nich' überblicken kann, was im Hintergrund abläuft. […] Man weiß es nich'! Man hat keine wirkliche Einsicht so wirklich … in die Dinge, wie sie laufen und ich glaube, das sind auch… vielleicht auch Geschichten, die wir gar nich' wissen wollen … […] Also das soll jetzt auch nich' verschwörungstheoretisch… total unterstützend klingen, aber ich bin einfach sehr offen, was solche großen Aktionen betreffen, weil ich … ja, mir leider viel vorstellen kann. In sämtliche Richtungen. Also, von daher weiß ich – NSU is' auch 'n gutes Thema. Da gibt's so viele Morde, die jetz' noch im Nachhinein passiert sind […] Ich kann mir nich' vorstellen, dass es nur darum ging, Imbissbesitzer zu ermorden.«[343]

Im Gegensatz zu den offen artikulierten Verschwörungsmentalitäten des anderen Interviewpartners will sich diese Interviewte noch nicht schlussendlich festlegen und (möglicherweise aus Gründen der sozialen Erwünschtheit) vermeiden, als Anhängerin von Verschwörungstheorien zu gelten, was sie in einem späteren Absatz nochmals betont.[344] Dennoch scheint sie zumindest anfällig für eine Verschwörungsmentalität. Den Interviewten beider Beispiele ist gemein, dass sie nicht nur eine bloße Skepsis in Bezug auf Akteur*innen in Politik und Medien hegen, die sich

340 P3B1: 695-701.

341 P3B1: 245.

342 P3B1: 128-137.

343 I9B1: 156.

344 Vgl. I9B1: 161. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Befragte sich entschiedener als Vertreterin von bestimmten Verschwörungstheorien offenbart hätte, wenn sie sich sicher wäre, dass alle Anwesenden ebenfalls an diese Verschwörungstheorien glauben. Sie ist sich aber bewusst, dass dies eher unwahrscheinlich ist und eine derartige Selbstpräsentation dazu führen könnte, dass ihre Gegenüber sie (offen oder nur im Geiste) für ihre Überzeugungen verurteilen oder verspotten.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als kritische Geisteshaltung begreifen ließe. Vielmehr unterstellen sie den Institutionen, aktiv Dinge im großen Stil zu verschleiern. Deshalb ist für sie ein generelles Misstrauen gegenüber Politik und anderen maßgeblichen gesellschaftlichen Kräften gerechtfertigt. Ihr Misstrauen erscheint so pauschal, dass es kaum vorstellbar ist, dass sie neues Vertrauen in gesellschaftliche Eliten schöpfen könnten, egal, wie diese sich konkret verhalten. Ob und inwiefern eine derartige Verschwörungsmentalität den (häufigen) Konsum radikalislamischer Videos wahrscheinlicher werden lässt, ist ein Forschungsdesiderat für künftige Studien.

Es hat sich gezeigt, dass manche Befragte aufgrund ihrer autoritären Tendenzen unabhängig von ihrer sozialen Zugehörigkeit und ihrem Religionsverständnis zustimmend auf bestimmte Aussagen, Argumente und Thesen der Akteure reagieren. Wie stark autoritäre Tendenzen, Haltungen oder Persönlichkeiten bei Personen vorhanden sein müssen, um bestimmten Thesen besonders aufgeschlossen zu begegnen (wie etwa der von Hanafi postulierten Allmacht der Medien, die die Verantwortung für anti-muslimische Hassverbrechen trügen), lässt sich anhand der erhobenen Daten nicht ablesen. Jedoch zeigt vor allem die Diskrepanz zwischen den letztgenannten beiden Befragten – wobei er im Vergleich zu ihr bereits verhärtete Ansichten in Bezug auf Verschwörungstheorien besitzt, während sie häufig noch Unschlüssigkeit zum Ausdruck bringt –, dass autoritäre Tendenzen sehr facettenreich sind und sich dadurch nicht trennscharf definieren lassen, da sie die Rezeption in nicht unerheblichem Maße prägen.

4.6. Einfluss der sozialen Zugehörigkeit

Bei der Auswertung des Interviewmaterials fiel auf, dass das Antwortverhalten der Befragten auch unter Einfluss ihrer sozialen Zugehörigkeit und daraus folgender Konsequenzen differiert. Durch die Form des fokussierten Interviews mit teils unterstützenden, tiefergehend narrativen Nachfragen konnte den Interviewpartner*innen die Möglichkeit gegeben werden, persönliche Erfahrungen einzubringen und ausführliche Erklärungen bezüglich ihrer Reaktionen und zugrundeliegenden Meinungen und Einstellungen darzulegen. Sowohl bei Doppel- als auch bei Einzelinterviews wurde ausreichend Zeit für narrative Erzählelemente eingeplant, sodass der Einfluss der sozialen sowie auch der religiösen Zugehörigkeit (siehe auch Kapitel 4.7) auf die Meinungen der Befragten näher beleuchtet werden kann. Fokussiert wird in diesem Kapitel einerseits auf Aspekte des antimuslimischen Rassismus sowie auf Stigmatisierung und Diskriminierung von Religiosität und deren Folgen für Fragen nach und Konflikten um die soziale Zugehörigkeit. Aber auch die Erfahrung, von der deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft als fremd ausgegrenzt und angefeindet zu werden (sofern dieses Phänomen von Stigmatisierung und Diskriminierung separiert betrachtet werden kann), wird thematisiert

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und anschließend analysiert, wie diese Umstände die Wahrnehmung der von uns präsentierten Akteure prägen. Zum Abschluss werden die in diesem Kapitel vorgestellten Formen sozialer Zugehörigkeit in Verbindung mit ihren Einflüssen auf die Rezeption der Thesen gebracht.

Mit sozialer Zugehörigkeit können potenziell verschiedenste Kategorien bezeichnet werden. Innerhalb unseres Interviewmaterials haben sich allerdings zentral die ethnische, religiöse sowie bisweilen geschlechtliche Zugehörigkeit als wichtige Einflussfaktoren auf das Antwortverhalten herauskristallisiert. Hervorzuheben ist eine alle Interviews durchziehende weitgehende Verschmelzung der Kategorien ethnischer und religiöser Zugehörigkeit, wie sie auch gesamtgesellschaftlich zu beobachten ist und von deren Folgen sich insbesondere unsere türkischstämmigen Gesprächspartner*innen betroffen zeigen. In ihren Erzählungen spiegelt sich die innerhalb Deutschlands und Europas seit Jahrzehnten zunehmende Islamisierung der Debatte um Migrations- und Integrationsthemen, in deren Folge die religiöse Zugehörigkeit von Muslim*innen ethnisiert wird.[345] Im Zuge dessen gewann der Begriff des antimuslimischen Rassismus an Bedeutung, der auf die Mehrdimensionalität des Problems aufmerksam macht. Er beleuchtet institutionelle, politische und strukturelle Hintergründe und betrachtet das Phänomen als eines der europäischen Moderne insgesamt inhärentes und durch deren historische Entwicklung entstandenes Problem, welches nicht nur vom rechten Rand ausgeht.[346] Betroffen davon sind nicht nur tatsächlich muslimische Menschen, sondern auch jene, die lediglich als Muslim*innen wahrgenommen werden. Diese Vermischung unterstützt die Perzeption von Islam und Muslimisch-Sein einerseits und Deutsch-Sein andererseits als Antagonismen. Anhand unserer Daten kann diese Thematik leider nur in Ansätzen untersucht werden, da fast alle nichtdeutschstämmigen Gesprächspartner*innen auch muslimisch sind.

Seitens der Betroffenen wird eine Bandbreite an Beispielen für (Alltags-)Rassismus angeführt. Die von unseren Interviewten beschriebenen Erfahrungen damit scheinen ihnen jedoch so alltäglich, dass sie etwa als »Kleinigkeiten«[347] bagatellisiert und mit einem »Ja, ist schon schade«[348] weggewischt werden. Nähere Analysen, die die Frage beantworten könnten, ob es sich dabei um Coping-Mechanismen handelt, lässt das Material nicht zu. Zwar wird konstatiert, dass die

345 Vgl. dazu auch Laurence, Jonathan: Managing transnational Islam. Muslims and the state in Western Europe, in: Parsons, Craig/Smeeding, T.M. (Hg.): Immigration and the Transformation of Europe, Cambridge 2006, S. 252-273, insb. S. 266-269.

346 Vgl. Attia, Iman: Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Bielefeld 2009.

347 I8: 303.

348 I7B1: 251.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rassistische Ausgrenzung als »Fremde« in den letzten Jahren zunehmend wahrzunehmen sei – insbesondere im Zuge der Einwanderung geflüchteter Menschen während der verstärkten Fluchtbewegungen in den Jahren 2015/16.[349] Interessanterweise beteuern gleich mehrere nicht-deutschstämmige Befragte, in Deutschland noch nie aufgrund ihrer Wurzeln oder ihrer Religion benachteiligt worden zu sein.[350] Dass einer von ihnen jedoch bereits mit einem »Fuck You Migrants«[351] beschimpft wurde, lässt er an anderer Stelle beinahe nebensächlich fallen. Eine türkischstämmige Interviewte schildert ihr Missfallen darüber, dass sie oftmals für ihre Deutschkenntnisse gelobt würde, obwohl sie in Deutschland geboren wurde und nie woanders gelebt habe.[352] Diese Anfeindungen und Ausgrenzungspraktiken werden von einigen der nicht-deutschstämmigen Befragten – vermutlich unbewusst – merklich internalisiert und reproduziert. Eine türkischstämmige Befragte ordnet etwa nicht nur Hanafis Aussehen, sondern auch sein aufbrausendes Temperament, ohne zu zögern, nicht nur als typisch für Menschen mit (türkischem) Migrationshintergrund ein, sondern bezeichnet es als etwas, das ihnen in den Genen liege. Diese Überzeugung veranlasse sie dazu, sich sowohl im Interview als auch unter Freund*innen für diese vermeintliche Eigenschaft ihrer Ingroup zu entschuldigen.[353] Im Gegenzug greift sie gelegentlich selbst auf Ingroup-Definitionen zurück, die an Aufwertungsprozesse als symbolische Grenzziehungsmechanismen erinnern.[354] So betont sie etwa, dass man in Bezug auf »Familienverhältnisse«, insbesondere den »Familienzusammenhalt« eine »klare« Unterscheidung zur »deutsche[n] Kultur«[355] treffen könne und hebt damit eine für sie saliente moralische

349 Vgl. I7B2: 90.

350 Vgl. I6: 114-116, aber auch 125 und 280 oder I7B2: 92.

351 I6: 125.

352 Vgl. I8: 287.

353 Vgl. I7B1: 15-24 und 172.

354 Vgl. zum Thema symbolische Grenzziehung Lamont, Michèle (Hg.): Money, morals and manners. Culture of the French and the American upper-middle class, Chicago 1992. Symbolische Grenzziehungen, also jene Distinktionen, die Individuen vornehmen, um Menschen, Dinge und soziale Praktiken in »Wir« und »Die Anderen« einzuteilen, existieren parallel zu und in vielerlei Hinsicht unabhängig von nationalen Grenzen. Zur Grenzziehung können moralische, kulturelle oder sozioökonomische Argumente herangezogen werden. Diese mentalen Kategorien sind es, die in Folge diverser Praktiken und schlussendlich Institutionalisierung der Grenzziehung ethnische und soziale Gruppen einer Gesellschaft erst entstehen lassen. Sie umfassen neben Markierungen von Differenz häufig auch positive und negative Bewertungen, sodass Gruppen nicht nur unterschieden, sondern in Rangordnungen gebracht werden. Symbolische Grenzen werden zu sozialen, wenn diese Statusdifferenzierungen die sozialen Beziehungen von Mitgliedern einer Gesellschaft strukturieren und eine ungleiche Verteilung von Lebenschancen und Ressourcen mit ihnen einhergeht.

355 I7B1: 73-75.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Überlegenheit ihrer Ingroup hervor, um Abwertungen seitens der Mehrheitsgesellschaft etwas entgegenzusetzen und ihr eine positive Identifikation ermöglicht.

Auch letztgenannte Befragte hat Schwierigkeiten, Diskriminierungserfahrungen als solche zu bewerten und zu nennen. Ihre Erzählung eines Ereignisses, das einer Verwandten im Berufsleben widerfahren sei und an dieser Stelle auch als Brückenschlag zum Thema antimuslimischer Rassismus dienen soll, leitet sie mit einem »das war total witzig« ein:

> »So, da kam eine Kundin und sie meinte: ›Ja ähm auch frohe Weihnachten.‹ Und […] [die Verwandte sagt] auch: ›Ja, frohe Weihnachten.‹ Dann meinte die Kundin: ›Ja, Sie feiern auch Weihnachten?‹ […] [darauf die Verwandte:] ›Nee, wir feiern doch kein Weihnachten, wir gehören doch dem Islam an.‹ Da meinte die Frau: ›Wie können Sie denn so freundlich sein und dem Islam angehören?‹«[356]

Nur auf Grundlage der Religionszugehörigkeit wurde also von der Kundin angenommen, dass die Verwandte der Befragten eigentlich unfreundlich und unsympathisch sein müsse. Mit der Aussage wird nicht nur die Religion des Islam pauschal abgewertet, sondern auch all jene, die ihr angehören, auch die Verwandte der Interviewten. Die Befragte selbst sagt zu islamfeindlichen Aussagen: »Also das sind so Sachen, die mich stutzig machen, auch wütend machen. Und, ähm, ja, das ist halt-es kommt vor. Also es ist jetzt … es kommt leider häufiger vor, sagen wir es so.«[357] Auch sie ringt damit, mit derartigen Abwertungen ihrer Ingroup umzugehen.

Der Wunsch, derartige Abwertungen zu kritisieren, scheint bei vielen der nicht-deutschstämmigen und muslimischen Befragten mit dem Anspruch zu kollidieren, in ihrer Reaktion nicht selbst in Verallgemeinerungen zu verfallen. Das äußert sich bei den meisten dadurch, dass Missstände zwar kritisiert werden, diese Kritik aber entweder stockend und betont diplomatisch vorgetragen, oder kurz darauf relativiert und abgeschwächt wird. Unser Material lässt die Vermutung zu, dass es für sie einen Unterschied macht, ob es sich um eine direkte Diskriminierungserfahrung durch eine konkrete Person handelt, oder um strukturelle beziehungsweise institutionalisierte Diskriminierung, denn den betroffenen Interviewpartner*innen scheint es leichter zu fallen, ihren Unmut gegenüber letzterer zu äußern. Das ist vermutlich dadurch bedingt, dass Kritik an abstrakte Größen wie »der Staat«, »die Politik« oder »die (Massen-)Medien« einfacher zu verbalisieren und auch gesamtgesellschaftlich akzeptierter (und üblicher) ist, als sie gegen einzelne, spezifische, möglicherweise statusmächtige oder in der Mehrheitsgesellschaft beliebte Menschen zu richten. Ein Beispiel dafür gibt ein eingewanderter, muslimischer Befragter. Zu Beginn des Interviews

356 I7B1: 251.

357 I7B1: 252.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

beschreibt er zunächst eine klare Diskriminierungssituation: Ein Mann habe seine kopftuchtragende Frau auf der Straße offen und aggressiv beschimpft.[358] Seine anfänglich geäußerte Empörung darüber relativiert er uns gegenüber einen Moment später rasch wieder, indem er mutmaßt, dass der Mann betrunken und vermutlich ungebildet gewesen sei und deswegen so gehandelt habe. Als er an späterer Stelle beschreibt, dass Musliminnen aufgrund ihres Kopftuches auf dem Arbeitsmarkt diskriminiert würden,[359] äußert er klar seine Enttäuschung darüber, ohne sie im Nachhinein zu relativieren.

Eine andere Facette dieser Enttäuschung über Ungleichheit und den Mangel an Anerkennung, gerichtet sowohl an Individuen als auch an Institutionen, beschreibt eine türkischstämmige Befragte eindrucksvoll:

> »Du fühlst dich eigentlich zugehörig, so … also ich-für mich hat das keine Bedeutung zu sagen: ›Ich bin deutsch oder türkisch‹, so, es ist mir egal!, so in dem Sinne. Aber Du bekommst gar nicht erst die Chance zu sagen ›Ich bin Deutsche‹, weil keiner davon ausgeht. […] Ich kann einen deutschen Pass haben, ich kann einen deutschen Namen haben. Allein wegen meinen schwarzen Haaren wird niemand sagen: ›Sie ist Deutsch‹. Das ist halt wirklich traurig, da fühlst Du dich fremd.«[360]

Allein, dass sie als »ausländisch« gelesen wird, verwehre ihr endgültige Zugehörigkeit, da ihr schon aufgrund phänotypischer Merkmale abgesprochen wird, Deutsche zu sein, obwohl sie die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt und akzentfrei Deutsch spricht. Auch ein anderer, nicht-deutschstämmiger Befragter beschreibt, sich aufgrund von Reaktionen deutschstämmiger Mitmenschen zu fühlen, als lebe er in einem »fremden Land«, ohne selbst eingewandert zu sein.[361] Außerdem berichten die Befragten von Diskriminierungen als kollektive Erfahrung. Auf das von Hanafi angeführte Beispiel der Ermordung Marwa El-Sherbinis wird beispielsweise von einer muslimischen Befragten als ein Erlebnis rekurriert, das allen Muslim*innen als schockierende Konsequenz des vorherrschenden antimuslimischen Rassismus im Bewusstsein geblieben sei.[362]

Vorurteile, Stigmatisierung und Diskriminierungserfahrungen werden nicht nur von fast allen nicht-deutschstämmigen beziehungsweise muslimischen Interviewten aus ihrem Alltag geschildert. Auch einige Befragte treffen derartige Aussagen während unserer Interviews – hier sei etwa auf die im vorangegangenen Kapitel (siehe Kapitel 4.5) bereits thematisierten islamfeindlichen Aussagen einer deutschstämmigen Befragten verwiesen.

---

358 Vgl. P3B2: 64-80.

359 Vgl. P3B2: 557-569; vgl. auch P3B1: 551-555.

360 I8: 303-307.

361 I7B2: 79.

362 Vgl. I7B1: 106.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dass die Sicht auf die Religion des Islam bei vielen Menschen vorurteilsbehaftet ist, zeigt sich auch an anderen Stellen. Gerade unser nicht-muslimisches Sample spiegelt größtenteils den gesamtgesellschaftlichen Diskurs wider, innerhalb dessen häufig generalisierend von »dem Islam« gesprochen wird – der Religion als einer homogenen Einheit also, ohne zwischen unterschiedlichen Aspekten der Religion, ihren Auslegungen und diversen Strömungen zu differenzieren. Die Tendenz dazu wird von manchen muslimischen Befragten als bewusstes Desinteresse interpretiert.[363] Zwei muslimische, nicht-deutschstämmige Befragte kritisieren, dass insbesondere in deutschen Medien immer wieder dieselben Koranverse bemängelnd hervorgehoben würden, die als gewaltlegitimierend ausgelegt werden können. Alles andere, das positiv und schön an der Religion sei, werde hingegen außen vor gelassen. Anhand dieses einseitigen und undifferenzierten Bildes werde dann die Religion als Ganzes und mit ihr alle, die ihr angehören, abgeurteilt und Gewalttaten, die von wenigen im Namen des Islam verübt werden, auf die gesamte Gemeinschaft abgewälzt.[364] Hier zeige sich eine besondere Doppelmoral: Christlich-fanatische Täter*innen, wie etwa der Terrorist Breivik, würden schnell als einzelne »Psychopath[en]« abgetan, während bei IS-Attentäter*innen beharrlich die Religion im Zentrum der Berichterstattung bleibe.[365] Dass es in der islamischen Rechtsgelehrsamkeit das Prinzip der Abrogation (arab. nasḫ) gibt – die Möglichkeit, dass spätere Verse die normativen Bestimmungen von früheren aufheben können – und zwischen allgemeinen und spezifischen Geboten unterschieden werden kann, sodass Abschnitte wie etwa der Schwertvers 9:5 »Tötet die Ungläubigen« nur von den allerwenigsten als überall und zu jeder Zeit als gültig erachtet werden, kommt im öffentlichen Diskurs kaum zur Sprache. Der eine Interviewpartner fragt sich deswegen:

> »Wo kommt das her, dieser Hass gegen den Islam? Entweder haben die Angst, dass alle … alle Deutschen oder Amerikaner Muslime werden, und deswegen greifen die uns an, ja?«[366]

Der Wunsch nach einem islamischen Staat etwa sei daher für ihn kaum noch aussprechbar, weil er zu häufig IS-Assoziationen wecke – vielleicht äußert sich der Befragte uns gegenüber auch deswegen nicht eindeutig, ob er sich einen solchen wünscht.[367]

---

363 Vgl. bspw. I8: 315-317; auch ein konfessionsloser Befragter spricht sich (in Bezug auf das Video von Marcel Krass) für mehr Differenzierung aus (I10: 71-75).

364 Vgl. P3B2: 202-206.

365 P3B1: 276; vgl. auch den Kontext (P3B1: 274-280).

366 P3B1: 63.

367 Vgl. P3B2: 247.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4.6.1. Konfliktlinie: säkular und religiös

Eine Konfliktlinie, die aufgrund der Häufigkeit, mit der sie thematisiert wurde, gesondert betrachtet wird, ist jene zwischen sich als säkular identifizierenden Personen und jenen, die sich entweder selbst als religiös bezeichnen, oder denen diese Religiosität von anderen zugeschrieben wird. Während es im bisherigen Kapitel also eher darum ging, wie der Islam und Muslim*innen thematisiert werden beziehungsweise wie die muslimischen Befragten Stigmatisierung, Diskriminierung und Rassismus wahrnehmen, soll es im Weiteren um die Konflikte gehen, die die Betroffenen anhand ihrer tatsächlichen religiösen Praxis erleben. Es steht also nicht die zugeschriebene Fremdheit, sondern das selbstempfundene Anderssein im Zentrum. Das betrifft in unserem Sample vor allem die muslimischen Befragten, allerdings gehen auch einige christliche Interviewpartner*innen auf das Verhältnis der sich als säkular verstehenden Mehrheitsgesellschaft mit religiösen Mitbürger*innen ein. Innerhalb dieses Bereichs ist die soziale Zugehörigkeit, also die Zuschreibung zu einer Gruppe von außen, nicht immer klar zu trennen von den Folgen des eigenen, persönlichen Religionsverständnisses, das im nächsten Kapitel (4.7) ausführlich behandelt wird, weswegen dieses Unterkapitel gleichzeitig eine Überleitung zum Folgekapitel ist. Unterschieden wurde vordergründig, ob die Interviewten ihre *eigenen* Vorstellungen von Religiosität und religiöser Praxis beschrieben haben, überwiegend losgelöst von äußeren Einflüssen, oder ob es sich um Äußerungen bezüglich ihrer Religiosität, ihrem Religionsverständnis oder ihrer religiösen Praxis handelte, die insbesondere *in Interaktion mit anderen* (meist säkularen) Menschen Folgen für sie hatten. Hilfreich für die Betrachtung dieser Problematiken und ihrer Konsequenzen, auch bezüglich der Rezeption der radikalislamischen Online-Videos, sind verschiedene Ansätze der Religions- und Migrationssoziologie. Zwar fokussieren wir hier nicht auf das (bei den meisten muslimischen Befragten nicht persönlich erlebte) Migrationsereignis. Allerdings sind in unserem Sample all jene Befragten, die sich als muslimisch bezeichnen, nicht-deutschstämmig und alle deutschstämmigen Befragten identifizieren sich entweder als christlich oder als keiner Religionsgemeinschaft zugehörig. Erfahrungen *mit* und *in* der deutschen Gesellschaft insbesondere der zweiten und dritten Generation nach der Migration spielen für diese Ansätze eine wichtige Rolle. Während die Eltern- und teilweise auch die Großelterngeneration unserer muslimischen Befragten vermutlich vermehrt Teil der Debatte um die Ausgestaltung eines eher defensiven Islam in Deutschland waren – eines »Exil-Islams«, wie ihn etwa Werner Schiffauer[368] nennt

368 Schiffauer, Werner: From Exile to Diaspora. The Development of Transnational Islam in Europe, in: Al-Azmeh, Aziz/Fokas, Effie (Hg.): Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence, Cambridge 2007, S. 68-95. Schiffauer legt in seinem Text besonderes Augenmerk auf die La-

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

–, fällt es größtenteils der Generation unserer Interviewten zu, sich mit der dauerhaften Ausgestaltung dieses Diaspora-Islam auseinanderzusetzen. Dass das Verhältnis zur christlich oder säkular deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft eher konfliktreich denn komplementär ausfällt, muss dabei nicht zwangsläufig problematisch sein; schwieriger ist, dass dieser Konflikt nicht auf Augenhöhe ausgetragen wird. Die Position nicht-deutschstämmiger Muslim*innen ist von struktureller Benachteiligung und (wie bereits gezeigt) von individuellen Stigmatisierungs- und Diskriminierungserfahrungen geprägt. Anders als andere gesellschaftliche Gruppen sind sie politisch unterrepräsentiert und können Forderungen nur schwerlich Gehör verschaffen. Unter diesen Umständen ist es kaum möglich, eine Identität auszubilden, die nicht zu einem Großteil darin besteht, sich zu jedem Zeitpunkt einem feindseligen Außen gegenüber zu positionieren und zu definieren.[369]

Für Äußerungen dieser Problematik, im Alltag ihre deutsche Lebensrealität mit ihrem Verständnis muslimischer Religionszugehörigkeit zu vereinen, lassen sich auch innerhalb unseres Materials Beispiele finden; sie wird insbesondere bei der Rezeption von Abul Baraas These bezüglich des bedingungslosen Befolgens aller islamischen Gebote und Hanafis Ausführungen zu »Doppelmoral-Deutschland« thematisiert. Zwar können sich fromme Muslim*innen auch in islamisch geprägten Ländern als Fremde fühlen, weil auch dort das in der Regel entscheidungstragende, vermehrt säkular gesinnte Lager öffentlich sichtbar praktizierte Frömmigkeit ablehnt und das auch zum Ausdruck bringt. Die von unseren Interviewpartner*innen genannten Beispiele bezogen sich jedoch fast ausschließlich auf ihr Leben in Deutschland. Dazu gehören Beispiele wie der Fall eines orthodoxen muslimischen Befragten: Er beschreibt das Dilemma, dass er es einerseits als seine Pflicht als Muslim betrachte, anderen Menschen Freude zu bereiten, er aber andererseits einer Frau nicht die Hand geben dürfe. Er müsse dann aber das Konfliktpotential befürchten, welches im Verweigern eines Handschlags liege. Zudem verböten es manche Arbeitgeber*innen, die Arbeit zu den Gebetszeiten zu unterbrechen.[370] Dazu gehört aber auch das genaue Abwägen, in welchem Kontext traditionelle muslimische Bekleidung getragen werden kann, ohne negative Konsequenzen fürchten zu müssen,[371] oder die Scheu, selbst unter Mitgliedern der eigenen Ingroup im öffentlichen Raum die islamische Grußfloskel »as-salāmu ʿalaykum« (arab. für »Friede sei mit dir/euch«) zu gebrauchen, um nicht (zusätzlich) aufzufallen.[372]

---

ge türkischstämmiger Muslim*innen in Deutschland, einige seiner Schlussfolgerungen sind jedoch problemlos auf andere Herkunftsländer übertragbar.

369 Vgl. dazu ebd.: S. 79.

370 Vgl. P3B2: 484-502.

371 Wie es etwa P3B2: 527-531 beschreibt.

372 Vgl. P3B1/P3B2: 726-746.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In der Interviewsituation besonders auffällig ist die Doppelposition, in der sich viele muslimische Befragte wiederfinden. Oft scheinen sie sich genötigt zu fühlen, weniger auf ihre eigene Meinung zu den von uns präsentierten Akteuren einzugehen, sondern diese Meinung vielmehr in Bezug auf die Wirkung dieser Akteure auf potenzielle nicht-muslimische Betrachter*innen einzuordnen. Infolgedessen neigen sie häufiger dazu, eine defensive Position einzunehmen als unsere nicht-muslimischen Interviewten. Alle drei Akteure (Krass dabei weniger als Abul Baraa oder Hanafi) werden von ihnen als exemplarisch dafür genannt, warum die Religion des Islam in Deutschland ein überwiegend negatives Image habe: Das liege genauso an kontroversen Aussagen eines Abul Baraas, die Nicht-Muslim*innen vor den Kopf stießen[373] wie an Akteuren à la Hanafi, der dazu beitrage, dass es als für den Islam zentral wahrgenommen werde, dass andere zu »*Kuffār*« erklärt würden.[374]

Gleichzeitig stimmen die muslimischen Interviewpartner*innen schon allein aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit eher den in den Videos gefällten Aussagen zu oder können diese zumindest für sich und ihr Religionsverständnis besser einordnen. Diese Zustimmung erfolgt allerdings in der Regel zögerlich und scheint Ergebnis eines ständigen Aushandlungs- und Reflexionsprozesses darüber zu sein, in welcher Situation sie wie viel Zustimmung äußern können, ohne fürchten zu müssen, sich als kontrovers aufgefassten Meinungen zu sehr zugeneigt zu zeigen. Dieser Aushandlungsprozess verlangt konstant einen Teil ihrer Aufmerksamkeit, denn schon kleine Fehleinschätzungen können für sie weitreichende Folgen haben, da ihnen vermeintlich radikale Meinungen als Angehörige der Gruppe der Muslim*innen negativer ausgelegt werden als Nicht-Muslim*innen – und zudem Auswirkungen auf die Außenwahrnehmung ihrer gesamten Ingroup haben könnten. Sie berichten, wie dieser Zwiespalt ihren Alltag prägte, und auch innerhalb der Interviews konnten entsprechende Situationen beobachtet werden. So wirkt ein Befragter insbesondere in seiner Argumentation zu Abul Baraas Thesen gegenüber seiner nicht-muslimischen Mitinterviewten in seiner Erklärung des Islam beinahe apologetisch.[375] Im Interviewverlauf schildert er zudem explizit, dass er sich Sorgen darüber mache, dass Personen wie Abul Baraa dazu beitrügen, dass Nicht-Muslim*innen Vorurteile über die Religion des Islam entwickelten, für die er sich als »Vertreter«[376] sehe. Eine Muslimin thematisiert – wieder betont diplomatisch – ihre Probleme mit unserem methodischen Vorgehen, durch das sie sich von uns in die Position der Fremden, Anderen gedrängt fühle, der eine größere Nähe zu den von uns gezeigten Akteuren unterstellt wird als zu der Ingroup der

373 Vgl. I4B1: 236 f.
374 Vgl. I4B1: 101 f.
375 Vgl. I1B1: 198-204.
376 I1B1: 284.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft, der sie sich jedoch verbundener fühlt.[377] Eine andere muslimische Befragte schildert, dass sie das Gefühl habe, in ihrem Alltag selten unbedarft in Gespräche gehen zu können, weil sie immer damit rechne, dass ihr entweder Fragen zu ihrem Glauben gestellt würden oder sie nicht wisse, ob sie selbst ihre Religiosität beiläufig artikulieren könne, ohne dass eine lange Diskussion darum losgetreten werde.[378] Auch habe sie bereits erlebt, dass Mitmenschen Angst hätten, sich ihr gegenüber zu öffnen, weil sie Muslimin ist: So habe ein Freund von ihr lange gebraucht, sich ihr gegenüber bezüglich seiner homosexuellen Orientierung frei zu äußern, weil er wusste, dass sie Muslimin ist und deshalb Ablehnung fürchtete. Sie führt dieses Beispiel an, um ihr Gefühl der Belastung zu erklären: Stets müsse sie zusätzliche Arbeit leisten – freundlich, zuvorkommend und zudem expressiv bezüglich ihres Religionsverständnisses sein –, damit sie von nicht-muslimischen Menschen nicht als fremd wahrgenommen werde.[379]

Eine weitere Facette dieses Zwiespalts zeigt sich darin, dass von vielen muslimischen Befragten ein von der deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft auferlegter ständiger Rechtfertigungsdruck geschildert wird. Dadurch, dass Muslim*innen häufig als eine homogene Gruppe imaginiert werden, müssten sie sich regelmäßig bezüglich Themen und Ereignissen positionieren oder diese erklären, obwohl diese nichts mit ihrer individuellen Lebensrealität beziehungsweise religiösen Praxis zu tun haben. So werden auch liberale Muslim*innen mit Positionen von äußerst konservativen Gläubigen konfrontiert. Die Positionen dieser – obwohl nur von Minderheiten vertreten – seien gleichzeitig die unter der deutschstämmigen Bevölkerung bekanntesten beziehungsweise in den Medien am häufigsten aufgegriffenen, so eine Befragte, sodass Islam-Auslegungen, die den Einstellungen der Mehrheitsgesellschaft näherstehen, unsichtbar blieben.[380] Auch würden ihr oft Fragen zur gegenwärtigen politischen Lage in der Türkei gestellt, da aufgrund ihres türkischen Migrationshintergrundes ohne Weiteres angenommen werde, dass sie über die dortigen Verhältnisse Bescheid wisse. Doch: »Soll ich dir mal ganz ehrlich sagen: Ich beschäftige mich gar nicht mit der Türkei, ich lebe gar nicht in der Türkei, also, ich beschäftige mich mit der Türkei so viel, wie ich mich mit Amerika und England beschäftige.«[381] Wut und Unglaube spricht auch aus dieser Erzählung:

> »Ich wurde tatsächlich mal gefragt, wie ich zum IS stehe. Da denk ich mir so: ›Was fragst Du mich bitte so was, ich frag dich doch auch nicht wie Du zu ´nem – Pastor Papst Priester, wie nennt man das? – zu dem stehst, der vielleicht Kinder verge-

377 Vgl. I8: 282-285.
378 Vgl. I5B1: 620-624.
379 Vgl. I5B1: 620-625.
380 Vgl. I8: 315.
381 I8: 293.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

waltigt hat‹ … so, ich geh doch nicht raus und frage irgendeinen Menschen ohne Bezug!«[382]

Es sei schließlich ebenso wenig angebracht, pauschal alle deutschstämmigen als (Neo-)Nazis einzuordnen, nur weil eine Minderheit mit derartigen Überzeugungen auffalle.[383] Folglich stellt sich bei einigen der muslimischen Befragten ein Gefühl des Kontroll- und Machtverlustes ein, da es aufgrund des undifferenzierten Islambildes der Mehrheitsgesellschaft kaum in ihrer Hand liegt, selbst das öffentlich wahrgenommene Image von sich und ihrer Ingroup beeinflussend zu gestalten. Das Bekenntnis zum Islam, allein das Aufwachsen in einer muslimischen Familie scheint für viele der Befragten ein zwangsläufiges, konflikthaftes Aufeinandertreffen mit der christlich-säkularen Mehrheitsgesellschaft nach sich zu ziehen, auch wenn sie selbst dies gar nicht wünschen.

Darüber hinaus wird von mehreren religiösen (also auch christlichen) Interviewten kritisiert, dass Religiosität, die über eine rein kulturelle Religionszugehörigkeit hinausgeht, in Deutschland stets unter Rechtfertigungszwang stehe. Demgegenüber wird die Türkei als Positivbeispiel genannt, weil dort die Religion überwiegend als etwas hingenommen werde, das – abseits von Diskussionen spezifisch über Religion – keiner weiteren Erwähnung bedürfe. Selbst bei interessierten Nachfragen sei auffällig, dass diese in Deutschland beständig kämen. Dadurch erscheint den religiösen Befragten dieser Teil der Identität als stärker hinterfragungswürdig als andere.[384] Diese grundlegende Skepsis gegenüber Religion und Religiosität habe zu einer Verhärtung der Fronten beigetragen. Um zu einem offeneren Dialog zurückzukehren, wünscht sich eine muslimische Befragte einen neutralen oder gar locker-humorvollen Gesprächston bezüglich des Themas Religion.[385] Einige drücken aus, dass sie der Meinung sind, dass nicht nur Muslim*innen in der Pflicht stünden, sich eine solide Wissensgrundlage über ihre Religion zu schaffen, um kontroverse Aussagen (wie die eines Abul Baraas) angemessen einordnen und mit ihnen »umgehen« zu können.[386] Auch nicht-muslimische Menschen stünden bis zu einem gewissen Grad in der Verantwortung, sich zumindest über die Grundlagen des Islam zu informieren, um Diskriminierung und Stigmatisierung zu erkennen und zu vermeiden. Angesichts dessen, dass die Religion schon seit mehr als 300 Jahren in Deutschland vertreten ist (jedoch erst seit den 1960er

382 I8: 289. Auch I4B2 (224) führt an, dass Islam auffällig oft mit Terrorismus in Verbindung gebracht wird.

383 Vgl. I8: 317-319.

384 Vgl. I5B1: 248-254 oder 274-284 und I2: 137-139.

385 Vgl. etwa I7B1: 283-287.

386 Vgl. I4B1: 304. Denn Videos wie die Abul Baraas seien »wie Fastfood. Das schaltet man auf dem Handy mal ein und gibt sich das. Und dann hat man das schön präsentiert und schön erzählt und so, ne?« (ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Jahren mit sichtbarer Präsenz) und Muslim*innen eine der größten Minderheiten des Landes darstellen, ist es tatsächlich verwunderlich, wie wenig Wissen über die Religion vermittelt wird.[387] Stattdessen wird Nichtwissen normalisiert – wie auch eine unserer deutschstämmigen Befragten demonstriert.[388]

Von dem generellen Misstrauen gegenüber der Religion sind insbesondere Musliminnen betroffen, die sich für eine Form der Bedeckung entschieden haben, da diese ihre Religiosität auf Anhieb erkennbar macht. Musliminnen müssen sich zudem häufig doppelt rechtfertigen, wenn ihre Religionszugehörigkeit thematisiert wird, und zwar sowohl bezüglich ihrer Entscheidung *für* eine Bedeckung als auch *dagegen*. Denn einerseits werde verkannt, dass es eine individuelle Entscheidung muslimischer Frauen sei, sich für oder gegen das Kopftuch zu entscheiden.[389] Andererseits wird insbesondere das Kopftuch so eng mit dem Islam verbunden, dass eine Muslimin *ohne* Kopftuch sich – gegenüber anderen Muslim*innen, aber auch gegenüber Nicht-Muslim*innen – genötigt sehen kann zu erläutern, dass es für sie *keine* notwendige Bedingung dafür ist, sich als Angehörige dieser Religion zu fühlen. Eine nicht-orthodoxe Befragte bestätigt dies: Es sei schon öfter vorgekommen, dass sie sich dafür rechtfertigen musste, sich (ohne streng praktizierend zu sein) als Muslimin zu identifizieren.[390] Von einem Befragten wird dies als kollektive Erfahrung beschrieben, die auch andere Bereiche des Glaubens betreffe: So würden insbesondere zur Fastenzeit viele Nicht-Muslim*innen häufig Fragen an ihn richten. Das sei an sich unproblematisch, solange seine Erklärungen im weiteren Gesprächsverlauf nicht mit vorurteilsbehaftetem Teilwissen gekontert würden, zu dem dann von ihr eine Stellungnahme verlangt werde: »[…] bei vielen Sachen denke [ich] so: ›Ja, ich lehr's dir gerne, aber belehr' mich bitte nicht selber über meine Religion‹«.[391]

4.6.2. Konsequenzen der sozialen Zugehörigkeit für die Thesenrezeption

Das, was als »fremd« wahrgenommen wird – ob nun Ethnizität oder Religion –, wird auch von einigen unserer Befragten nicht immer fein differenziert. Ähnlich wie im deutschen Diskurs um Integration und Diversität der letzten Jahrzehnte (sowie in Yasin al-Hanafis Video) ist auch anhand des Interviewmaterials festzustellen, dass eine Vermischung religiöser und ethnischer Zugehörigkeit stattgefunden hat, die dazu führt, dass vermehrt Menschen nur auf Grundlage ihres Aussehens sowie ihrer Herkunft als Muslim*innen gelesen werden. Damit werden un-

387 Auch I8: 54 thematisiert das auffällige Nichtwissen über den Islam.
388 Vgl. I9B1: 171.
389 Vgl. I7B1: 260.
390 Vgl. I5B1: 616.
391 I1B1: 398.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sere türkischstämmigen Befragten ethnisiert und kulturalisiert. Dies zeigt sich in unserem Material etwa in der teilweise synonymen Verwendung der beiden Zugehörigkeiten durch die Interviewten, oder wenn sich beispielsweise darüber gewundert wird, warum sich Marcel Krass für weniger Benachteiligung der Muslim*innen ausspricht »[…] obwohl er ja eigentlich … also, […]ganz deutsch aus[sah].«[392] Deutsch-Sein und Muslimisch-Sein werden als Gegensätze zueinander konstruiert, sodass Muslim*innen pauschal als nicht-deutsch kategorisiert werden. Da unser Fokus auf der Untersuchung der Rezeption der Videos lag, ist unser Material nicht dazu geeignet, tatsächlich vorhandenen antimuslimischen Rassismus näher zu identifizieren, doch dessen Folgen können durchaus festgestellt werden.

Verallgemeinerungen erfolgen prominent auf zwei Ebenen: einerseits bezüglich der Menschen, die dem Islam angehören und somit gewisse Charaktereigenschaften erfüllen würden; andererseits bezüglich des Islam selbst, wenn er als misogyn, rückschrittlich und gefährlich eingestuft wird. Mangelnde Differenzierung wird von deutschstämmigen Interviewten durchaus als ein Problem wahrgenommen, wenn Pauschalurteile über Deutschland und den Westen gefällt werden – etwa, wenn Hanafi davon spricht, dass ein »Ihr« (ein imaginiertes Kollektiv aller (nicht-muslimischen) Menschen im Westen) Machthaber wie al-Gaddafi eingesetzt hätte.[393] Der Effekt mangelnder Differenzierung ist somit (wenn auch unproportional verteilt) identisch: Sie sorgt für größere Distanz gegenüber der jeweiligen Outgroup. Diese Distanz bedingt bei den deutschstämmigen Interviewten ein geringeres Ausmaß an Zustimmung zu den Thesen der muslimischen Video-Protagonisten. Bei den muslimischen sowie nicht-deutschstämmigen Rezipient*innen hingegen führt sie dazu, dass sie eher geneigt sind, den Videothesen zuzustimmen. Dieser Befund schließt an Ergebnisse der Forschung zum Thema reaktiver Ethnizität und Religiosität an: Demnach kann davon ausgegangen werden, dass bei Personen, die mit Diskriminierung und Stigmatisierung konfrontiert werden, ein Rückzug in die Ingroup stattfindet, infolgedessen der Anteil, den der Glaube an der eigenen Identität ausmacht, wächst und schließlich konservativere Einstellungen an Raum gewinnen.[394] Diese Erkenntnisse beziehen sich freilich auf Prozesse, die wir nicht untersuchen können, da es sich bei den Meinungen unserer Befragten lediglich um eine Momentaufnahme handelt. Dennoch deuten die geschilderten Erlebnisse der muslimischen und nicht-deutschstämmigen Interviewten mit Institutionen und Personen der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland auf eine gewisse Vulnerabilität für einen solchen Prozess hin und

392 I11: 27; vgl. auch den weiteren Kontext (I11: 23-27).

393 I9B2: 134.

394 Vgl. etwa Maliepaard, Mieke/Alba, Richard: Cultural Integration in the Muslim Second Generation in the Netherlands. The Case of Gender Ideology, in: International Migration Review, Jg. 50 (2016), H. 1, S. 70-94.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zumindest ein Befragter zeigt Anzeichen dafür, dass Ausgrenzungserfahrungen dazu beigetragen haben könnten, dass er in seiner Religiosität zunehmend die vehemente Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft sucht.

Bezüglich der Rezeption der Videos – insbesondere dem Abul Baraas und Marcel Krass' – und der darin geäußerten Thesen wirkt sich zunächst die Zugehörigkeit zur Gruppe der Muslim*innen stark aus. Anstatt frei ihre Assoziationen oder Überlegungen zu den geäußerten Argumenten wiederzugeben, dreht sich bei vielen der muslimischen Befragten die dominante Überlegung um die Außenwirkung dieser Akteure und die Folgen, die deren Standpunkte und die Artikulation dieser im Internet für ihre Ingroup der Muslim*innen in Deutschland nach sich ziehen könnte. Diese Reaktion deutet auf den Druck hin, dem sich die muslimischen Befragten trotz ihres eigenen Gefühls der Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft permanent ausgesetzt sehen. Trotz ihrer Bemühungen scheitern sie an zu vielen Punkten in ihrem Verlangen, nicht mehr als »fremd« zu gelten – ganz besonders in Situationen, in denen die Handlungen einzelner muslimischer Akteur*innen undifferenziert auf die Gesamtheit der Muslim*innen übertragen werden. Die von manchen unserer Befragten geschilderten Bemühungen, über ihre Religion und religiöse Praxis aufzuklären, laufen häufig ins Leere. Insbesondere bei den türkischstämmigen Interviewten, die in unserem Sample überproportional vertreten sind, wirkt sich auch ihre Identifikation mit der Türkei auffällig auf die Reaktion auf das Video von Yasin al-Hanafi aus. Mit der Verteidigung der politischen Verhältnisse in der türkischen Republik und der Person Erdoğans trifft Hanafi bei ihnen einen Nerv, da sie oft eine Diskrepanz zwischen dem Türkeibild deutscher Medien und ihren persönlichen Erfahrungen feststellen. Die deutschstämmigen Zuschauer*innen bringen hingegen deutlich weniger Verständnis für Hanafis Thesen auf, insbesondere auch in Bezug auf dessen Äußerungen zur Meinungs- und Pressefreiheit. Aber auch die türkischstämmigen Interviewpartner*innen stimmen Hanafi mitnichten vorbehaltlos zu; sie sehen inhaltliche Defizite bei seiner Darstellung und üben Kritik an seiner Art und Weise, ihre Ingroup zu vertreten.

Angesichts der umfangreichen Erzählungen der muslimischen und nichtdeutschstämmigen Interviewpartner*innen wäre es naheliegend gewesen, wenn sich diese Gruppe vulnerabler gegenüber den Thesen der drei Akteure gezeigt hätte, die sich schließlich auf Frames aus einer isolationistischen Intergruppen-Perspektive stützen. Dazu gehören Thesen, die einen (vermeintlichen) Intergruppen-Konflikt betonen, eine Bedrohung sowie Benachteiligung durch die Outgroup konstatieren, oder eine starke Ingroup/Outgroup-Differenzierung auslösen, wie etwa Abul Baraas rhetorische Frage »Wollt ihr sein wie die Kuffār?« und Hanafis Pauschalvorwurf »Diktatoren, die IHR [nichtmuslimische ›Westler‹] eingesetzt habt«. Auch im Naschid wird die Gruppe der »Fremden« überhöht und betont. Doch diese Erwartung hat sich nicht erfüllt. Die muslimischen Interviewpartner*innen stimmen zwar insgesamt häufiger Thesen

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Akteure zu als die anderen Befragten, dennoch überwiegt die Ablehnung der in den Videos geäußerten Ansichten in beiden Gruppen – vermutlich auch deswegen, weil die Akteure zwar an geteilte Erfahrungen der muslimischen sowie nicht-deutschstämmigen Befragten anknüpfen können, ihre übergreifenden Botschaften allerdings fast umfassend abgelehnt werden. Die geringfügig größere Anschlussfähigkeit der Akteure bei den nicht-muslimischen, nicht-deutschstämmigen Interviewten liegt somit eher darin begründet, dass der zugrundeliegende Gruppenkonflikt als Gemeinsamkeit identifiziert wurde, auf der die meisten Thesen (und die dahinterliegenden isolationistischen Frames) fußen. Dieser Konflikt ist den deutschstämmigen, nicht-muslimischen Befragten zwar durchaus auch bewusst, er kann von ihnen aber nur bedingt nachempfunden werden, da sie selbst nicht wegen Religion oder Ethnizität ausgegrenzt werden. Das könnte zusätzlich erklären, warum sie den Thesen seltener zustimmen und zudem bisweilen das Ausmaß der Diskriminierung nicht-deutschstämmiger Muslim*innen anzweifeln. Hinzu kommt, dass insbesondere Hanafi und Abul Baraa im Prozess der Aufwertung ihrer Ingroup(s) die deutsche Mehrheitsgesellschaft abwerten. Diese grundlegende Abwertung veranlasst die deutschstämmigen Interviewten wiederum dazu, ihrerseits weniger Verständnis aufzubringen. Auch hier scheint es einen Unterschied zu machen, ob sich die Kritik gegen abstrakte Größen wie die deutsche Regierung oder den deutschen Mediendiskurs richtet, oder gegen die mehr oder weniger spezifisch benannten Individuen beziehungsweise die deutsche Gesellschaft als Ganzes.

Ob es sich um männliche oder weibliche Interviewpartner*innen handelte, ist insbesondere in Bezug auf Abul Baraas These zum Thema Bedeckungsgebot von Bedeutung. Der Unterschied besteht allerdings größtenteils darin, dass die Musliminnen aus der Betroffenenperspektive berichten – auch wenn viele Muslim*innen erklären, dass Abul Baraa grundsätzlich recht habe, wenn er argumentiert, dass Frauen sich bedecken müssten. Ansonsten ist die Ablehnung dieser These durch Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen gleichermaßen negativ.

4.7. Einfluss des Religionsverständnisses

Besonders das Religionsverständnis der Interviewten wirkt sich auf die Bewertung der Inhalte der Videos von Marcel Krass sowie von Abul Baraa aus, da beide Videos vor allem Glaubensinhalte und -überzeugungen des Islam zum Gegenstand haben, während im Video von Yasin al-Hanafi politische Thesen im Mittelpunkt stehen. Auf das Naschid-Video wirkt sich das Religionsverständnis entgegen unserer Vermutungen nicht signifikant aus. Zwar behandelt der Text des Liedes ebenfalls Glaubensüberzeugungen – doch bleiben diese in dem arabischen Liedtext selbst

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den meisten muslimischen Interviewpartner*innen trotz der deutschen Untertitel eher unzugänglich.

4.7.1. Zur Videorezeption durch orthodoxe Muslim*innen

Die muslimischen Gesprächspartner*innen, die in den Interviews ein orthodoxes Islamverständnis zum Ausdruck bringen (dies trifft insgesamt auf sieben Personen zu), stimmen einer Vielzahl der von Marcel Krass und Abul Baraa geäußerten Thesen zu. Aufgrund ihres orthodoxen Islamverständnisses akzeptieren sie die Normen des Koran und der authentischen Hadithe als von Gott erlassene, verbindliche Gebote für den Menschen, die in ihrer Gesamtheit die Scharia bilden.

Schon im Vorhinein wurde vermutet, dass diese Gruppe der Befragten der zentralen These von Krass zustimmen würde, der zufolge der Mensch sich an die Scharia halten müsse, um Gerechtigkeit zu üben (K2 und K3), da diese Überzeugung selbst im orthodoxen Islamverständnis verwurzelt ist. Tatsächlich zeigt das Material, dass diese These unter den orthodoxen Muslim*innen auf breite Zustimmung stößt. Auch ließ sich im Vorfeld postulieren, dass die orthodoxen Rezipient*innen der zentralen These Abul Baraas häufig zustimmen würden, wonach die islamischen Gebote ohne Zugeständnisse an die nicht-muslimische Umwelt zu befolgen sind (B6). Allenfalls war zu erwarten, dass die Rezipient*innen darauf verweisen würden, dass es bei den Geboten mehr Interpretationsmöglichkeiten gebe, als Abul Baraa behauptet, da einige islamische Gebote tatsächlich nur in bestimmten zeitlichen und räumlichen Kontexten Gültigkeit beanspruchen. Die Auswertung des Materials zeigt auch bezüglich dieser These erwartungsgemäß, dass die orthodoxen Muslim*innen viel Zustimmung äußern.

Aus den Interviews wurde deutlich, dass die Gesprächspartner*innen damit ringen, die verbindlichen Gebote des orthodoxen Islam und die deutsche Lebensrealität in Einklang zu bringen. Ein Gesprächspartner erklärt, er könne Krass' Video inhaltlich zustimmen. Tatsächlich stehe der Islam für ein »Komplettsystem«.[395] Aus demselben Grund stimmt er auch den Thesen Abul Baraas zu, denn »man muss immer […] Sunna und Koran vielleicht folgen«, da ihre Gebote ein »Komplettgesetz«[396] von Gott bildeten. Im Grundsatz teilt er Abul Baraas Forderung, sich den Erwartungen der nicht-muslimischen Umwelt nicht anzupassen und die islamischen Regeln ohne Abstriche zu befolgen (B6). Allerdings sieht er Muslim*innen in Deutschland in einem Dilemma, da die Religion sie dazu anhalte, im sozialen Miteinander auch gegenüber Nicht-Muslim*innen in Vorleistung zu gehen und einen guten Eindruck zu hinterlassen. Bestimmte Verhaltensweisen würden in Deutschland aber einen schlechten Eindruck hinterlassen, wenn etwa Männer Frauen zur Begrüßung nicht

395 P3B2: 10

396 P3B2: 535.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Hand reichten.[397] Hier zeigt sich, dass orthodoxe Muslim*innen die Aussagen in den vorgeführten Videos einer detaillierteren inhaltlichen Kritik unterziehen können, da sie sich häufig intensiv mit Koran und Sunna auseinandersetzen.

Eine Interviewpartnerin vertritt die Auffassung, es sei »in westlich geprägten Ländern« schwierig, die islamische Religion »hundertprozentig« auszuleben. So könne etwa ein Tier in Deutschland nicht gemäß islamischer Regeln geschächtet werden. Sie kritisiert Gläubige, die versuchten, das »richtig durchsetzen« zu müssen – ungeachtet der Tatsache, dass die Mehrheit in Deutschland ganz anders sozialisiert sei.[398] Sie versucht somit, der deutschen Lebensrealität gerecht zu werden, ohne die normative Verbindlichkeit der Quellen des islamischen Rechts grundsätzlich zu negieren.

Andere orthodoxe Muslim*innen zeigen sich überwiegend mit den Inhalten der Videos von Krass und Abul Baraa einverstanden. So erklärt der Befragte I4B1[399], Krass habe in seinem Video »gut zusammengefasst […], worum es halt geht im Groben«.[400] Er ist der Auffassung, »dass die Scharia auf jeden Fall etwas Notwendiges ist, dass äh die Scharia […] für einen Muslim nicht zu bestreiten [ist]«.[401] Die Befragte I8 hingegen findet zwar auch, dass Krass das Phänomen der Scharia »sehr schön erklärt«[402] habe. Sie lehnt allerdings seine These ausdrücklich ab, dass nur die Scharia zur Gerechtigkeit führe und sieht auch Nicht-Muslim*innen grundsätzlich in der Lage, Gerechtigkeit zu stiften.[403] Die Sichtweisen gehen somit auch in der Gruppe der orthodoxen Muslim*innen partiell auseinander: Während I8 ein islamisches Monopol auf eine gute Lebensführung ablehnt, bejaht I4B1 Krass' These, die Scharia sei der einzige Weg zur Gerechtigkeit (K3). Er sieht hier offensichtlich eine Übereinstimmung zwischen seinem eigenem Religionsverständnis und dem von Krass, auch wenn er diesen als Angehörigen der salafistischen Szene

397 Vgl. P3B2: 484-502.

398 Vgl. I7B1: 200. Zu den Gläubigen, die den Islam ohne Kompromisse durchsetzen wollen, zählt sie unter anderem die Unterstützer*innen der salafistischen »Lies«-Stände, an denen Korane verteilt wurden. Nach ihrer Einschätzung seien derartige Positionen aber weitgehend aus der Öffentlichkeit verschwunden. Auch der Befragte P3B1 argumentiert, dass es aufgrund der Ablenkung durch die Umgebung in Deutschland schwierig sei, den Islam ohne Anpassung zu praktizieren. Anders als I7B1 bedauert er dies aber und befürwortet die Anpassung nicht, sondern erklärt, auch die deutsche Gesellschaft würde profitieren, wenn die Muslim*innen die »Sunna des Propheten draußen ausleben« würden (P3B1: 616).

399 Anders als in anderen Textteilen tauchen hier die Kürzel für die Interviewten auch im Fließtext auf, um bei der Vielzahl an Zitaten deren schnelle Zuordnung zu den einzelnen Interviewten zu erleichtern.

400 I4B1: 11.

401 I4B1: 33.

402 I8: 54.

403 Vgl. I8: 100.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

identifiziert, ihm misstraut und ihn für ungeeignet hält, »über die Essenz des Islam zu reden«.[404] Dafür reiche das bloße Studium der islamischen Quellen nicht aus.[405] Es kann vermutet werden, dass er die Beachtung der Gebote zwar als zwingend ansieht, doch bei Krass' Video den einseitigen Fokus auf das islamische Recht bemängelt. Was genau die »Essenz« des Glaubens ausmacht, erläutert er jedoch nicht. Möglicherweise ist für ihn das innere Nachempfinden von Glaubenswahrheiten zentral und er bezweifelt, dass Krass die Religion wirklich verinnerlicht hat. Doch auch in Bezug auf Abul Baraa, den er nicht mit der salafistischen Szene in Verbindung bringt, stellt er fest, dass er an seiner inhaltlichen Darstellung nichts »aussetzen« könne, denn die Lehren des Islam »gibt er so wieder, wie es ist.«[406] Auch der Befragte I6 erklärt, Abul Baraa spreche »Sachen an, die korrekt sind, die der Islam auch so wiedergibt«.[407] Wahrscheinlich tragen gerade Abul Baraas häufige Zitate von Koran und Sunna dazu bei, dass orthodoxe Muslim*innen seine Ausführungen für fundiert erachten.

Abul Baraas Auffassung, dass das Tragen des Kopftuchs für muslimische Frauen eine Pflicht sei, trifft bei den orthodoxen Muslim*innen auf uneingeschränkte Zustimmung. Das ist wenig überraschend, da das Gebot nicht nur durch einen für authentisch erachteten Hadith gestützt wird,[408] sondern in den letzten Jahrzehnten oft als zentrales Symbol für eine fromme islamische Lebensführung verstanden wurde. So stimmt etwa der Befragte I6 Abul Baraas Aussage, dass Frauen das Kopftuch auf jeden Fall tragen müssten, explizit zu. Er kritisiert aber, dass er auch das Barttragen für Männer als verpflichtend darstelle, obwohl dies freiwillig sei.[409] Die Pflicht für Frauen, Kopftuch zu tragen, wird von allen orthodoxen muslimischen Befragten geteilt – hier lässt sich auch kein Meinungsunterschied zwischen Männern und Frauen feststellen. Das gilt auch für die Frauen, die selbst kein Kopftuch tragen. I7B1 erklärt etwa, es sei ihre »Fehlleistung«, dass sie es nicht schaffe, das Kopftuch anzulegen, auch wenn sie auf freizügige Kleidung verzichte: »Ich müsste auch bedeckt rumlaufen und ich weiß das auch. Nur das ist immer so 'n eigener Kampf mit dem inneren Schweinehund, sage ich jetzt mal.«[410] Sie erklärt trotzdem – genau wie ihr Gesprächspartner I7B2[411] – dass jede Frau selbst entscheiden

404 I4B1: 59.
405 Vgl. ebd.
406 I4B1: 261.
407 I6: 340.
408 Abū Dāwūd, Buch 34, Hadith 85, vgl.: https://sunnah.com/abudawud/34/85 [eingesehen am 16.11.2020]. Für eine ausführlichere Erläuterung des Hadiths und des islamischen Gebots des Kopftuchtragens vgl. Kapitel 4, Fußnote 216.
409 Vgl. I6: 286.
410 I7B1: 274.
411 Vgl. I7B2: 258 f.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

müsse, ob sie dem Gebot zum Kopftuchtragen nachkomme oder nicht. Auch Frauen, die das Kopftuch nicht tragen, hätten die Chance, in das Paradies zu gelangen, und sogar eine bessere als bedeckte Frauen, die die anderen Gebote vernachlässigten.[412] Das Schwarz-Weiß-Denken Abul Baraas, das zwischen frommen Muslim*innen und allen anderen Menschen trennt, wird hier also abgelehnt, um der Realität gerecht zu werden, dass die Gläubigen sich meist nur in der Lage sehen, einen Teil der islamischen Normen zu befolgen.

Auch das von Abul Baraa am Anfang behandelte Gebot, Gott und den Propheten mehr zu lieben als alle Menschen – einschließlich der eigenen Kinder (These B1) –, wird von den orthodoxen Befragten akzeptiert. Hier ist anzunehmen, dass sie bereits in Kindheit und Jugend mit dem Gebot vertraut gemacht wurden und zudem den von Abul Baraa angeführten Hadith als für sich verbindlich anerkennen.[413] So erklärt I4B1, er versuche, »das so umzusetzen«, auch wenn es nicht einfach sei, »die Liebe zu Gott über alles andere zu stellen« und man »sehr viel mehr drüber reden« müsse.[414] Auch die Befragte I7B1 erklärt, das Gebot, den Propheten »wenn möglich mehr als wirklich alle anderen Personen« zu lieben, sei ihr bekannt, und sie bemühe sich darum, diesem zu folgen. Sie räumt aber ein, »selber noch nicht da« zu sein, daher gelte für sie: »[D]er Weg ist das Ziel«.[415]

Eine Forderung Abul Baraas, die auch innerhalb der orthodoxen Muslim*innen sehr umstritten ist, ist seine Anweisung, die Praxis des Propheten zu befolgen, ohne diese zu hinterfragen und den Gründen nachzugehen (ein Teilaspekt der These B6), weshalb sich der Prophet Mohammed auf eine bestimmte Art verhalten haben könnte. Teilweise trifft sie auf Zustimmung. So erklärt der Befragte P3B2, man sollte nach dem Motto »nur nachmachen, nicht fragen« verfahren: »Ja, aber man muss zuerst an Gott glauben und unsere[n] Prophet[en] auch. Richtig leben, dann wird alles gut sein.«[416] Auch der Interviewpartner I4B1 findet die Einstellung, als Gläubiger bestimmte Praktiken einfach hinzunehmen und nachzuahmen, ohne sie gleich verstehen zu können, im Grundsatz richtig. Zwar solle man »gerne hinterfragen und nachforschen, das ist […] sehr schön«, aber eben nicht jedes »kleinste Detail« müsse problematisiert werden: »Also, wenn man sagt, ich glaube daran, dann nimmt man halt manche Sachen hin und versteht sie aber irgendwann in einem anderen Zusammenhang vielleicht.«[417]

Der Interviewpartner I6 hingegen findet Abul Baraas Position problematisch. Zwar möge es Randaspekte der Religion geben, die nicht erklärbar seien, für die

412 Vgl. I7B1: 260f.

413 Vgl. Kapitel 3, Fußnote 221 für eine nähere Erläuterung des Hadith.

414 I4B1: 251.

415 I7B1: 226 f.

416 P3B2: 637.

417 I4B1: 237.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kernaspekte des Islam, wie das fünfmalige Beten pro Tag oder das Fasten, gebe es aber immer eine »Begründung, wieso und warum das alles so geschaffen wurde«[418]. Abul Baraas Haltung, seine Anhänger*innen vom Hinterfragen abzuhalten, könne sogar dazu führen, dass sie die Aussagen des Predigers unhinterfragt als Gottes Gebote verstehen könnten.[419] Die Interviewte I7B1 lehnt die Haltung Abul Baraas sogar entschieden ab, denn sie »hinterfrage vieles«. Auch für die islambezogenen Verhaltensweisen gebe es immer Gründe, so etwa »historische Gegebenheiten oder wissenschaftliche Erkenntnisse«.[420] Sie selbst habe in ihrer Moscheegemeinde den Hodschas[421], die eine gute Ausbildung gehabt hätten, immer Fragen zur Religion stellen können und auch immer Antworten bekommen.[422] Die unterschiedlichen Auffassungen unter den orthodoxen Muslim*innen zu Abul Baraas Aufforderung, Gebote blind zu befolgen, spiegelt die Kontroversen islamischer Gelehrter um das Konzept des »Taqlīd« (Nachahmung) wider: Einerseits wird das Argument vorgebracht, dass es für Laien sinnvoll sei, den Auslegungen der Gelehrten in Bezug auf das islamische Recht zu folgen, weil ihnen eine eigenständige, vertiefte Prüfung gar nicht möglich sei; andererseits wurde diese unkritische Imitation gerade in der Moderne oft kritisiert, da man auch einer Fehlinterpretation des islamischen Rechts aufsitzen könne.[423]

Auf breite Kritik unter orthodoxen Muslim*innen stößt jedoch Krass' Versuch, aus dem orthodoxen Religionsverständnis konkrete politische Forderungen abzuleiten – dies betrifft die Thesen K4 und K5. Als einziger im Sample erklärt der Befragte I4B1 klar, dass er die Idee eines Staates für alle Muslime »auf jeden Fall begrüßen« würde, denn er sei »halt gläubiger Muslim«.[424] Allerdings hält er die Umsetzung dieser Forderung in der Gegenwart auch für unmöglich, da es sehr unterschiedliche »Ausprägungen des Islam« gebe oder gar Muslim*innen, »die vom Islam eigentlich abweichen«. Daher komme es zunächst darauf an, dass die Muslim*innen selbst in ihrem Alltag den Lehren des Islam folgten, damit irgendwann die Bildung eines echten islamischen Staates, »der auch entsprechend angeführt wird, wo dann die richtigen Leute reingewählt werden« denkbar werde.[425] Die Po-

418 I6: 319.

419 Vgl. I6: 315.

420 I7B1: 190.

421 Der Begriff »Hodscha« stammt ursprünglich aus dem Persischen und bedeutet übersetzt »Lehrer, Meister«. Er bezeichnet islamische Gelehrte bzw. Geistliche und wird von türkischstämmigen Muslim*innen weitgehend als Synonym zu Imam verwendet, auch wenn die Begriffe nicht inhaltlich identisch sind.

422 Vgl. I7B1: 190-198.

423 Vgl. Calder, N.: »Talīd«, Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7343 [eingesehen am 04.12.2020].

424 I4B1: 19.

425 Vgl. I4B1: 15.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sition von I4B1 ähnelt somit Vorstellungen im Spektrum des politischen Islam, wie sie etwa die ägyptische Muslimbruderschaft über Jahrzehnte vertrat: In Anlehnung an Antonio Gramsci wird dabei versucht, den politischen und moralischen Vorstellungen im vorpolitischen, gesellschaftlichen Raum zur Vorherrschaft zu verhelfen und so eine kulturelle Hegemonie zu erlangen.[426]

Andere Befragte halten das Ansinnen, die Muslim*innen weltweit in einem Staat zu sammeln, entweder für utopisch oder nicht erstrebenswert. Der Befragte P3B2 meint, die Muslim*innen seien heute über zu viele Staaten verstreut, sodass sie sich nicht in einem Staat versammeln könnten, so wie sich ein Großteil der jüdischen Weltbevölkerung in Israel versammelt habe.[427] Die Vision junger Muslim*innen, ihre Glaubensgemeinschaft wie in der Frühzeit des Islam in einem Staat zu vereinen, hätten sich auch Gruppen wie die Taliban und al-Qāʿida zunutze gemacht, die dabei »aber eine falsche Richtung«[428] einschlügen. Besonders verdammenswert sei der IS, denn dieser stehe eben nicht für den Islam, sondern habe im Gegenteil »viele Muslime« getötet.[429] Die Befragten I7B1 und I7B2 lehnen Krass' Vorstellung, Verantwortungsträger*innen könnten nie Gerechtigkeit stiften (K2), weshalb die Menschheit einzig auf die Scharia als gerechte Grundlage zurückgreifen könne (K3), als zu pauschal ab. Nach Auffassung des Interviewten I7B2 greife er damit praktisch zu Unrecht die gesamte Menschheit an, denn es gebe durchaus Beispiele dafür, dass Entscheidungsträger*innen gerecht handelten und Frieden stifteten.[430] Die Interviewte I7B1 erklärt, nicht alle Menschen in Machtpositionen verfolgten einzig ihre Eigeninteressen. Tatsächlich dürfe der Mensch Gerechtigkeit *nicht* dem »Schöpfer« überlassen, sondern solle eigenständig versuchen, diese herzustellen.[431] Auf Nachfrage verwerfen auch beide Befragte die Vision, die Muslim*innen weltweit in einem Staat zu sammeln, denn sie beide schätzten den Austausch mit Menschen verschiedener religiöser Überzeugungen,[432] wenn auch I7B2 sein Leben in Deutschland als Aufenthalt »in einem fremden Land«[433] versteht. Der Befragten I8 erscheint die Forderung, alle Muslim*innen in einem Territorium zu

426 Vgl. Gramsci, Antonio: Gefängnishefte (Heft 19, § 24), in: ders.: Gefängnishefte, Bd. 8, Hamburg 1998, S. 1947; 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 und Browers, Michaelle L.: Democracy and civil society in Arab political thought. Transcultural possibilities, New York 2006, S. 168.

427 Vgl. P3B2: 227.

428 P3B2: 247.

429 P3B2: 244.

430 Vgl. I7B2: 59.

431 I7B1: 60.

432 Vgl. I7B1: 70-73 und I7B2: 79.

433 I7B2: 79.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sammeln, so fernab von den realen Bedürfnissen und tatsächlichen Konfliktlinien zu sein, dass sie sie offenkundig nicht ernst nimmt:

> »Er hat – also ich finde – er hat immer alle in einen Topf geschmissen. Muslime wünschen sich einen Staat und das ist ganz bestimmt nicht so, wenn sich überall Muslime sogar gegenseitig die Köpfe abschlagen, weil der eine ein bisschen anders denkt als der andere. Also weiß ich nicht, das fand ich ganz komisch.«[434]

Da Staatlichkeit im heutigen Sinne allerdings ein Phänomen der Moderne ist und Krass seine politische Vision nicht unmittelbar aus den islamischen Quellen ableitet, ja auch nicht ableiten kann, kann er für diese nicht die Autorität der Religion beanspruchen und nur begrenzten Zuspruch unter orthodoxen Muslim*innen generieren – und das obwohl sich bestimmte Gebote der Scharia wie die Strafrechtsnormen nur durch eine islamische öffentliche Gewalt tatsächlich umsetzen ließen.

Die orthodoxen Befragten artikulieren weiterhin häufig Ablehnung der Art und Weise, wie die Inhalte in den Videos präsentiert werden. Insbesondere Abul Baraas lauter, energischer Predigtstil, der rhetorisch die Abgrenzung zu allen Nicht-Muslim*innen betont, stößt häufig auf Kritik, da ein derartiges Auftreten bei Nicht-Muslim*innen Ablehnung des Islam hervorrufen oder verstärken könne. Dieser Befund überrascht jedoch nicht, da zwar das laute, energische Predigen im Stile Abul Baraas häufig in Moscheen anzutreffen ist, doch diese Art der Vermittlung religiöser Inhalte nicht unmittelbar aus den islamischen Quellen gerechtfertigt wird und die orthodoxen Muslim*innen somit ihr Missfallen äußern können, ohne das Gefühl zu haben, sich im Widerspruch zu den Geboten ihrer Religion zu befinden. Mehrere Befragte argumentieren, dass zwar Muslim*innen ein derartiges Verhalten von Predigern gewöhnt seien, doch viele fürchten, dass seine traditionelle islamische Kleidung, sein Schreien und seine scharfe Abgrenzung bei Nicht-Muslim*innen eine negative Wahrnehmung des Islam hervorrufen oder verstärken könnte. Der Befragte P3B2 erklärt, für ihn als Muslim sei Abul Baraa »super«, doch für andere Menschen könne er mit seinem langen Bart – gerade aufgrund der stereotypen Darstellung von Muslim*innen in der Öffentlichkeit – Assoziationen mit »Osama bin Laden«[435] wecken. Es sei daher besser, sich den Gebräuchen in Deutschland anzupassen und eher im Anzug aufzutreten als in traditioneller islamischer Kleidung (siehe hierzu Abschnitt 4.6.).[436] Es zeigt sich, dass er trotz seines orthodoxen Islamverständnisses anders als Abul Baraa davon ausgeht, dass bestimmte religiöse Normen durchaus je nach örtlichem Kontext auf unterschiedliche Art und Weise anzuwenden sind. Auch der Befragte I4B1

434 I8: 60.

435 P3B2: 525.

436 Vgl. P3B2: 531.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sorgt sich, dass durch Abul Baraas Auftritt Menschen abgeschreckt würden. Es sei unangemessen, die Forderung, Gebote nicht zu hinterfragen, derartig in den Mittelpunkt zu stellen (obwohl er selbst, wie oben erwähnt, die Forderung teilt), da Nicht-Muslim*innen den Eindruck erhalten könnten, über den Islam müsse nicht nachgedacht werden.

Auch Gesprächspartner I6 kritisiert, dass der Auftritt sehr dominant sei und der Eindruck entstehe, er wolle den Zuhörer*innen seine Meinung aufzwingen.[437] Auch wenn er Recht damit habe, dass der Islam lehre, dass Nicht-Muslim*innen im Jenseits zu den »Verlierern« gehörten, lehre der Islam dennoch Toleranz gegenüber Nicht-Muslim*innen, weshalb er es »nicht korrekt« finde, diese so »abzustempeln«, wie Abul Baraa das tue.[438]

In der Gesamtschau wird somit deutlich, dass Krass und Abul Baraa gerade bei Muslim*innen mit einem orthodoxen Islamverständnis zumindest in Teilen inhaltlich überzeugen können; auf die Rezeption des Videos von Hanafi und des Naschids wirkt sich das Religionsverständnis hingegen nicht aus. Der von Krass und Abul Baraa artikulierte Glaube, dass die islamrechtlichen Gebote Gerechtigkeit darstellten, die Gebote daher möglichst genau befolgt werden sollten und die Liebe zu Gott und dem Propheten Priorität gegenüber der Zuneigung zu den Mitmenschen haben solle, entspricht auch den religiösen Überzeugungen der orthodoxen muslimischen Rezipient*innen. Die beiden salafistischen Akteure können somit auch bei denjenigen orthodoxen Muslim*innen partiell überzeugen, die keine Affinität zum Salafismus zeigen oder ihn gar explizit ablehnen. Dies ist in dem Umstand begründet, dass sich theologisch in vielen wesentlichen Punkten keine scharfe Trennlinie zwischen salafistischen Überzeugungen und nicht-salafistischen, aber orthodoxen sunnitischen Vorstellungen ziehen lässt. In den Punkten, in denen die Videoinhalte nicht konkret auf Koran und Sunna rückbezogen werden können, fällt auch die Zustimmung geringer aus. Das gilt für die explizit politischen Forderungen, die weitestgehend abgelehnt werden. Auch die scharfe Abgrenzung von den Nicht-Muslim*innen wird von den Befragten größtenteils als falsch und kontraproduktiv wahrgenommen. Diese Ablehnung dürfte den orthodoxen Befragten ebenfalls nicht schwergefallen sein, da die Abgrenzung von Nicht-Muslim*innen im gezeigten Videomaterial auch nicht klar aus den islamischen Quellen abgeleitet wird.

4.7.2. Zur Videorezeption durch nicht-orthodoxe Muslim*innen

Drei Interviewpartner*innen wurde aufgrund ihrer Äußerungen ein nicht-orthodoxes Islamverständnis zugeschrieben. Dabei vertraten sie durchaus sehr unterschiedliche Vorstellungen von ihrer Religion. Dennoch lassen sich in der Art, wie

437 Vgl. I6: 249-260.

438 I6: 298.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sie auf die Inhalte der Videos reagieren, Gemeinsamkeiten ausmachen, denn alle nicht-orthodoxen muslimischen Befragten verstehen ihr Muslimisch-Sein als Ergebnis einer individuellen Aneignung der Religion.

Der Befragte I4B2 kam dabei einem orthodoxen Islamverständnis noch am nächsten. Er erklärt zunächst, Krass habe in seinem Video die Fragen zur Scharia »schon gut erklärt«[439]. Das lässt zunächst vermuten, dass er mit Krass' Verständnis von der Scharia übereinstimmt und möglicherweise auch dessen Islamverständnis teilt. Außerdem macht er deutlich, dass nicht nur für Abul Baraa, sondern auch für andere Muslim*innen wie ihn der Glaube ans jenseitige Leben handlungsleitend sei:

> »[…] am Ende des Lebens glauben wir Muslime auch äh an das Jenseits. Und da bekommt man ja entweder die Belohnung oder die Strafe für das Leben, das man hier im Diesseits gelebt hat. […] Ähm im Endeffekt lebt man ja darauf äh hinaus, also was ähm was man dann nach dem Tod bekommt.«[440]

Auch die von Abul Baraa im Video vorgenommene scharfe Trennung zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen, die Abul Baraa als »Verlierer« bezeichnet, beanstandet der Befragte nicht. Anstatt allerdings seinen eigenen Glauben an islamische Glaubensinhalte in den Mittelpunkt zu stellen, um zu begründen, weshalb er an Abul Baraas Darstellung keinen Anstoß nimmt, erklärt er, dass Vertreter*innen aller Religionen für ihre eigenen Überzeugungen ein Wahrheitsmonopol beanspruchten. Es sei somit selbstverständlich, dass ein Prediger, der seine Religion verkündet, erkläre, dass alle, die der Religion nicht folgten, im Jenseits bestraft werden würden: »Das ist doch aber auch normal, wenn man jetzt seine Religion präsentiert, dass man da – dass man dann sagt: Wenn du dem Islam nicht folgst, dann wirst du in die Hölle kommen.« Auch aus buddhistischer Sicht könne nur jemand, der an die Lehren Buddhas glaube, die »höchste Stufe des Buddhismus« erreichen. Da es »nicht zwei Wahrheiten geben« könne, müssten andere Religionen als unwahr dargestellt werden, wolle man die Wahrheit der eigenen Religion verkünden: »Entweder stimmt der Islam, das Christentum oder das Judentum.«[441] Indem er aber das Phänomen des absoluten Wahrheitsanspruchs nicht allein auf den Islam bezieht, sondern universalisiert und als Konstante aller religiösen Lehren begreift (was freilich gerade in Bezug auf nicht-monotheistische Religionen bestritten werden kann), relativiert er die Wahrheitsansprüche gleichzeitig, da er sich ausschließende religiöse Wahrheiten auf eine Stufe stellt und die nicht-islamischen Lehren nicht als falsch zurückweist. Dies deutet darauf hin, dass er die Wahrheit einer Religion nicht als unumstößliche Tatsache erachtet, sondern

439 I4B2: 17.
440 I4B2: 252.
441 I4B2: 260.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

es dem Individuum überlässt, eine bestimmte Religion als für sich wahr anzuerkennen. Tatsächlich eint die nicht-orthodoxen muslimischen Befragten die Bestrebung, sich den Islamglauben sehr unterschiedlich anzueignen und ihn gemäß eigener persönlicher Präferenzen anzupassen.

Auch die in Abschnitt 4.5 bereits beschriebene Präferenz von I4B2 für die Todesstrafe bei Vergewaltigungen, die er als islamisches Strafmaß begreift, obwohl sich dies aus den Quellen des islamischen Rechts nicht ableiten lässt, spricht dafür, dass er eigene individuelle Vorlieben in islamische Lehren hineinliest. Dies dürfte ihm gerade deshalb leichtfallen, weil er keine umfassenden Kenntnisse der Religion hat und ihm Widersprüche zwischen eigenen Überzeugungen und den islamischen Quellen gar nicht auffallen.

Bei den Ausführungen von I4B2 wird ebenfalls deutlich, dass er wichtigen Thesen der Videos von Krass und Abul Baraa nicht zustimmt: So ist für ihn die Anwendung der Scharia allein kein sicheres Mittel zur Gerechtigkeit (vgl. die These K3), da aus seiner Sicht ein gerechtes staatliches System nur dann etabliert werden könne, wenn eine gerechte Einzelperson an dessen Spitze stehe (siehe hierzu die Ausführungen in Abschnitt 4.5).[442] Und auch in Bezug auf Abul Baraas Forderung, die islamischen Gebote penibel einzuhalten, reagiert er – trotz seines grundsätzlichen Glaubens an das Jenseits – mit Skepsis. Er bringt zum Ausdruck, dass er sich persönlich nicht von den Forderungen orthodoxer Prediger leiten lassen will:

> »[…] ja der Prediger sagt eben, dass man äh … also seine Reli… seine Religion befolgen sollte, aber äh was ich sagen würde, grundsätzlich sollte man aber seinen eigenen Weg gehen und nicht äh sein Leben … sein Leben einfach nach dem richten, was andere einem sagen. Denn um glücklich zu werden, sollte man erst mal das finden, was einem Glück … glücklich macht und nicht das, was zum Beispiel ein Prediger gesagt hat.«[443]

Die Ermahnung Abul Baraas, Gott und den Propheten mehr zu lieben als alle Mitmenschen, findet I4B2 befremdlich, denn ohnehin solle man »Geschichten«, die »1400 Jahre« zurückliegen, nicht vorbehaltlos als wahr akzeptieren.[444] Tatsächlich müsse Religion Privatsache bleiben – auch viele Muslim*innen wollten gar nicht hundertprozentig nach den islamischen Geboten leben.[445] Somit lehnt I4B2 letztlich auch Krass' politische Vision eines wahrhaft islamischen Staates, der für die Allgemeinverbindlichkeit der Scharia sorgen würde, ab. Hier wird erneut deutlich, dass er individuellen Präferenzen Priorität gegenüber religiösen Lehren und Gebo-

442 Vgl. I4B2: 24.
443 I4B2: 224 f.
444 I4B2: 301.
445 Vgl. I4B2: 103.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ten einräumt und dem Anspruch auf eine absolute religiöse Wahrheit sogar skeptisch bis ablehnend gegenübersteht.

Auch die Befragte I5B1 interpretiert den Islam nicht als Summe feststehender, gottgegebener Regeln, sondern als Religion, die Platz für unterschiedliche individuelle Vorstellungen bietet. Sie stuft sich selbst als »gläubig« ein.[446] Allerdings erklärt sie, selbst in einem nicht-religiösen Elternhaus aufgewachsen zu sein und erst nach persönlichen Problemen und durch den Einfluss ihrer frommen Großmutter zur Religion gefunden zu haben.[447] Für sie scheint aber nicht der universelle Wahrheitsanspruch der Religion im Mittelpunkt zu stehen, sondern der Halt, den ihr diese persönlich stiftet und den andere Menschen in ganz anderen Dingen finden würden, die sie auf eine Stufe mit dem Glauben zu stellen scheint: »[…] ich sag auch immer für manche Menschen kann das Sport sein, ich weiß nicht, 'n Schwimmer und für den ist das Schwimmen wirklich so der Halt, oder für manche Menschen kann es Literatur, alles Mögliche sein, für mich war's halt dann so quasi [Religion]«.[448] Ähnlich wie I4B2 relativiert sie den religiösen Anspruch, für alle Menschen gleichermaßen unabdingbar zu sein, denn obwohl ihr persönlich der Glaube wichtig sei, nehme sie an einem nicht auf Religion gegründeten Lebensstil keinerlei Anstoß.

Eine weitere Parallele zu I4B2 zeigt sich darin, dass auch die Befragte I5B1 nur geringe Kenntnisse in Bezug auf islamische Glaubensinhalte aufweist; so erklärt sie, die Bedeutung des Begriffs »Scharia« nicht zu kennen.[449] Zwar könne sie nachvollziehen, was gläubige Menschen wie Krass dazu motiviert, die politische Vision eines gemeinsamen islamischen Staates für alle Muslim*innen zu entwerfen, nämlich das Ziel, die Religion im Alltag zu bewahren, die selbst in traditionell islamisch geprägten modernen Großstädten wie Istanbul heute kaum noch eine Rolle spielte. Grundsätzlich aber plädiert sie zum Schutze der persönlichen Freiheit für eine Trennung von Religion und Staat und verwirft damit Krass' politische Forderungen:

> »[…] ich finde, es [die Idee eines islamischen Staates] ist insofern problematisch, weil in diesen mehrheitlich muslimischen Ländern ist ja nicht jeder unbedingt gläubig und deswegen bin ich eigentlich immer Verfechter davon, dass man Staat und Religion voneinander trennen sollte, vor allem ich als … Minderheit, ähm, hier in einem nicht muslimischen Land? Also, es wäre für mich auch fragwürdig, wenn, ähm, das Land hier extrem christlich wäre […] und ich, ähm, vorgeschrieben krie-

446 I5B1: 26.

447 Vgl. I5B1: 921-925.

448 I5B1: 925.

449 Vgl. I5B1: 142-144.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> gen würde, wie ich mich an-also wie ich mich anzuziehen hab', also es wär' ja gar nicht, ähm, konform mit dem, was ich glaube.«[450]

Gerade als nicht-orthodoxe Muslimin, die einerseits die Religionszugehörigkeit als Ergebnis einer individuellen Wahl versteht und andererseits durch ihr Leben in Deutschland weiß, welche Auswirkungen es hat, einer religiösen Minderheit anzugehören, lehnt sie es ab, staatliches Handeln mit religiösen Lehren zu begründen. Denn für sie schränkt eine Nicht-Trennung von Religion und Staat die Freiheit der Individuen allgemein auf illegitime Weise ein, während die Selbstbestimmung von Angehörigen religiöser Minderheiten besonders drastisch behindert wird.

Auch in Bezug auf das Video von Abul Baraa äußert sie sich überwiegend ablehnend. Zwar sei seine »Grund-Message […] gar nicht so dumm«, dass sich die Muslim*innen ihrer Religion nicht schämen sollten.[451] Allerdings lehnt sie nicht nur dessen brüllendes, lautes Auftreten ab,[452] sondern kritisiert auch Abul Baraas These, wonach sämtliche Traditionen der Nicht-Muslim*innen falsch seien und ihr Glaube keinerlei Grundlage habe (B5). Nur weil man selbst einer Religion folge, dürfe man nicht behaupten, alle anderen würden in die Hölle kommen.[453] Für sie ist es anscheinend offensichtlich, dass die Frage der religiösen Wahrheit im Diesseits gar nicht geklärt werden kann, weshalb vermeintliche Glaubensgewissheiten für sie in Wirklichkeit nur fehlbare individuelle Annahmen sind. Daher verbietet es sich aus ihrer Sicht, anderen Menschen mit Bestrafungen im Jenseits zu drohen, wenn sie nicht den eigenen religiösen Überzeugungen folgen. Im Gespräch mit dem konfessionslosen I5B2, der mit ihr gemeinsam interviewt wurde, betont sie zudem, dass blindes, irrationales Gottvertrauen abzulehnen sei, denn Gottes Handeln würde nicht dazu führen, dass sich Schwierigkeiten schlicht »auflösen« – vielmehr entsende er andere Mitmenschen zur Hilfe[454] (siehe Abschnitt 4.7.4.). Sie vertritt anders als Abul Baraa eine inklusivere Islam-Interpretation. Zwar erklärt sie, das Gebot, Gott und den Propheten mehr zu lieben als alle Menschen, sei ihr bekannt, doch falle dessen Einhaltung selbst gläubigen Muslim*innen schwer.[455] Auch wünsche sie sich ein inklusiveres Islamverständnis, das für Menschen, die sich als muslimisch und homosexuell verstehen, Platz biete – nicht alle müssten an sämtliche Gebote glauben. Menschen, die sich bemühten, den Islam zu praktizieren, dürften nicht ausgegrenzt werden.[456] Abul Baraas im orthodoxen Islam wurzelnder Vision einer einheitlichen Gemeinschaft wahrer Muslim*innen, die sich kollek-

450 I5B1: 26.
451 I5B1: 618.
452 Vgl. I5B1: 612.
453 Vgl. I5B1: 636-638.
454 I5B1: 763-765.
455 Vgl. I5B1: 735-751.
456 Vgl. I5B1: 796-806.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tiv ausschließlich am Verhalten des Propheten orientieren, stellt sie die Vorstellung einer muslimischen Gemeinschaft gegenüber, die von Vielfalt und Individualismus gekennzeichnet ist.

Für den Interviewten I1B1 ist die individuelle Freiheit geradezu konstitutiv für sein nicht-orthodoxes Islamverständnis. Auch er bezeichnet sich als »gläubig«. Der von Krass empfohlenen Hinwendung zu Gott, um Ungerechtigkeit zu vermeiden, kann der Interviewte daher wenig abgewinnen, denn Gott habe den Menschen geschaffen, damit dieser seinen Verstand bilde und in Freiheit selbst entscheide. Einen vollständigen Rückzug auf Gott sieht er hingegen als Selbstentfremdung (»[…] dann würde man ja f-fernab von der eigenen Meinung sein«).[457] Er selbst praktiziere »nicht so stark«,[458] habe aber viele Werte aus der Religion und von seinen Eltern übernommen. Er fokussiere aber nicht ausschließlich auf die Religion, wie es Krass in seinem Video fordere, sondern schaue vielmehr »nach links und rechts«.[459] Seine Weltanschauung ist somit nicht exklusiv vom Islam bestimmt. Vielmehr übernimmt er auch Werte aus anderen Quellen und folgt einer eklektischen und individuellen Ethik. Auch seine Gottesvorstellung weicht deutlich von den Glaubensvorstellungen eines orthodoxen Islam ab. Im Interview erläutert er seine eigene Definition Gottes, die der pantheistischen Vorstellung einer Einheit von Gott und Welt nahekommt:

> »[…] meine Definition von Gott ist, dass es das absolute Gute ist, was in einem jeden Menschen steckt und meiner Meinung nach besitzt jeder in sich eine Gottheit für sich selbst, und, äh, dieses Streben nach dem absoluten Guten, ähm, das ist auch diese-dieser Glaube an Gott, der-den ich so interessant finde, und, ähm, weshalb ich persönlich auch sagen würde, dass ich 'ne gläubige Person bin, aber ein Moslem zum Beispiel, oder ein anderer Moslem, würde sagen: Du bist es nicht, weil du, äh, die und die Punkte, äh, des Korans nicht befolgst, oder nicht so nachvollziehen kannst[…].«[460]

Hier ist davon auszugehen, dass er annimmt, dass auch Marcel Krass seine individuelle Religiosität als nicht-islamisch verwerfen würde. Ähnlich wie sich nicht-muslimische Befragte massiv an Abul Baraas pauschaler Abwertung alles Nicht-Muslimischen stören (siehe 4.7.4), fühlt sich auch I1B1 durch das enge Islamverständnis mancher Muslim*innen ausgegrenzt und abgeurteilt, obwohl er sich selbst dem Islam zugehörig fühlt. Auch das Video von Abul Baraa stößt bei ihm daher wenig überraschend auf große Ablehnung. Der Befragte gibt an, dass er das Video nach zehn Sekunden abgeschaltet hätte, wenn er im Netz selbst darauf

457 I1B1: 65.
458 I1B1: 67.
459 I1B1: 69.
460 I1B1: 110.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gestoßen wäre, da er sich von Leuten wie dem Berliner Prediger verurteilt fühle. Zwar schäme er sich keinesfalls für seine Religion, sei aber davon überzeugt, dass es eben nicht »nur diese eine Form gibt«. Mit Abul Baraa könne man darüber aber wohl kaum diskutieren, da dessen Sicht zufolge alles durch das Wort Gottes vorgegeben sei.[461] Anders als Abul Baraa meine, solle man auch auf dem Gebiet der Religion alles hinterfragen. Dies werde sogar in der islamischen Theologie so praktiziert.[462]

Anders als die anderen beiden nicht-orthodoxen muslimischen Befragten betont I1B1[463] nicht nur, dass das Auslegen und Ausleben der Religion eine Frage individueller Präferenzen sei, sondern schreibt auch dem jeweiligen geschichtlichen Kontext und dem Zeitgeist einen erheblichen Einfluss zu. Daher lehnt er Krass' Vorstellung, dass man eine Religion auf keinen Fall modernisieren könnte, weil dies immer zur Etablierung einer neuen, anderen Religion führen würde, eindeutig ab. Da sich die Menschen und der gesellschaftliche Kontext veränderten, könne auch die Religion verändert werden.[464] In früheren Jahrhunderten sei es notwendig gewesen, Regeln für das soziale Miteinander zu etablieren, indem für diese ein göttlicher Ursprung behauptet worden sei, weil von einem Menschen aufgestellte Regeln damals nicht akzeptiert worden wären. So habe sich die Zivilisation etablieren können.[465] Seine Ausführungen lassen tatsächlich sogar offen, ob er überhaupt Offenbarungen anerkennt oder Religionen nicht doch vor allem als gesellschaftliche Konstruktionen einordnet.

Für die heutige Zeit befürwortet er eine Trennung von Religion und Staat und lehnt damit Krass' politische Thesen ab. Seiner Einschätzung nach strebten die Muslim*innen in der Welt in großer Mehrheit keinen gemeinsamen islamischen Staat an.[466] Er ist der Überzeugung, »dass nicht alles, was Gebot ist, auch Gesetz sein sollte.«[467] Hier zeigt sich eine hohe Übereinstimmung mit den anderen beiden nicht-orthodoxen muslimischen Befragten, die die individuelle Freiheit ebenfalls nicht durch religiös fundierte staatliche Vorgaben eingeschränkt sehen wollen. Die Scharia versteht er – anders als I4B2 – als Sammlung von Gesetzen, die »ziemlich veraltet sind, weil sie halt auch sehr brutal sind« – er räumt jedoch ein, keine fundierten Kenntnisse der »Islamologie« zu haben.[468] Dass die Scharia tatsächlich die Gesamtheit der Vorschriften bezeichnet und nicht nur das Strafrecht beinhaltet,

461 Vgl. I1B1: 215.

462 Vgl. I1B1: 246.

463 Vgl. hierzu das Fallbeispiel zu dem Befragten: Klevesath et al.: Scharia als Weg zur Gerechtigkeit?, S. 42-47.

464 Vgl. I1B1: 77.

465 Vgl. I1B1: 100-108.

466 Vgl. I1B1: 129.

467 I1B1: 14.

468 I1B1: 79.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sondern sogar die kultischen Regeln für den Ablauf des Freitagsgebets, scheint ihm nicht bewusst zu sein.

Obwohl sich die Vorstellungen der drei nicht-orthodoxen muslimischen Befragten zur Religion teilweise erheblich unterscheiden, überwiegt bei ihnen allen die Ablehnung der von Krass und Abul Baraa geäußerten Thesen, da sie nicht gewillt sind, ihr Leben oder gar die Gesellschaft einzig nach religiösen Regeln zu ordnen und sich einer starren, inflexiblen Interpretation der Religion und ihrer Gebote zu unterwerfen. Alle drei verstehen ihre Zugehörigkeit, ihre religiösen Überzeugungen wie Praktiken als Ergebnis einer individuellen Aneignung der Religion des Islam. Da sie aber auch alle drei über geringe Kenntnisse islamischer Glaubensinhalte verfügen, können sie ihr Islamverständnis anders als viele orthodoxe muslimische Befragte kaum mit theologischen Argumenten stützen.[469]

4.7.3. Zur Videorezeption durch religiöse Nicht-Muslim*innen

Unter den zehn befragten Nicht-Muslim*innen gibt es nur zwei Personen, für die Transzendenz eine Rolle zu spielen scheint und die deshalb der Gruppe der religiösen Interviewpartner*innen zugeordnet wurden. Es handelt sich um zwei Frauen, die sich zum Christentum bekennen. Die Befragte I2 hat selbst Theologie studiert.[470] Sie zieht eine Parallele zwischen Krass und sich, da sie wie er »auch an Gott« glaube, wenn auch »eben als Christin«.[471] In Bezug auf Krass' Thesen, der Mensch könne keine Gerechtigkeit stiften und müsse sich daher Gott bzw. der Scharia zuwenden (K2 und K3), stimmt sie den Aussagen teilweise zu. Auch sie ist überzeugt,

> »dass wir Menschen das nie schaffen werden, komplett Gerechtigkeit zu üben oder […] durchzusetzen, und ich glaub', letztendlich ist es auch Gott, der irgendwie Gerechtigkeit schafft oder worauf wir eigentlich nur drauf vertrauen können, dass er das macht, weil wenn man die Welt anguckt: Sie ist einfach irgendwie ja an so vielen Stellen kaputt, ja, dann hofft man eben auch darauf, dass Gott das irgendwie gerecht macht […].«[472]

469 Wie in Kapitel 2.5.1 bereits aufgezeigt wurde, muss ein nicht-orthodoxes Islamverständnis keineswegs mit der Befürwortung eines Rechts des Individuums auf abweichende Interpretationen der Religion noch mit geringen theologischen Kenntnissen einhergehen, da die Kategorie des nicht-orthodoxen Islamverständnisses lediglich als Residualkategorie gemeint ist, die sämtliche, untereinander sehr unterschiedlichen Vorstellungen umfasst, die vom orthodoxen Islamverständnis abweichen. Im konkreten Sample zeichneten sich hingegen alle drei nicht-orthodoxen Befragten – wie hier gezeigt – durch eine Befürwortung des Individualismus sowie geringe religiöse Kenntnisse aus.

470 Vgl. I2: 199.

471 I2: 44.

472 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hier zeigt sich, dass Krass' Vorstellung von der Fehlbarkeit des Menschen, der seiner Natur nach zur Ungerechtigkeit neige und daher auf Gott als Stifter von Gerechtigkeit angewiesen sei, auch an christliche Vorstellungen anschlussfähig ist. Allerdings richtet sich die Hoffnung der Befragten wohl nicht auf ein göttliches Gesetz, das den Menschen einen Maßstab für gerechtes Handeln liefert, sondern auf eine Art göttliche Intervention zur Herstellung von Gerechtigkeit. Wie diese vonstattengehen könnte, führt sie freilich nicht aus.

Die Befragte hält selbst den von Krass vorgetragenen Wunsch der Muslim*innen nach einem eigenen Staat, der sich auf die Scharia gründen würde, für »nachvollziehbar«.[473] Sie selbst merkt aber an, dass man nicht genau wissen könne, »was Gott für Gerechtigkeit hat«. Daher lehnt sie es letztlich auch ab, einen Staat auf religiöse Grundlage zu stellen, wie es Krass fordert (K4) – vielmehr bedürfe es einer Regierung, die »weltliche Maßstäbe« anwende, um Gerechtigkeit zu erreichen. Sie ist sich auch unsicher, ob unter Muslim*innen Konsens darüber bestehe, was die Gerechtigkeit Gottes ausmache: Einerseits äußert sie die Auffassung, dies sei »nach muslimische[m] Denken« klar, da angenommen werde, die zur Einhaltung der Gerechtigkeit nötigen Regeln seien offenbart, weshalb Muslim*innen die Gebote ihrer Religion eventuell sogar als »Maßstab für die ganze Welt« sähen.[474] An anderer Stelle verweist sie jedoch darauf, dass auch unter Muslim*innen die Scharia unterschiedlich ausgelegt werde und Krass ignoriere, dass es auch andere Interpretation als seine Auslegung des islamischen Rechts gebe.[475]

In Bezug auf das Video von Abul Baraa kann sie dessen Klage, dass sich manche Muslim*innen ihrer Religion schämten, als Christin durchaus nachvollziehen. Sie beklagt, dass im weitgehend säkularisierten Deutschland eine latente Ablehnung von gläubigen Menschen herrsche: »[…] ich versteh' diesen Gedanken, dass man sich schämt, also es ist ja schon so, dass man in so einer säkularen Gesellschaft wie Deutschland ja Gläubige eher so, ja, negativ betrachtet werden.«[476] Offensichtlich kann sie sich selbst als Anhängerin des Christentums zumindest partiell in die Gefühlslage von Abul Baraa hineinversetzen, da sie den Eindruck hat, dass in der Bundesrepublik mittlerweile selbst Christ*innen unter gesellschaftlichem Rechtfertigungsdruck stünden. Bezüglich des von Abul Baraa thematisierten Gebots, Gott und den Propheten mehr zu lieben als die Mitmenschen (B1), führt sie an, dass die Liebe zu Gott ihr »ganzes Leben auch so bestimmt«. Allerdings stünde die Liebe zu Gott für sie nicht über der Liebe zur Familie, denn die Liebe zur Familie sei für sie auch in der Liebe zu Gott enthalten (»das ist bestimmt so, dass alles darin

473 I2: 8.
474 I2: 44.
475 Vgl. I2: 10-14.
476 I2: 137.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist, nicht, dass es über einem ist. Ist eher so zusammengefasst«). Überhaupt könne Liebe nur in Freiheit und durch den Wunsch zu lieben entstehen, nicht durch Zwang.[477] Insgesamt schlussfolgert sie, dass sich Abul Baraas Religionsverständnis bzw. das islamische Verständnis allgemein in diesem Punkt vom christlichen Verständnis unterscheide: Im Christentum müsse eben nicht viel getan werden, um Gottes Liebe zu erhalten. Ihr sei das islamische Denken diesbezüglich – wie auch die Drohungen mit den Bestrafungen in der Hölle und der Verweis auf vermeintlich deutliche Vorgaben, die »eigentlich keinen anderen Weg« mehr zuließen – »sehr fremd«.[478] Hier wird deutlich, dass sie den in den Videos artikulierten Vorstellungen nicht einfach verständnislos gegenübersteht, sondern diesen Ideen eigene religiöse Vorstellungen entgegensetzen kann. In ihren Äußerungen spiegelt sich möglicherweise die christliche bzw. protestantisch(-lutherische) Überzeugung wider, dass der Mensch nicht durch gute Taten (»Werke«) vor Gott bestehen und als »gerecht« anerkannt werden kann, sondern allein durch die Tatsache, dass er glaubt.[479] Für sie seien äußere Dinge für ihren Glauben relativ unwichtig, weshalb sie auch die Bedeutung, die viele Muslim*innen dem Kopftuch zuschrieben, befremde.[480] Überhaupt spielten Äußerlichkeiten im deutschen Protestantismus eine geringe Rolle – so könne jeder in der Kleidung zum Sonntagsgottesdienst erscheinen, in der er sich wohl fühle. In anderen Ländern und anderen Strömungen des Christentums gebe es in Bezug auf Sexualität und Kleiderwahl jedoch auch »Druck«, so dass man sich »unterordnen« müsse, um dazugehören zu können.[481]

Sie hat als Theologin bereits selbst Erfahrungen mit Predigten gesammelt, erklärt jedoch, gänzlich anders zu predigen als Abul Baraa, dessen Stil sie als »aufdringlich« empfindet. Ähnliche Predigten kenne sie allerdings auch aus dem christlichen Kontext, bei denen sie sich »super unwohl gefühlt« habe.[482] Aus ihrer Sicht müsse eine Predigt jedoch eher zum Nachdenken anregen als den Zuhörenden etwas vorzuschreiben.[483] Sie würde versuchen, auch ihre eigenen ungeklärten Fragen offenzulegen, und nicht erwarten, dass andere ihr Zeugnis wie vorgetragen vollständig übernähmen, sondern auch eigene Vorstellungen artikulierten, um einen Dialog zu ermöglichen.[484] Bemerkenswert an ihren Äußerungen ist, dass sie keinesfalls annimmt, Islam und Christentum unterschieden sich fundamental in der

477 Vgl. I2: 130.

478 I2: 126.

479 Vgl. Gräb-Schmidt, Elisabeth: Werkgerechtigkeit, in: Leppin, Volker/Schneider-Ludorff, Gury (Hg.): Das Luther-Lexikon, Regensburg 2015, S. 756-758.

480 I2: 141. Sie erklärt allerdings, dass ihr bewusst sei, dass das Tragen des Kopftuches für Muslim*innen über das rein Äußerliche hinausgehe.

481 I2: 160.

482 I2: 114.

483 I2: 118.

484 Vgl. I2: 197-199.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Art des Predigens. Vielmehr geht sie davon aus, dass es in beiden Religionen »aufdringliche« wie ruhigere Predigten gebe. Gerade weil sie selbst mit einer religiösen, wenn auch anderen Praxis vertraut ist, ist ihr die islamische Predigt nicht völlig fremd, da sie sie mit eigenen Erfahrungen und Eindrücken verknüpfen kann.[485]

Die Befragte I3 trifft – anders als I2 – nur wenige Aussagen, die auf ihr Religionsverständnis schließen lassen. Ein möglicher Grund dafür könnte darin liegen, dass sie selbst weniger verwurzelt in der eigenen religiösen Tradition als die studierte Theologin I2 ist. Die Befragte I3 scheint zudem den islamischen Inhalten eine größere Skepsis entgegenzubringen. Sie macht deutlich, dass sie die Mahnung Abul Baraas, man dürfe nicht versuchen, die Religion an die deutsche Umgebung anzupassen, unverständlich finde. Man könne seine Religion ohnehin »theoretisch überall mit *hin*nehmen [Hervorhebung im Original]«.[486] Allenfalls deren Ausübung könne an manchen Orten eingeschränkt werden – doch dies sei in Deutschland mit wenigen Ausnahmen nicht der Fall.[487] Aus dem Gesagten wird deutlich, dass sie Religion primär als innere Überzeugung versteht, während die von Abul Baraa ins Zentrum gerückte religiöse Praxis für sie eher nachrangig ist. Möglicherweise ist auch sie vom protestantischen Religionsverständnis geprägt, bei dem das Bekenntnis im Mittelpunkt steht. Folgerichtig kann sie auch Krass' politischen Thesen nichts abgewinnen und nicht verstehen, warum »eine Religion unbedingt einen *Staat* [Hervorhebung im Original] braucht«.[488]

Auch Abul Baraas Forderung, Gebote ohne Nachfragen zu befolgen, lehnt sie ab. Dies begründet sie mit der Geschichte ihrer eigenen Religion, mit der sie sich mutmaßlich auseinandergesetzt hat: Die Kirchengeschichte – insbesondere die Geschichte der katholischen Kirche – habe gezeigt, dass das blinde Befolgen ohne Nachdenken dazu führen könne, dass die religiösen Pflichten den Menschen fremd würden und sie vom Glauben abfielen. Eine blinder Glaube schade somit am Ende

485 Auch wenn die Befragte nicht von einem christlichen-islamischen Konflikt ausgeht, empfindet sie die Inhalte der gezeigten islamischen Videos bisweilen auch als Kritik am Christentum. Der Befragten wurde wie auch anderen zu Beginn der Studie Interviewten zusätzlich das Video »Wie steht der Islam zur Demokratie?« von Pierre Vogel (vgl. 2.4) gezeigt, in dem der Ex-Boxer warnt, seine Religion dürfe nicht zu einem »Kuschel-Islam« verkommen. Die Befragte sieht darin implizit auch eine Kritik an der heutigen Form der eigenen Religion, die manchmal auch als »Kuschel-Christentum« verstanden werde. Christ*innen müssten daher deutlich machen, dass ihr Glaube mehr sei als »wir lieben alle und Gott liebt uns alle und wir sind alle fröhlich«. Vielmehr müsse sich Liebe, wenn der Glaube ernst genommen werde, auch konkret in der Umsetzung des eigenen Lebens widerspiegeln; vgl. I2: 195. (Während der Begriff »Kuschel-Islam« in Vogels Video vorkommt, wurde der Begriff »Kuschel-Religion« im Gespräch als erstes vom Interviewer selbst in die Unterhaltung eingebracht, sodass die Parallele zum Christentum nahegelegt wurde.)

486 I3: 161.

487 I3: 165-169.

488 I3: 21.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Religion selbst.[489] Das von Abul Baraa vorgebrachte Gebot, Gott am meisten zu lieben, erscheint ihr als eine Geringschätzung der Nächstenliebe. Zudem schärfe der Prediger den Zuhörer*innen fortwährend ein, Gott und den Propheten lieben zu müssen, während von der Liebe Gottes und des Propheten zu den Gläubigen nie die Rede sei. Hier liegt die Vermutung nahe, dass sie ähnlich wie I2 von der christlich-protestantischen Vorstellung geprägt ist, dass Gott seine Liebe den Gläubigen schenkt, ohne dass diese sich Gottes Liebe durch gute Taten verdienen müssten. Weiter erklärt die Befragte I3, dass Gott auch im Judentum und Christentum im Mittelpunkt stehe. Jesus habe aber nach ihrem Verständnis einen Dreiklang aus Liebe zu Gott, sich selbst und den Mitmenschen gelehrt. Die christliche Lehre gehe davon aus, dass man, gerade weil man Gott liebe, auch die Mitmenschen liebe.[490]

Es zeigt sich, dass die christlichen Befragten einige der islamischen Inhalte der Videos durchaus auf ihren eigenen Glauben beziehen können, so die Hoffnung auf Gott als Quelle der Gerechtigkeit, oder den Wunsch, dem eigenen Glauben unabhängig von gesellschaftlichen Vorstellungen anhängen zu können. Auf Ablehnung stößt allerdings Abul Baraas energische Betonung der Gebote, deren unhinterfragte Befolgung die Voraussetzung dafür sei, von Gott geliebt zu werden. Beide Befragte stellen dem die christliche Vorstellung einer bedingungslosen Liebe Gottes zu den Menschen entgegen, der auch Sünder*innen allein deshalb liebt, weil sie an ihn glauben. Die von Krass angeführten politischen Forderungen lösen vor allem Befremden aus, da die christlichen Befragten diese nicht auf ihre eigenen religiösen Vorstellungen beziehen können.

4.7.4. Zur Videorezeption durch nicht-religiöse Nicht-Muslim*innen

Die Gruppe der nicht-religiösen Befragten umfasste acht Interviewpartner*innen und war damit die größte untersuchte Gruppe. In den Aussagen der Interviewten kam grundsätzliche Religionskritik und -ablehnung zur Sprache. Gelegentlich richtete sich die Kritik spezifischer auf Religionen mit einem Absolutheitsanspruch, bisweilen wurde explizit eine Kritik oder Ablehnung des Islam zum Ausdruck gebracht. Krass' Ableitung von politischen Forderungen aus dem Islam wurde ebenso kritisiert wie Abul Baraas fehlende Bereitschaft, unterschiedliche Weltsichten wie Religionsinterpretationen zu akzeptieren. Teilweise wurde aber auch anerkannt, dass ein starker Glaube Menschen stabilisieren könne. Die Äußerungen machten deutlich, dass die nicht-religiösen Befragten Religion keinen Wert an sich zuweisen, sondern sie vor allem danach bewerten, ob sie für gläubige Individuen oder die Gesellschaft als Ganzes eher nützlich oder schädlich sei. Dass die Kritik an den in den Videos geäußerten Thesen in dieser Gruppe am größten war,

489 Vgl. I3: 173-179.

490 Vgl. I3: 222-242.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist darauf zurückzuführen, dass den Befragten religiöse Vorstellungen mangels eigener Erfahrungen fremd sind oder infolge einer kritischen Auseinandersetzung zum Entschluss gelangt sind, Religion generell für sich abzulehnen.

Der Interviewte I10 lehnt Krass' These, dass einzig die Scharia der Weg zur Gerechtigkeit sein könnte (K3), komplett ab. Er sehe im Gegenteil Religion »als etwas Unterdrückendes«[491] an. Religionen würden dazu beitragen, den Unterschied zwischen den Geschlechtern zu reproduzieren und die Entfaltung der Persönlichkeit einzuschränken.[492] In seiner Familie, die teilweise selbst dem Islam angehöre, habe er allerdings keine religiös motivierte Unterdrückung erlebt, weil sie auch nicht »streng muslimisch«[493] sei. Ihm sei die freie Wahl gelassen worden, seine Weltanschauung zu wählen – dennoch sei er bereits als Kind beschnitten worden, was er im Nachhinein als ein »bisschen frech« einstuft.[494] Zudem habe der protestantische Teil seiner Familie sich gewünscht, dass er sich konfirmieren lasse. Als er dieses Ansinnen abgelehnt habe, sei dies jedoch akzeptiert worden.[495] Er selbst versteht sich als »konfessionslos«.[496] Unterdrückung sieht er wie auch andere Befragte nicht nur in Bezug auf den Islam, sondern auch beim Christentum. So habe die katholische Kirche im Mittelalter festgelegt, »was eigentlich als Wahrheit gelten darf unter Gelehrten« und auch Schriftstellern und Künstlern Verachtung entgegengebracht.[497] Er betrachtet Religion somit im Hinblick auf deren gesellschaftlichen Folgen und erachtet sie nicht nur als keineswegs nützlich, sondern als (zumindest potenziell) schädlich. Für den Befragten ist die Religionszugehörigkeit nicht Ausdruck einer innerlichen Glaubensgewissheit, sondern das Ergebnis von Sozialisierungsprozessen.[498] Daher kann er Abul Baraas Forderung, Stolz auf seine Religion zu zeigen (B2), nicht nachvollziehen, da die Religionszugehörigkeit eben nicht Folge eigener Leistungen sei.[499]

Der Befragte I11 erklärt, dass Gott »ehrlich gesagt« für ihn »ein bisschen schwierig« sei. Er ist überzeugt, dass Menschen eine biologische Veranlagung dafür hätten, »spirituelle Gefühle« zu entwickeln und gläubig zu sein. Doch Religion sei für ihn letztlich eine Vorstellung, die sich »auf unser Gehirn beschränkt«.[500]

---

491 I10: 10.

492 Vgl. I10: 12.

493 I10: 18.

494 I10: 169.

495 Vgl. I10: 161.

496 I10: 16.

497 I10: 22.

498 Religion wird somit von ihm – wie auch von anderen nicht-religiösen Befragten – nicht als Reaktion auf eine transzendentale Wirklichkeit verstanden, sondern als ein anthropogenes Phänomen (vgl. 2.5.1).

499 Vgl. I10: 153.

500 I11: 298.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Der Interviewte scheint somit davon auszugehen, dass die Fähigkeit zur Religiosität für den Menschen einen evolutionären Nutzen gehabt haben muss, führt den Gedanken allerdings nicht weiter aus. Er bezeichnet sich im Interview zwar zunächst als »Christ«[501], stellt dann aber später klar, kein »gläubiger Christ« zu sein und allenfalls »christliche Werte«[502] übernommen zu haben, aber trotz seiner Konfirmation keinen »zehn Leitregeln«[503] zu folgen, weshalb er letztlich der nichtreligiösen Gruppe zugeordnet wurde.[504] Auf eine Religion, die von ihm verlange, Gott mehr als seine Familie zu lieben, wie Abul Baraa es fordert (These B1), habe er keine Lust,[505] denn »Familie sollte vorgehen«.[506]

Die Gesprächspartnerin I1B2 erklärt, sich weder mit »politischen Verhältnissen« noch mit Religion gut auszukennen. Sie halte aber beide Themen von sich fern, weil sie beide Phänomene als konfliktfördernd und belastend empfinde: »[…] ich versuch' das ja eher immer ziemlich weit weg von mir zu halten, weil es mich unglaublich anstrengt, zum Teil auch traurig macht, weil ich es einfach nicht verstehen kann, warum sich Menschen bekriegen müssen […]«[507]. Sie selbst ist nichtreligiös und sieht in der Religion einen vergeblichen Versuch, doch Antworten zu letztlich unerklärlichen Dingen zu erhalten: »[…] für mich klingt es halt immer so… also, man versucht sich, äh, an also … man glaubt an eine höhere Macht, um sich Dinge erklären zu können, die man sich anders nicht erklären kann.«[508] Da sie einerseits als nicht-gläubiger Mensch Religion »nicht nachvollziehen« könne, aber auch wolle, dass die Menschen »einfach so leben, wie sie möchten«, will sie selbst »tatsächlich Staatlichkeit und Religion komplett trennen«.[509] Sie scheint ebenfalls Religion vor allem im Hinblick auf Nutzen oder mögliche Kosten zu bewerten und interpretiert sie als Belastung für das Individuum und als Anlass für gesellschaftliche Konflikte. Auch die Gesprächspartnerin I9B1 bringt eine klare Ablehnung von Religion im Allgemeinen zum Ausdruck. Spontan kommt sie nach der Vorführung des Videos von Marcel Krass auf Religion im Allgemeinen zu sprechen und erklärt, sie finde diese »zunehmend gruselig«. Zwar könne Religion durchaus »Menschen

501 I11: 13.

502 I11: 308.

503 I11: 314.

504 Auch gibt er an, dass sein Vater aus einem mehrheitlich islamisch geprägten Land stamme (I11: 322), der aber »nie strenggläubig« (I11:324) gewesen sei, sodass dieser mutmaßlich wenig Einfluss auf seine Auseinandersetzung mit religiösen Fragen hatte. Seine Mutter habe aber darauf hingewirkt, dass er getauft worden sei (I11:324-326).

505 Vgl. I11: 306.

506 I11: 304.

507 I1B2: 16.

508 I1B2: 109.

509 I1B2: 20.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hoffnung geben« und »bestimmt auch viel Gutes bewegen«, doch letztlich assoziiere sie mit dem Phänomen »schnell eher die Krisen, die Kriege, die, ähm… negativen Vorschriften, die das mit sich trifft, also zum einen Genitalverstümmelung in Afrika, die immer noch weit verbreitet ist, weil eben der Islam unterschiedlich ausgelegt wird.«[510]

Der Verweis auf den Islam und die in Afrika verbreitete Genitalverstümmelung zeigen, dass sie in Bezug auf den Islam eine tendenziell ablehnende Haltung einnimmt. Allerdings beschränkt sich diese Ablehnung nicht auf den Islam allein, denn sie assoziiert mit dem Stichwort »Religion« auch »Religionskriege«, so etwa den Konflikt in »Irland«.[511] Im weiteren Interviewverlauf, als das Video von Abul Baraa thematisiert wird, räumt sie zwar ein, dass Religion gerade verzweifelten Menschen Kraft schenken könne und deutet an, dass sie Lücken fülle, die die Naturwissenschaften bis heute offen ließen, da etwa der Grund des Urknalls (und damit des Ursprungs des Universums) bis heute nicht geklärt sei. Sie unterzieht wie andere Befragte die Religion einer Kosten-Nutzen-Rechnung und bewertet sie wegen ihrer gewaltfördernden Wirkung als negativ, auch wenn sie für Individuen partiell nützliche Sinnangebote bereithalte. Dennoch kann sie nicht verstehen, warum Abul Baraa behauptet, dass alle Nicht-Muslim*innen ihr Leben »ohne Grundlage« lebten. Vielmehr fehle Religionen selbst die Grundlage, da sie lediglich auf weitererzählten und geschriebenen Geschichten aufbauten.[512] Dieser Position pflichtet auch ihr Gesprächspartner I9B2 bei – Abul Baraa gehe offensichtlich davon aus, dass der Islam eine Grundlage habe, doch die gebe es seiner Meinung nach »bei keiner Religion«.[513] Hier kommt eine rationalistische Grundeinstellung der beiden Befragten zum Ausdruck – Religion wird als unvernünftiges Phänomen verworfen.

Die Gesprächspartnerin I12B1 hingegen kann Abul Baraas Behauptung, nichtreligiöse Menschen folgten keiner klaren Grundlage, »irgendwie so ein bisschen nachvollziehen«.[514] Tatsächlich habe sie keine religiöse Grundlage, der sie sich im Leben voll verschreibe. Doch sieht sie das nicht als Makel an, sondern im Gegenteil als einen Gewinn:

> »[…] also ich glaube für mich ist das ein bisschen mehr Freiheit, dass ich einfach mehr … also so … frei bin, freier bin vielleicht auch in meinem Denken und […] Überlegen, was ich jetzt machen möchte und wie ich handeln möchte und woran ich glauben möchte.«[515]

510 I9B1: 17.
511 Ebd.
512 I9B1: 194.
513 I9B2: 196.
514 I12B1: 211.
515 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Zugewinn an Freiheit, der hier mit der Nicht-Religiosität assoziiert wird, ist die Kehrseite der schädlichen Auswirkungen, die der Religion als vermeintlich irrationales, den Geist einschränkendes Phänomen, das Gewalt befördern könne, von den nicht-religiösen Befragten zugeschrieben wird. Die Interviewte I12B1 kritisiert zudem, dass Abul Baraa mit seiner Botschaft, der zufolge die (keiner Grundlage folgenden) Ungläubigen am Ende zu den »Verlierern« zählten, bewusst Angst schüren würde bei den Menschen, die seiner religiösen Botschaft folgten.[516] Sie selbst scheint sich allerdings vor dieser Botschaft nicht zu fürchten.

Der Befragte I5B2 sieht bei religiösen Menschen vor allem die Gefahr eines blinden Gottvertrauens. Er berichtet von einer Geschichte, von der er im Schulunterricht erfahren habe: Ein Mönch drohe im Moor zu versinken und weise alle Menschen ab, die ihn retten wollten, da er allein auf Gottes Hilfe vertraue. Nach seinem Tod beschwere er sich bei Gott, dass dieser ihn nicht gerettet habe. Gott allerdings erklärt ihm, dass er ihm durch die Menschen Hilfe gesandt habe, die er abgelehnt habe.[517] Die Geschichte dient ihm als Beleg dafür, dass Religion die Menschen vermeintlich zu irrationalem Handeln bewege und verhindere, die Welt und die eigene Lage so zu sehen, wie sie ist. Seine muslimische Gesprächspartnerin I5B1 erklärt, die Geschichte auch zu kennen. Sie sieht diese aber nicht als Widerspruch zum Glauben, da Gott nicht dafür sorge, dass sich Probleme einfach »auflösen«, sondern durch die Mitmenschen Hilfe schicke (siehe auch Abschnitt 4.7.2).[518] I5B2 bleibt allerdings nicht bei einer allgemeinen Religionskritik stehen, sondern kritisiert Glaubensinhalte des orthodoxen Islam, insbesondere das Gebot an Frauen, Kopftuch zu tragen. Er könne sich nicht vorstellen, dass ein Gott eine solche Forderung an Menschen richte, denn »was bringt's einem Gott, wenn Leute sich verhüllen?«[519] Insbesondere erscheint es ihm unverständlich, dass sich das Gebot dann nicht auch gleichermaßen an Männer richte.[520] In seiner Kritik spiegelt sich einerseits Verärgerung über die Ungleichbehandlung von Frauen, die dem geschlechterbezogenen Diskriminierungsverbot moderner Gesellschaften entgegensteht. Andererseits unterstellt er, dass auch ein Gott beim Erlass von Geboten eine Kosten-Nutzen-Rechnung zugrunde lege. Offensichtlich kann er sich keine göttlichen Gebote vorstellen, deren Begründung sich menschlicher Vernunft entzieht.

Die Befragte I9B1 erklärt, sich selbst nicht gut mit dem Islam auszukennen. Sie allerdings glaube, dass allgemein alles, »was in die Extreme geht, schwierig wird.«[521] Offensichtlich stuft sie Abul Baraas Haltung als »extrem« ein. Sie kritisiert

516 Ebd.
517 Vgl. I5B2: 759-761.
518 I5B1: 763-765.
519 I5B2: 594.
520 Vgl. I5B2: 642.
521 I9B1: 180.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abul Baraas Vorstellung von einer Religion ohne Veränderung. Der vom Prediger beschworene Dualismus zwischen Himmel und Hölle, Paradies oder Verdammnis sei nichts als »Angstmache«. Auch Frauen, die kein Kopftuch trügen, und Menschen, die Schweinefleisch äßen, werde so Furcht eingeflößt. Wenn man in einem gewissen »Milieu« aufwachse, könne man vieles gar nicht mehr in Frage stellen und ziehe andere Sichtweisen gar nicht mehr in Betracht.[522] Es bleibt unklar, welche gesellschaftliche Umgebung sie mit dem Begriff »Milieu« adressiert – es erscheint jedoch plausibel, dass sie die Gesamtheit der salafistischen oder gar aller orthodoxen Muslim*innen in abwertender Absicht mit dem Ausdruck bezeichnet. Das jemand »so überzeugt sein kann von einer Sache«, findet sie »total erschreckend«.[523] Die von Abul Baraa verkörperte Mentalität des Nicht-Hinterfragens finde sie so »stumpf«[524], dass sie Schwierigkeiten habe, sich seine Predigt weiter anzuhören. Ihre Aussagen lassen sich als scharfe Kritik am salafistischen oder möglicherweise am gesamten orthodoxen Islam verstehen. Allerdings ist sie sich der Tatsache bewusst, dass es unterschiedliche Arten gibt, den Islam zu praktizieren und zu interpretieren. Sie erwähnt, dass sie zwei muslimische Kolleginnen gehabt habe: »eine hatte 'n Kopftuch getragen und […] gebetet und […] die andere in High Heels [lachend] – die war das absolute Gegenteil.« Sie erinnert sich, dass die beiden zu islamischen Themen teilweise »sehr emotional« gestritten hätten, weil sie ihre Religion »völlig unterschiedlich interpretiert haben«.[525] Sie erkennt somit an, dass Muslim*innen ganz unterschiedliche Lebensstile haben und keine homogene Gruppe sind.

Insbesondere Abul Baraas Anspruch, eine unveränderliche Religion präsentieren zu können, die für sich ein Wahrheitsmonopol beanspruchen könne, lehnen viele nicht-religiöse Interviewpartner*innen vehement ab. Der Interviewte I5B2 erläutert, dass Religionen Menschen gerade bei der Beantwortung von Sinnfragen helfen könnten – dann sei es aber kontraproduktiv, das Hinterfragen wie Abul Baraa komplett abzulehnen.[526] Auch hier wird Religion erneut danach bewertet, ob sie für Menschen bei der Bewältigung ihrer Existenz nützlich ist oder nicht. Der Befragte I9B2 meint, Abul Baraa habe zwar »nichts Illegales« artikuliert, sondern seine Überzeugung, dass Muslim*innen »im Besitz der Allwissenheit« seien und am Ende als »Gewinner« dastünden, während alle anderen zu »Verlierern« werden würden. Solange diese Wertung auf das Jenseits beschränkt bleibe, sei das »ganz okay«; würde diese Einstellung aber auch auf das Diesseits angewendet, ließen sich

522 Ebd.
523 I9B1: 171.
524 Ebd.
525 Ebd.
526 Vgl. I5B2: 816-820.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

so auch der Glaubenskampf und Terroranschläge rechtfertigen. Dieser problematische Absolutheitsanspruch sei aber nicht nur dem Islam inhärent, sondern etwas, was »alle Religion[en] im Grunde mit sich bringen oder zumindest die großen Religionen. Also, das is' ja auch im Christentum verankert.«[527] Ähnlich äußert sich auch die Befragte I1B2. Einen Absolutheitsanspruch gebe es genauso im »Christentum und im Judentum«. Dies sei etwas, was sie »persönlich nicht-nicht gut finde, dass man – also diese Behauptung, dass es nur eine Religion gibt. Ich finde halt, man kann glauben, was man möchte […].«[528] Hier zeigt sich, dass viele nicht-religiöse Befragte das Phänomen religiöser Unduldsamkeit und eines Anspruchs der Überlegenheit im Allgemeinen kritisieren und häufig von sich aus Parallelen zwischen dem Islam und anderen (meist monotheistischen) Religionen ausmachen. Es muss dahingestellt bleiben, ob sie einen religiösen Absolutheitsanspruch tatsächlich bei Anhänger*innen verschiedenster Religionen ausmachen oder davor zurückschrecken, ihre Kritik auf Muslim*innen zu beschränken, aus Sorge, dass ihnen eine islamfeindliche Einstellung zugeschrieben werden könnte.

Die Befragte I12B1 erklärt, Abul Baraa präsentiere eine Form der Religion, in der Denken unerwünscht sei und deren Anhänger*innen nur das tun würden, was ihnen gesagt werde. Eine solche Einstellung könne sie selbst überhaupt nicht nachvollziehen, was aber auch der Tatsache geschuldet sei, dass sie in Deutschland groß geworden sei, wo die Religionsfreiheit eine Selbstverständlichkeit sei. Sie scheint davon auszugehen, dass Abul Baraa entweder im Ausland aufgewachsen ist oder die gesellschaftliche Realität in Deutschland zumindest konsequent ausblendet; sie kann sich offenbar nicht vorstellen, dass jemand in Kenntnis der sozialen Verhältnisse in Deutschland am Konzept des blinden Befolgens religiöser Gebote festhält. Denn in der Bundesrepublik sei es selbstverständlich, Dinge in Frage zu stellen und zu wählen, ob man glauben möchte oder nicht.[529] Diese Haltung sei »gesellschaftlich gewollt«[530] – doch Abul Baraa lehne dies ab und stelle sich damit gegen die Gesellschaft, die »Handeln ohne zu denken« verurteile.[531] Auf Nachfrage räumt sie ein, »ein bisschen wütend« auf Abul Baraa zu sein.[532] Auch sie erklärt zunächst, die von Abul Baraa artikulierte religiöse Unduldsamkeit sei kein spezifisch islamisches Phänomen. Vielmehr bettet sie ihre Kritik an dem Berliner Prediger wie andere Befragte in eine Kritik am Phänomen der Religion allgemein ein: Sie habe eine Abneigung »bei allen religionsmäßigen Regeln«, wenn sie gesagt bekomme, es gebe eine religiöse Vorschrift und an dieser sei »alles […] richtig«. Das gelte nicht

527 I9B2: 175.
528 I1B2: 240.
529 Vgl. I12B1: 229-233.
530 I12B1: 230.
531 I12B1: 233.
532 I12B1: 203.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nur für Muslim*innen – es sei »fast [schon] egal, welche Religion das ist«; im Besonderen erwähnt sie in diesem Zusammenhang die katholische Kirche.[533] Abul Baraa aber habe seine Kritik an Andersdenkenden und -glaubenden »schon sehr, sehr krass rübergebracht« und sei dabei »sehr angreifend«. Gehe man aber hingegen »in die evangelische Kirche […] oder so was«, werde man auch mit Dingen konfrontiert, an die man nicht glaube, werde aber nicht »völlig ausgegrenzt«, da der eigene Nicht-Glaube akzeptiert werde.[534] Somit wird deutlich, dass sie nicht davon ausgeht, dass alle religiösen Menschen eine ähnlich intolerante Einstellung teilen wie Abul Baraa. Ob sie derartige Haltungen vor allem radikalen muslimischen Predigern zuschreibt oder doch von einer engstirnigen Haltung bei Muslim*innen allgemein ausgeht, diese Vermutung aber nicht artikulieren will, da sie diese für sozial unerwünscht hält, lässt sich anhand ihrer Aussagen im Interview nicht klären.

Ihre Gesprächspartnerin I12B2 vertritt im Interview eine ähnliche Position. In einer Welt »mit offenen Grenzen« und kulturellen wie technologischen Umwälzungen könne man nicht nach der Einstellung »so ist es und nicht anders« verfahren, Veränderung ausblenden und sich an »hundert Jahre alte Schriften« orientieren. Das gelte auch für den Katholizismus.[535] Sie könne nicht nachvollziehen, woher Abul Baraa die Gewissheiten nehme, dass seine Überzeugung und seine »Art und Weise, wie er sich halt kleiden würde« zwangsläufig »die allerrichtigste« sei. Für sie ist klar, dass es eben keine außersubjektiven Regeln dafür gebe, wie ein Leben zu leben sei, weshalb die Präferenzen anderer schlicht zu akzeptieren seien. Demnach könnten auch religiöse Regeln nie einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, da für sie deren Befolgung auch nur Ausdruck einer Präferenz unter vielen sei, die moderne pluralistische Gesellschaften prägten. Abul Baraas religiös fundierte Vorstellungen angemessener Kleidung seien für sie inakzeptabel:

> »Ich würde mich halt auch unwohl fühlen, wenn ich immer meine Haare verdecken müsste, oder so, wenn ich das Gefühl hätte, man darf nur meine Augen sehen, das würde mich halt auch nicht glücklich machen. Das wäre für mich auch nicht die richtige Art und Weise zu leben, so.«[536]

Darüber hinaus verknüpft sie Abul Baraas Delegitimierung von Nicht-Muslim*innen mit der Debatte um Einwanderung und Migration:

> »Es gibt wirklich so viele Menschen, die halt herkommen und die so ganz friedlich ihre Religion auch ausleben. Das ist ja auch alles absolut okay und jeder soll ja auch daran glauben, woran er denkt. Aber jemandem jetzt quasi vorzuwerfen,

533 I12B1: 198.
534 I12B1: 201.
535 Vgl. I12B2: 204.
536 I12B2: 240.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> du hast eine falsche Lebensart und – weise, so nachdem er … also, so … so … es ist ja nun mal so. Ich weiß nicht, ob seine Eltern hergekommen sind, er oder wie auch immer, wie lange er schon hier ist, aber dann halt hierherzukommen und alle Traditionen und Vorstellungen und zu erwarten … oder ich hab immer das Gefühl, die haben so eine Erwartungshaltung, dass wir jetzt unsere Vorstellungen komplett ändern und anpassen müssen, damit sie hier legitim leben können.«[537]

Bemerkenswert ist, dass sie zunächst über Abul Baraa spricht, dann aber unreflektiert in den Plural wechselt und über eine Gruppe spricht, die nach Deutschland einwandere und einzig und allein ihre eigenen Vorstellungen akzeptiere. Wer mit diesem Kollektiv (»die«) konkret gemeint ist, bleibt dabei unklar – sie denkt wahrscheinlich an intolerante Muslim*innen mit Migrationshintergrund. Dass allerdings religiöse und weltanschauliche Unduldsamkeit auch von Menschen ohne Migrationsgeschichte vertreten werden kann und der deutschstämmige Marcel Krass in seinem Video, in dem er allein die Scharia als Maßstab der Gerechtigkeit gelten lässt, eine ähnliche Haltung zum Ausdruck bringt, blendet sie aus. Sie nimmt somit eine Ethnisierung der islamischen Religion vor und konstruiert islamisch motivierte Intoleranz und Deutsch-Sein als Gegensätze.

An wenigen Stellen bringen aber auch die nicht-religiösen Befragten ihre Wertschätzung von Religion zum Ausdruck. Der Interviewte I11 erklärt in Bezug auf Abul Baraas Forderung, sich ohne Abstriche an die islamischen Gebote zu halten (B6), es sei wichtig, Regeln zu haben »nach denen man lebt«. Diese Normen müssten seiner Meinung nach aber nicht zwangsläufig religiöser Natur sein.[538] Diese Regeln dann auch einzuhalten, erfordere jedoch einiges an »Idealismus« und »Willenskraft« und müsse immer mit Toleranz für Menschen einhergehen, die »eben anders« seien.[539] In jedem Fall scheint er die konsequente Ausrichtung des Lebens an religiösen Regeln als charakterliche Leistung anzuerkennen und schätzt diese wert, sofern sie eben nicht mit Intoleranz einhergeht.

Die Befragte I12B2, die die dogmatische Haltung von Abul Baraa eigentlich ablehnt, meint, es habe auch etwas Schönes, »wenn man so fest an etwas glaubt und man etwas lebt«.[540] Letztlich könne sie aber eine derartig starre Auffassung von Glaubensinhalten nicht gutheißen, denn für sie bedeute Religion »auch eigentlich offen zu sein Neuem gegenüber«.[541]

Insgesamt zeigt sich, dass die nicht-religiösen Befragten in Bezug auf die in den Videos enthaltenen Inhalte und Thesen vor allem Ablehnung zum Ausdruck

537 I12B2: 190.
538 Vgl. I11: 355.
539 I11: 357.
540 I12B2: 191.
541 I12B2: 192.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bringen. Da den Befragten religiöse Erfahrungen überwiegend fremd sind, messen sie Religion keinen Eigenwert zu und betrachten sie meist nicht als ernstzunehmendes Angebot für die individuelle wie kollektive Suche nach Sinn. Sie bewerten Religion im Hinblick auf ihren Nutzen und ihre Kosten für Individuen und Gesellschaft. In vielen Äußerungen wird eine allgemeine Ablehnung von Religion zum Ausdruck gebracht, da diese entweder der Entfaltung individueller Freiheit schade oder der Gesellschaft als Ganzes, da sie gewaltsame Konflikte befördern könne. Gelegentlich wird eine spezifische Ablehnung des Islam artikuliert; bei manchen allgemein gehaltenen religionskritischen Äußerungen liegt die Vermutung nahe, dass die Befragten vor allem Kritik an Ausdrucksformen des Islam im Sinn haben, diese aus Gründen der sozialen Erwünschtheit aber nicht offen verbalisieren. Oft werden aber vor allem Ausprägungen oder Interpretationen von Religion kritisiert, die keine anderen Weltanschauungen gelten lassen wollen und Veränderungen ablehnen, wobei diese Geisteshaltung nicht ausschließlich im islamischen Spektrum verortet wird. Die Kritik an Abul Baraa fällt insgesamt prononcierter aus als die an Marcel Krass. Dies ist wahrscheinlich deshalb der Fall, weil Abul Baraa seine Ablehnung aller nicht-islamischen Lebensstile emotional und energisch zum Ausdruck bringt, während Krass' zwar ebenso überzeugt ist, dass jedes von der Scharia abweichende menschliche Handeln zwangsläufig ungerecht ist, aber seiner impliziten Ablehnung von Nicht-Muslim*innen durch sein ruhiges und nüchternes Auftreten die Schärfe nimmt. Bemerkungen der nicht-religiösen Interviewten, die eine ausgesprochene Wertschätzung von Religion zum Ausdruck bringen, finden sich im Material nur selten.

4.7.5. Zusammenfassung

Die Ergebnisse zeigen, dass die unterschiedlichen Religionsverständnisse der Interviewten ihre Rezeption der Videos in erheblichem Maße beeinflusst haben.

Die orthodoxen Muslim*innen stimmen vielen von Krass und Abul Baraa geäußerten Thesen zu, weil sie zumindest partiell mit ihrem Religionsverständnis übereinstimmen. Auch für sie ist die Scharia mit ihren in Koran und Sunna verankerten Geboten die zentrale Quelle der Gerechtigkeit, die überzeitlich angewendet werden sollte, auch wenn sie in modernen Gesellschaften insbesondere von Nicht-Muslim*innen als unzeitgemäß verstanden wird. Eine klare Grenze zwischen salafistischen Überzeugungen und nicht-salafistischen orthodoxen islamischen Vorstellungen lässt sich nicht ziehen. Vielmehr zeichnet sich der Salafismus durch die Überzeugung aus, praktisch sämtliche religiösen Gebote dürften nicht an die Bedingungen von Ort und Zeit angepasst werden, wie es auch Abul Baraa im Video formuliert. Anderen nicht-salafistischen orthodoxen Interpretationen des Islam zufolge sind Anpassungen an neue historische Gegebenheiten oder an den räumlichen Kontext (etwa an eine mehrheitlich nicht-muslimische Umgebung) in vielen

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Fällen möglich – es wird zwischen einem feststehenden Gebot (tabit) und einem wandelbaren (mutaġair) unterschieden.[542] Dieser Ansicht folgen meist auch die orthodoxen muslimischen Befragten und lehnen daher den Rigorismus des Berliner Predigers ab. Ebenfalls auf Widerspruch stoßen Marcel Krass' politische Thesen und die Abwertung von Nicht-Muslim*innen durch Abul Baraa. Die Ablehnung dieser Videoinhalte fällt den orthodoxen Befragten leicht, da Krass und Abul Baraa weder die Vision eines islamischen Staates noch die scharfe Abgrenzung von Nicht-Muslim*innen durch Verweise auf Koran oder Sunna stützen. Durch ihre Kenntnisse von Koran und Sunna und islamischer Theologie fällt es ihnen leichter als anderen Befragten, die Thesen von Krass' und Abul Baraa in den Kontext des islamischen Diskurses einzuordnen und punktuell auch zu relativieren – wie etwa die Forderung Abul Baraas, Gebote unhinterfragt hinzunehmen. Nicht-orthodoxe Muslim*innen bringen hingegen deutlich häufiger Ablehnung zum Ausdruck, da alle dieser Gruppe zugeordneten Befragten ein weniger starres und statisches Verständnis von der Religion haben und einen großen Wert auf die Freiheit des Individuums legen, selbst zu interpretieren und über die eigene Lebensführung zu bestimmen. Ähnlich wie nicht-muslimischen Befragten fehlen ihnen aber auch häufig Kenntnisse in Bezug auf Koran, Sunna und die islamische Theologie.

Die beiden Befragten, die sich dezidiert zum Christentum bekennen, äußerten ebenfalls ihr Befremden über die von Krass und Abul Baraa geäußerte Haltung, religiöse Gebote seien unhinterfragt und ohne Berücksichtigung des geschichtlichen Kontextes zu befolgen. Die von Krass artikulierte Hoffnung auf Gott als Quelle der Gerechtigkeit konnte jedoch auch auf den christlichen Glauben bezogen werden. Sie konnten sich somit auch auf einer theologischen Ebene mit den in den Videos artikulierten Glaubensvorstellungen auseinandersetzen. Den Ärger Abul Baraas darüber, dass manche Muslim*innen sich angesichts gesellschaftlicher Ablehnung gar nicht offen zu ihrem Glauben bekennen wollen, konnte zumindest eine christliche Befragte nachvollziehen, da ihrer Meinung nach eine weitverbreitete Skepsis gegenüber religiösen Menschen aller Konfessionen in der deutschen Gesellschaft herrsche. Die politischen Visionen Marcel Krass' stießen bei den christlichen Befragten jedoch auch auf Ablehnung, da sie die staatliche Durchsetzung religiöser Gebote für falsch erachten.

Die nicht-religiösen Befragten brachten fast ausschließlich ihre Ablehnung der Videoinhalte zum Ausdruck. Sie weisen der Religion keinen Eigenwert zu, sondern unterziehen sie einer Kosten-Nutzen-Rechnung und kommen häufig zu der Einschätzung, Religion sei für Individuen und Gesellschaften eher schädlich als hilfreich. Während in einigen Wortmeldungen eine Ablehnung des Phänomens der Religion allgemein zum Ausdruck gebracht wurde (gelegentlich auch eine explizite

542 Vgl. El-Wereny, Mahmud: Normenlehre des Zusammenlebens. Religiöse Normenfindung für Muslime des Westens, Berlin 2018, S. 139-144.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kritik an islamischen Glaubensinhalten), wurde in anderen Beiträgen vor allem die Haltung der religiösen Unduldsamkeit kritisiert, die in den Videos – vor allem der Predigt von Abul Baraa – zum Ausdruck kam. Die Tatsache, dass die nicht-religiösen Befragten es häufig vorzogen, über das Phänomen der Religion im Allgemeinen zu sprechen, mag in vielen Fällen ihren geringen Kenntnissen der islamischen Religion (oder auch anderer Religionen wie der des Christentums) geschuldet sein.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

5. Fazit

In unserer Studie wurden radikalislamische Videos und ihre Wahrnehmung durch Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen betrachtet. Die Heterogenität allein der vier untersuchten Videos zeigt, dass es nicht *den* typischen radikalislamischen Videoclip gibt. Die in dieser Studie ausgewählten vier Videos, deren Inhalte und Rezeption in der vorliegenden Studie untersucht wurden, verdeutlichen, dass sich im Internet sehr unterschiedliche radikalislamische Inhalte finden lassen. Ebenso vielfältig ist die Rezeption, die von individuellen Dispositionen und Überzeugungen der Befragten abhängig ist.

Während der gezeigte Naschid »Ġurabāʾ« zunächst ruhig und melodisch daherkommt, legt der gesungene Liedtext zumindest Sympathien für den bewaffneten Kampf im Namen des Islam nahe, weshalb das Lied sich in dschihadistischen Kreisen auch großer Beliebtheit erfreut. Das Video von Yasin al-Hanafi wiederum erörtert religiöse Themen überhaupt nicht, sondern stellt politische Inhalte in den Mittelpunkt. Er kritisiert eine in deutschen Medien und der Gesellschaft vermeintlich vorherrschende pauschale Ablehnung der Türkei und von Muslim*innen, die bisweilen zur tödlichen Gewalt führe. Die Videos von Marcel Krass und Ahmad Abul Baraa lassen sich dem Mainstream-Salafismus zuordnen.[1] Beide transportieren zunächst die Botschaft, dass Gerechtigkeit nur durch die Beachtung der Gebote der Scharia realisierbar sei (Krass) und ihre Normen von Muslim*innen unbedingt einzuhalten seien (Abul Baraa). Krass verknüpft seine Aussagen allerdings mit der politischen Vision eines schariakonformen islamischen Staates, in den alle Muslim*innen weltweit umsiedeln sollten, anstatt mit Nicht-Muslim*innen zusammenzuleben. Abul Baraa verbindet seine Ermahnung zur Einhaltung islamischer Gebote mit der Aufforderung an die Muslim*innen, sich möglichst von Nicht-Muslim*innen fernzuhalten, die er zudem mit seinen Ausführungen massiv abwertet. Angesichts der heterogenen Inhalte der Videos ist nicht überraschend, dass auch die Reaktionen auf die gezeigten Clips nicht einheitlich sind.

Das gezeigte Naschid rief bei den Interviewten überwiegend positive Assoziationen hervor (siehe 4.1). Viele der Befragten empfanden den Gesang als schön,

1 Für eine Definition des Mainstream-Salafismus siehe Kapitel 3, Fußnote 175.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

aber auch melancholisch. Auch die Bilder des Videoclips wurden überwiegend als ästhetisch ansprechend wahrgenommen. Es zeigte sich, dass beim Zeigen eines Musikclips in einer für die meisten Befragten nicht verständlichen Sprache nicht die verbalen Inhalte im Vordergrund stehen (die die Interviewten dank der gut lesbaren deutschen Untertitel durchaus hätten zur Kenntnis nehmen können), sondern der sinnliche Gesamteindruck. Nur wenige kamen auf die konkreten Inhalte überhaupt zu sprechen. Selbst Formulierungen wie »Wir sind die Soldaten Allahs«, die Assoziationen zu dschihadistischen Gruppen nahelegen, wird deren militanter Gehalt nicht als solcher wahrgenommen, da der sanfte Gesang die Befragten keine Verbindung zum Phänomen der Militanz herstellen lässt. Nur zwei Befragte (beide muslimisch) assoziieren das Naschid mit der dschihadistischen Szene und bringen ihre klare Ablehnung zum Ausdruck. Es liegt nahe, dass Naschid-Videos am ehesten anschlussfähig an die Seh- und Hörgewohnheiten junger Erwachsener sind und daher auch von Menschen wertgeschätzt werden könnten, die weit entfernt von radikalislamischen Strömungen stehen. Da Naschid-Videos aber konsumiert werden können wie andere Musikvideos auch und nicht zur Auseinandersetzung mit deren ideologischen Grundlagen anregen, erscheint es unwahrscheinlich, dass derartige Clips Internet-Nutzer*innen radikalislamische Ideen näherbringen können, sofern sie sich nicht ohnehin auf anderem Wege mit diesen auseinandersetzen.

Die drei gezeigten Talking-Head-Videos hingegen führen durchaus zur Auseinandersetzung mit den in ihnen vertretenen Inhalten. In Bezug auf Yasin al-Hanafis Video »Ist Erdogan ein Diktator?« (siehe 4.2.) zeigt sich, dass viele muslimische Rezipient*innen seiner Klage, dass Muslim*innen in Deutschland seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 pauschal abgewertet und vorverurteilt würden, zustimmen können. Viele von ihnen können seine Kritik mit eigenen Erfahrungen untermauern. Auch sein Vorwurf, in Deutschland herrsche ein unzutreffendes, pauschal negatives Bild von der Türkei im Allgemeinen und dem türkischen Staatspräsidenten Erdoğan im Besonderen vor, wird – insbesondere von türkischstämmigen Befragten – partiell geteilt, auch wenn seine These, dass in der Türkei mehr Meinungsfreiheit als in Deutschland herrsche, generell nicht auf Zustimmung stößt. Vor allem seine heftigen Vorwürfe gegen »die Medien«, deren vermeintliche Machtstellung er beklagt und die seiner Meinung nach mit ihrer Berichterstattung für Ressentiments und Hass gegen Muslim*innen verantwortlich seien, treffen nicht nur bei muslimischen Befragten auf einen fruchtbaren Boden: Viele Befragte schreiben den Medien eine mächtige Rolle im gesellschaftlichen Diskurs zu und bemängeln, dass sie zur Aufheizung des gesellschaftlichen Klimas beitrügen. Dennoch sprechen sich die meisten Interviewten für die Pressefreiheit aus, weisen Hanafis pauschale Schuldzuweisungen zurück und differenzieren zwischen Qualitätsmedien und sensationsheischender Boulevardpresse oder gar Fake-News-Seiten. Die Ergebnisse unserer Studie legen jedoch nahe, dass die Medien in

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Deutschland allgemein noch stärker für die Akzeptanz ihrer Arbeit werben müssen. Vor allem die Tatsache, dass die Auslandsberichterstattung von nicht-deutschstämmigen Befragten als undifferenziert und wenig neutral wahrgenommen wird, ist bedenklich. Hier könnten Medien durch eine umfassendere und breitere Berichterstattung, die nicht nur einzelne Länder in den Mittelpunkt rückt, und durch eine ethnische Diversifizierung der Medienschaffenden für mehr Akzeptanz sorgen.

Marcel Krass gelingt es mit seinem Video durch seinen Verweis auf die in heutigen Gesellschaftsordnungen herrschende Ungerechtigkeit, Zustimmung unter muslimischen wie nicht-muslimischen Rezipient*innen auszulösen (siehe 4.3.), insbesondere mit seiner anschlussfähigen Erzählung des Schicksals von Rodney King, der in den USA Opfer rassistisch motivierter Polizeigewalt wurde. Seine Behauptung, dass die Scharia dem Menschen den Maßstab biete, um gerecht zu handeln, stößt zumindest bei der Gruppe der orthodoxen Muslim*innen auf Zustimmung. Sie verstehen unter Scharia allerdings die Gesamtheit der Normen des islamischen Rechts, während viele Nicht-Muslim*innen und auch einige nicht-orthodoxe Muslim*innen damit vor allem das drakonische Strafrecht assoziieren. Seine Forderung, langfristig den Rückzug der Muslim*innen aus mehrheitlich nicht-muslimischen Staaten anzustreben und stattdessen einen wahrhaft islamischen, an der Scharia ausgerichteten Staat zu etablieren, in dem sich alle Muslim*innen weltweit sammeln, stößt bei Nicht-Muslim*innen wie den meisten Muslim*innen auf Ablehnung. Immerhin zwei muslimische Befragte machen aber keinen Hehl aus ihrer Ablehnung der Trennung von Religion und Staat.

Abul Baraa hingegen berührt in seinem Video die Frage nach der legitimen politischen Ordnung nicht (siehe 4.4.). Stattdessen konzentriert er sich auf das Alltagsleben der Muslim*innen und ermahnt diese, die Gebote der Scharia ohne Wenn und Aber einzuhalten und Distanz zu Nicht-Muslim*innen zu wahren, die für ihr Leben »keine Grundlage« hätten. Nicht-muslimische Zuschauer*innen, die freilich auch nicht zu seiner Zielgruppe gehören, können dem Video Abul Baraas wenig Positives abgewinnen. Auch nicht-orthodoxe Muslim*innen fühlen sich von seinem Schwarz-Weiß-Bild vor den Kopf gestoßen, da er Muslim*innen, die nicht alle islamischen Gebote einhalten, genauso wie Nicht-Muslim*innen verurteilt. Orthodoxe Muslim*innen stimmen ihm häufig dahingehend zu, dass die Einhaltung der in Koran und Sunna enthaltenden Normen zentral für die muslimische Lebensführung sein sollte. Seine aggressive Abwertung von allen Nicht-Muslim*innen und seine Forderung, sich von ihnen fernzuhalten, stößt aber auch in dieser Gruppe ebenso auf mehrheitliche Ablehnung wie die Forderung, die islamischen Gebote ohne Hinterfragen unreflektiert zu befolgen.

Wie die Interviewten die Videos rezipierten, hing von einer Reihe von Faktoren ab, die in den Kapiteln »Einfluss autoritärer Tendenzen« (4.5.), »Einfluss der sozialen Zugehörigkeit« (4.6.) und »Einfluss des Religionsverständnisses« (4.7) näher

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

untersucht wurden. Einige Interviewte schienen bestimmten Videoinhalten vor allem deshalb zuzustimmen, weil sie in den Videos ihre eigene Präferenz für rigide Strafen wiederzufinden glaubten. Sowohl ein muslimischer Befragter wie auch eine nicht-muslimische Befragte nahmen Krass' Ausführungen zum Anlass, ihre Präferenz für härtere Strafen von Gewalttaten zum Ausdruck zu bringen, um der Gerechtigkeit Genüge zu tun, obwohl im gezeigten Video das Thema Strafrecht überhaupt nicht zur Sprache kam. Zudem spielte der Faktor der Religionszugehörigkeit eine entscheidende Rolle. Nicht-muslimische Befragte äußerten insgesamt nur wenig Zustimmung zu den konkreten Inhalten der Talking-Head-Videos: Einige stimmten Krass zu, dass es im gesellschaftlichen Miteinander an Gerechtigkeit fehle, und manche von ihnen sahen sich durch Hanafis Ausführungen veranlasst, den Medien eine problematische Rolle zuzusprechen, die die Aufheizung des gesellschaftlichen Meinungsklimas begünstige, auch wenn sie Hanafis pauschale Medienkritik nicht teilten. Muslimische Befragte äußerten hingegen häufiger Zustimmung zu den Inhalten: Hanafis Kritik an der negativen Berichterstattung sowie dem in Deutschland vorherrschenden negativen Bild von Muslim*innen und dem Islam konnten viele der Tendenz nach nachvollziehen, auch wenn sie Hanafis pauschale Anklage gegen alle Journalist*innen meistens ablehnten. Sie fühlten sich häufig an Diskriminierungen erinnert, die sie selbst erlebt hatten oder aus ihrem sozialen Umfeld kannten, und artikulieren diese stigmatisierenden Erfahrungen in den Interviews. Hier zeigt sich, dass Muslim*innen und solche Menschen, die aufgrund äußerer Merkmale als Muslim*innen gelesen werden, auch in Deutschland nicht selten Opfer muslim*innenfeindlicher Ausgrenzung werden – es spielt dabei praktisch keine Rolle, wie sie selbst den Islam verstehen oder ob sie sich überhaupt als Muslim*innen sehen.

Besonders stark wirkt sich das Religionsverständnis der Interviewten auf die Rezeption der Videos von Krass und Abul Baraa aus. Die orthodoxen Muslim*innen unseres Samples teilen weitgehend die Auffassung, dass zumindest für Muslim*innen die Einhaltung der Scharia der Weg zur Gerechtigkeit ist und sie sich auch in nicht-muslimischer Umgebung an deren Gebote halten müssten. Krass' politische Vision sowie Abul Baraas Abwertung der Nicht-Muslim*innen und sein Eintreten für Isolationismus hingegen werden auch von dieser Gruppe überwiegend abgelehnt. Die nicht-orthodoxen Muslim*innen zeigen eine viel weitergehende Ablehnung der beiden Videos, da sie die Interpretation der eigenen Religion für eine Sache des Individuums halten und sich daher von Krass und Abul Baraas rigiden, kollektivistischen Vorstellungen abgestoßen fühlen. Ihre Haltung war damit der Einstellung der nicht-religiösen Befragten nicht unähnlich. Die Interviewten, die sich explizit zum Christentum bekennen, lehnen die in den Videos zum Ausdruck kommenden isolationistischen Vorstellungen ebenso ab wie die von Abul Baraa in den Mittelpunkt gestellte Warnung vor dem Höllenfeuer für diejenigen, die die Gebote nicht beherzigen. Sie können aber zumindest partiell nachvollziehen, dass

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Muslim*innen auf Gott als Quelle der Gerechtigkeit hoffen und den Eindruck gewinnen, wegen ihres Glaubens ausgegrenzt zu werden, da sich im säkularisierten Deutschland heute bisweilen auch Christ*innen für ihre Religion rechtfertigen müssten.

Die Untersuchung hat gezeigt, dass radikalislamische Inhalte partiell durchaus auch bei jungen Rezipient*innen anschlussfähig sind, die radikalislamischen Bewegungen wie dem Salafismus fernstehen. Der im politischen Diskurs häufig postulierte Gegensatz zwischen Islam und Islamismus spiegelt sich in der untersuchten Rezeption der Videos nicht wider. Radikalislamische Ideen existieren nicht in einem Vakuum. Die Vorstellung, dass den Normen des islamischen Rechts eine zentrale Rolle für die eigene Lebensgestaltung zukommt oder zumindest zukommen sollte, wie sie die salafistischen Akteure Krass und Abul Baraa propagieren, verbindet orthodoxe Muslim*innen innerhalb wie außerhalb der salafistischen Strömung. Dennoch teilen fast alle muslimischen Befragten weder die Vorstellung, dass sich Muslim*innen von der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft isolieren und diese verachten sollten, noch teilen sie die politische Vision eines wahrhaft muslimischen Staates. Die Frage, warum eine Mehrheit orthodoxer Muslim*innen eine säkulare Staatsordnung pragmatisch befürwortet, während eine Minderheit dies nicht tut, bedarf jedoch weiterer Forschung.

Auch autoritäre Tendenzen, also eine Vorliebe für rigide Strafen und autoritäre Herrschaftsformen, können dazu beitragen, dass junge Menschen radikalislamischen Internet-Inhalten aufgeschlossen gegenüberstehen, selbst wenn das eigene religiöse Wissen begrenzt ist und kein ausgeprägtes Interesse daran besteht, das eigene Leben nach religiösen Maßstäben zu gestalten. Die Thematisierung von Ausgrenzung, Diskriminierung und (empfundener) Herabsetzung durch die Mehrheitsgesellschaft in radikalislamischen Videos scheint deren Akzeptanz ebenfalls zu befördern und Zustimmung insbesondere bei Muslim*innen zu generieren. Das gilt auch dann, wenn sie der Ideologie der Videoproduzenten insgesamt sehr fernstehen, aber Diskriminierung und Stigmatisierung aus eigenen Erfahrungen oder ihrem direkten Umfeld kennen. Selbst manche der befragten Nicht-Muslim*innen können von einzelnen in radikalislamischen Videos geäußerten Thesen überzeugt werden.

Ein solcher Befund, sowohl in Bezug auf das nicht-muslimische als auch das muslimische Sample, ist bei einer detaillierten Analyse, die die Rezeption vieler Einzelthesen isoliert betrachtet, auch nicht verwunderlich und kein Anlass zur Besorgnis. Da die vorliegende Studie lediglich zu einem Zeitpunkt die Rezeption radikalislamischer Videos untersucht und nicht ihren Konsum über einen längeren Zeitraum, können hier keine Aussagen über ihr tatsächliches Radikalisierungspotential getroffen werden. Es erscheint aber unwahrscheinlich, dass der Konsum von Videos allein realistischerweise dazu führt, dass sich Muslim*innen oder gar Nicht-Muslim*innen radikalislamischen Bewegungen zuwenden.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Unsere Ergebnisse legen nahe, dass ein nüchterner Umgang mit der Präsenz radikalislamischer Akteur*innen in der deutschen Gesellschaft wie mit ihren im Netz verbreiteten Inhalten angezeigt ist. Die Tatsache allein, dass derartige Angebote im Netz abgerufen werden, zeigt noch nicht, dass die Zuschauer*innen antidemokratische Ideen hegen oder mit der Mehrheitsgesellschaft gebrochen haben. Gleichwohl gibt es auch dem Salafismus und anderen radikalislamischen Bewegungen fernstehende Muslim*innen, die mit einer demokratischen Ordnung hadern und sich von der Mehrheitsgesellschaft ausgegrenzt fühlen. Hier ist es an der Mehrheitsgesellschaft, die Zugehörigkeit von Muslim*innen zur Gesellschaft zu betonen und Ausgrenzung und Diskriminierung zu bekämpfen, da, wie gezeigt werden konnte, insbesondere Hanafis Anerkennung und Beanstandung dieser einen effektiven Anknüpfungspunkt für Zustimmung seitens seiner Ingroup darstellt. Gleichzeitig müssen sich muslimische Autoritäten des islamischen Mainstreams Gedanken darüber machen, wie eine vorbehaltlose Bejahung einer pluralistischen, demokratischen Gesellschaft mit den Argumenten der islamischen Theologie begründet werden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

6. Anhang

6.1. Auflistung der Thesen der einzelnen Videos

Marcel Krass

- Der Mensch kann nicht auf Dauer auf Gerechtigkeit verzichten (K1)
- Der Mensch kann keine Gerechtigkeit stiften (K2)
- Scharia ist das Mittel zur Gerechtigkeit (K3)
- Islam und Staat müssen vereint sein (K4)
- Alle Muslim*innen streben nach einem gemeinsamen Staat (K5)

Yasin al-Hanafi

- Die Medien manipulieren gezielt ihre Konsument*innen (H1)
- Erdoğan ist kein Diktator, die Türkei folglich keine Diktatur (H2)
- Der Westen hat Diktatoren wie al-Gaddafi eingesetzt (H3)
- In der Türkei gibt es mehr Meinungsfreiheit als in Deutschland, besonders für Muslim*innen (H4)
- In Deutschland werden Muslim*innen seit 9/11 verurteilt (H5)
- Journalist*innen sind die größten Verbrecher*innen (H6)
- Journalist*innen müssen Grenzen gesetzt werden (H7)
- Deutschland predigt Doppelmoral (H8)
- Mediengewalt ist schlimmer als Waffengewalt (H9)

Ahmad Abul Baraa

- Muslim*innen müssen Gott und Mohammed mehr lieben als alles andere (B1)
- Es ist wichtig, stolz auf seine Religion zu sein (B2)
- Mangelnde Bedeckung ist zu verurteilen (B3)
- Wer die Religion verlässt, verliert das Paradies und wird von Gott bestraft (B4)
- Die Sitten, Traditionen und Vorstellungen der »Kuffār« sind falsch und entbehren jeder Grundlage (B5)
- Muslim*innen haben die universellen islamischen Regeln blind und ohne Anpassung zu befolgen (B6)

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

- Das »ungerechte Volk« der Jüd*innen hat die Regeln Gottes bewusst nicht befolgt (B7)

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

6.2. Fragebogen für Teilnehmer*innen an den Fokusinterviews

Vielen Dank für das Gespräch!

Zum Abschluss würden wir gerne noch ein paar Daten zu Ihrer Person erheben. Diese werden selbstverständlich auf der Grundlage des Bundesdatenschutzes vertraulich behandelt, das heißt wir anonymisieren Ihre Angaben und geben sie keinesfalls an Dritte weiter. Bei Rückfragen dazu und zum Projekt wenden Sie sich bitte an:

Lino Klevesath
Institut für Demokratieforschung
Weender Landstr. 14
37073 Göttingen
lino.klevesath@demokratie-goettingen.de

Alter …	
18 bis 20 Jahre	▫
20 bis 25 Jahre	▫
25 bis 30 Jahre	▫

Als wievieltes Kind wurden Sie geboren?	
als Einzelkind	▫
als _____ von insgesamt _____ Kindern	

Sie sind …		
Weiblich ▫	Männlich ▫	Anderes ▫

Sind Sie oder Ihre Eltern/Großeltern nach Deutschland zugewandert?	
Nein	▫
Ja, ich selbst	▫
Ja, mein Vater und/oder meine Mutter	▫
Ja, mein Großvater und/oder meine Großmutter	▫
Wenn ja, aus welchem Land?	

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bitte nennen Sie Ihren höchsten erreichten Bildungsabschluss:	
noch Schüler	☐
Schule beendet ohne Abschluss	☐
Volks- bzw. Hauptschule, POS mit Abschluss 8. oder 9. Klasse	☐
Mittlere Reife, Realschulabschluss bzw. POS mit Abschluss 10. Klasse	☐
abgeschlossene Berufsausbildung	☐
Fachhochschulreife/Abitur	☐
noch Student	☐
Universitätsabschluss/Fachhochschulabschluss	☐
Promotion/Habilitation	☐

Sie …	
sind Single	☐
leben in einer Partnerschaft	☐
sind verheiratet	☐
sind geschieden	☐
sind verwitwet	☐
leben getrennt von ihrem Partner	☐

Haben Sie Kinder?	
Nein	☐
Ja	☐

Wie viele und in welchem Alter?

Mit wie vielen Menschen leben Sie zusammen?	
ich lebe allein	☐
mit 1 Person	☐
mit 2 Personen	☐
mit 3 Personen	☐
mit 4 Personen	☐
mit 5 Personen	☐
mehr als 5 Personen	☐

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Würden Sie sich als religiös bezeichnen?			
Ja ▫	Eher ja ▫	Eher nein ▫	Nein ▫

Würden Sie ihre Eltern als religiös bezeichnen?		
Nein ▫		
Ja, mein Vater ▫	**Ja, meine Mutter ▫**	**Ja, beide ▫**

Wurden Sie religiös erzogen?			
Ja ▫	Eher ja ▫	Eher nein ▫	Nein ▫

Üben Sie eine berufliche Tätigkeit aus?			
nein	▫	ja, und zwar:	▫

Bitte nennen Sie ihr durchschnittliches monatliches Netto-Haushaltseinkommen:	
unter 900€	▫
900€ bis 1.300€	▫
1300€ bis 1.500€	▫
1.500€ bis 2.000€	▫
2.000€ bis 2.600€	▫
2.600€ bis 3.000€	▫
3.000€ bis 3.600€	▫
3.600€ bis 5.000€	▫
über 5.000€	▫
keine Angaben	▫

Üben Sie daneben weitere Nebenjobs aus? Wenn ja, welche?

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sind Sie Mitglied in einem Verein/einer Organisation?				
nein	▫		ja, und zwar:	
Betriebsgemeinschaft				▫
Fanclub				▫
Freiwillige Feuerwehr				▫
Gesangsverein				▫
Heimatverein				▫
Jugendarbeit				▫
Religionsgemeinde/religiöse Organisation				▫
Kleingartenverein				▫
Schützenverein				▫
Sportverein				▫
Technisches Hilfswerk				▫
Zuchtverein				▫
andere, und zwar:				
keine Angaben				▫

Sind Sie Mitglied einer politischen Vereinigung?				
nein	▫		ja, und zwar:	
SPD				▫
CDU				▫
Bündnis 90/Die Grünen				▫
FDP				▫
Die Linke				▫
AfD				▫
NPD				▫
Gewerkschaften				▫
Bürgerinitiativen				▫
Nicht-Regierungsorganisationen (z.B. Greenpeace, Amnesty International o.Ä.)				▫
Antifa				▫
Hochschulgruppen				▫
andere, und zwar:				
keine Angaben				▫

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Waren Sie in den letzten 5 Jahren Mitglied einer politischen Vereinigung, sind aber ausgetreten?			
Austrittszeitpunkt:		politische Vereinigung:	

Sind Sie wahlberechtigt?	
Ja ▫ (weiter zur nächsten Frage)	Nein ▫ (weiter zur übernächsten Frage)

Was haben Sie bei der letzten Bundestagswahl gewählt?	
CDU/CSU	▫
SPD	▫
FDP	▫
Bündnis 90/Die Grünen	▫
Die Linke	▫
Piratenpartei	▫
AfD	▫
NPD	▫
Ich war nicht wählen.	▫
andere, und zwar:	
Welcher Partei würden Sie bei der nächsten Wahl Ihre Stimme geben?	
CDU/CSU	▫
SPD	▫
FDP	▫
Bündnis 90/Die Grünen	▫
Die Linke	▫
Piratenpartei	▫
AfD	▫
NPD	▫
Ich werde nicht wählen gehen.	▫
andere, und zwar:	

Stimmen Sie der Aussage: »Ich interessiere mich für Politik« zu?	
5 = trifft zu	▫
4 = trifft eher zu	▫
3 = teils/teils zu	▫
2 = trifft eher nicht zu	▫
1 = trifft nicht zu	▫

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Stimmen Sie der Aussage: »Ich nutze Video-Portale wie YouTube um mich zu informieren« zu?	
informieren« zu?	
5 = trifft zu	▫
4 = trifft eher zu	▫
3 = teils/teils zu	▫
2 = trifft eher nicht zu	▫
1 = trifft nicht zu	▫

Was hat Sie dazu bewegt an dieser Studie teilzunehmen?	
Der finanzielle Anreiz	▫
Das Interesse an der Versuchssituation	▫
Das Thema des Gesprächs	▫
andere, und zwar:	

Haben Sie Anmerkungen oder Vorschläge zum Gespräch beziehungsweise zum Fragebogen?

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

7. 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.

Abou Taam et al.: Kontinuierlicher Wandel. Organisation und Anwerbepraxis der salafistischen Bewegung, Frankfurt a.M. 2016.

Adorno, Theodor et al.: Studien zum autoritären Charakter, 10. Aufl., Frankfurt a.M. 2017.

Al Bišrī, Ṭāriq: Baina 'l-ǧāmiʿa ad-dīnīya wa-'l-ǧāmiʿa al-waṭanīya fi 'l-fikr as-siyāsī [Zwischen der religiösen und der nationalen Gemeinschaft im politischen Denken], Kairo 1996.

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].

Al-Zaky, Ahmad: Abu Talha al-Almani – »Ghurabah (die Fremden)« – Nasheed, 19.03.2012, URL: https://maalamfiltariq.wordpress.com/2012/03/19/abu-talha-al-almani-ghurabah-die-fremden-nasheed/[eingesehen am 14.03.2019].

Arnold, Klaus: Propagandaforschung, in: Sander, Uwe et al. (Hg.): Handbuch Medienpädagogik, Wiesbaden 2008.

Aslan, Ednan: Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieu, Wiesbaden 2018.

Attia, Iman: Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Bielefeld 2009.

Baehr, Dirk: Der Weg in den Jihad. Radikalisierungsursachen von Jihadisten in Deutschland, Wiesbaden 2019.

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.

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.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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), Berlin 2015, online einsehbar unter: www.frauenundflucht-nrw.de/images/pdf/extremistischer_salafismus/Radikalisierung-von-Frauen_Verfassungsschutz.pdf [eingesehen am 03.12.2020].

Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat: Verfassungsschutzbericht 2019, Berlin 2020.

Calder, N.: »Taḳlīd«, Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7343 [eingesehen am 04.12.2020].

Čejka, Marek/Kořan, Roman: Rabbis of our Time. Authorities of Judaism in the Religious and Political Ferment of Modern Times, London 2016.

Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael: Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Wiesbaden 2013.

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

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, ohne Datum, URL: www.columbia.edu/cu/lweb/archival/collections/ldpd_5012632/index.html [eingesehen am 15.06.2018].

Dahmann, Klaus: Angriff gewaltbereiter Salafisten, in: dw.com [Deutsche Welle], 25.05.2012, URL: https://www.dw.com/de/angriff-gewaltbereiter-salafisten/a-15934862 [eingesehen am 29.10.2020].

Dantschke, Claudia: Die muslimische Jugendszene, Bundeszentrale für politische Bildung, 05.07.2007, URL: www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36402/jugendorganisationen [eingesehen am 22.06.2018].

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

Decker, Oliver: Flucht ins Autoritäre, in: ders./Brähler, Elmar (Hg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft, Gießen 2018.

Del Haes et al.: Von Berlin in den IS-Führungszirkel, in: tagesschau.de, 16.12.2014, URL: https://web.archive.org/web/20141217003405/www.tagesschau.de/inland/deutscher-in-is-fuehrung-101.html [eingesehen am 20.08.2019].

Demirci, Ayhan: »Kalif von Köln«: Metin Kaplan (64) auf freiem Fuß – Prozess wird neu aufgerollt!, in: Express, 16.11.2016, URL: https://www.express.de/koe

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ln/-kalif-von-koeln--metin-kaplan--64--auf-freiem-fuss---prozess-wird-neu-aufgerollt--25108102 [eingesehen am 09.05.2020].

Diehl, Jörg/Lehberger, Roman: Innenminister verbietet Salafisten-Verein, in: Spiegel Online, 15.11.2016, URL: https://www.spiegel.de/politik/deutschland/salafisten-bundesweite-razzia-gegen-islamistischen-verein-a-1121208.html [eingesehen am 29.10.2020].

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.

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.

Ehrenberg, Markus/Huber, Joachim: »Süddeutsche Zeitung« trennt sich von Dieter Hanitzsch, in: Tagesspiegel, 18.05.2018, URL: https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/medien/nach-netanjahu-karikatur-sueddeutsche-zeitung-trennt-sich-von-dieter-hanitzsch/22579666.html [abgerufen am 18.02.2020].

El-Menouar, Yasemin: Der Islam im Diskurs der Massenmedien in Deutschland, in: Uçar, Bülent/Kassis, Wassilis (Hg.): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit, Göttingen 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, Jg. 8 (2014), H. 1, S. 53-78.

El-Wereny, Mahmud: Normenlehre des Zusammenlebens. Religiöse Normenfindung für Muslime des Westens, Berlin 2018.

Eppert, Kerstin et al.: Navigating a rugged coastline. Ethics in Empirical (De-) Radicalization Research (CoRE-NRW-Forschungspapier), online einsehbar unter: https://www.bicc.de/fileadmin/Dateien/Publications/other_publications/Core-Forschungsbericht_1/CoRE_FP_1_2020.pdf [eingesehen am 15.03.2020].

Esser, Hartmut: Integration und ethnische Schichtung, Mannheim 2001.

Fahd, T./Stewart, F. H. Ṭāghūt, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1147 [eingesehen am 04.12.2020].

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

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].

Gauvain, Richard: Salafi Ritual Purity. In the Presence of God, London 2013.

Goertz, Stefan: Islamistischer Terrorismus. Analyse – Definitionen – Taktik, Heidelberg 2019.

Goldziher, Ignaz: Muhammedanische Studien, Halle (Saale) 1890.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gräb-Schmidt, Elisabeth: Werkgerechtigkeit, in: Leppin, Volker, Schneider-Ludorff, Gury (Hg.): Das Luther-Lexikon, Regensburg 2015, S. 756-758.

Gramsci, Antonio: Gefängnishefte (Heft 19, § 24), in: ders: Gefängnishefte, Bd. 8, Hamburg 1998.

Hafez, Kai: Islam in den Medien. Der Islam hat eine schlechte Presse, 21.02.2017, in: ZEIT Online, URL: https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-12/islam-verstaendnis-medien-berichterstattung-populismus-gefahr [eingesehen am 12.01.2020]).

Hämmelmann, Christoph: Mannheim. Agentur bucht Islamisten als Reiseleiter, in: Die Rheinpfalz, 29.06.2017, URL: https://www.rheinpfalz.de/politik/rheinland-pfalz_artikel,-mannheim-agentur-bucht-islamisten-als-reiseleiter-_arid,921053.html [eingesehen am 02.02.2019].

Heinke, Daniel H./Fouad, Hazim: Das Dabiq-Magazin als Rekrutierungswerkzeug des IS, in: sicherheitspolitik-blog, 03.03.2015, URL: www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/03/03/das-dabiq-magazin-als-rekrutierungswerkzeug-des-is/ [eingesehen am 10.03.2016].

Heitkamp, Sven: Blutbad im Gerichtssaal. Polizei ermittelt wegen heimtückischen Mordes, in: welt.de, 02.07.2009, URL:_https://www.welt.de/vermischtes/article4051592/Polizei-ermittelt-wegen-heimtueckischen-Mordes.html [eingesehen am 25.11.2019].

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.: The classical age of Islam, Chicago 1974.

Hodgson, Marshall 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].

Hunwick, J. O. et al.: Takfīr, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1154 [eingesehen am 04.12.2020].

Jansen, Frank: Polizeieinsatz am Morgen. Anti-Terror-Razzia in Moschee in Berlin-Wedding, in: Tagesspiegel online, 18.12.2018, URL: https://www.tagesspiegel.de/berlin/polizeieinsatz-am-morgen-anti-terror-razzia-in-moschee-in-berlin-wedding/23772424.html [eingesehen am 20.08.2019].

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].

Kiefer, Michael et al.: »Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen«. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden 2017.

Kiefer, Michael: Religion in der Radikalisierung, in: ders. et al.: Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien, Osnabrück 2020.

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.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Klevesath, Lino/Munderloh, Annemieke/Sprengeler, Joris/Schlieker, Kathinka/Grahmann, Florian: Scharia als Weg zur Gerechtigkeit? Eine Analyse der Rezeption eines salafistischen Online-Videos durch junge Muslim*innen, FoDEx-Studie Radikaler Islam, Göttingen 2019.

Koch, Gertraud/Stumpf, Teresa/Knipping-Sorokin, Roman: Radikalisierung Jugendlicher über das Internet? – Ein Literaturüberblick, Hamburg 2016.

Kuban, Thomas: »Ich dulde keine Kritik an diesem heiligen Land«, in: Süddeutsche Zeitung, 22.02.2012, URL: https://www.sueddeutsche.de/kultur/das-erbe-der-boehsen-onkelz-ich-dulde-keine-kritik-an-diesem-heiligen-land-1.1290307 [eingesehen am 18.06.2020].

Lacroix, Stéphane: Awakening Islam. The politics of religious dissent in contemporary Saudi Arabia, Cambridge, Mass. 2011.

Lacroix, Stéphane: Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary Salafism, in: Meijer, Roel (Hg.): Global Salafism. Islam's new religious movement, London 2009.

Lakoff, George/Wehling, Elisabeth: Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht, 4. Aufl., Heidelberg 2016.

Lamont, Michèle (Hg.): Money, morals and manners. Culture of the French and the American upper-middle class, Chicago 1992.

Lasswell, Harold: Propaganda Technique in World War I, Massachusetts 1971.

Laurence, Jonathan: Managing transnational Islam. Muslims and the state in Western Europe, in: Parsons, Craig/Smeeding, T.M. (Hg.): Immigration and the Transformation of Europe, Cambridge 2006, S. 252-273.

Lauzière, Henri: The making of Salafism. Islamic reform in the twentieth century, Religion, culture, and public life, New York 2016.

Lav, Daniel: Radical Islam and the revival of medieval theology, Cambridge 2012.

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.

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.

Madelung, W.: al-Māturīdī, Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5045 [eingesehen am 04.12.2020].

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].

Maliepaard, Mieke/Alba, Richard: Cultural Integration in the Muslim Second Generation in the Netherlands. The Case of Gender Ideology, in: International Migration Review, Jg. 50 (2016), H. 1, S. 70-94.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Meining, Stefan/Senyurt, Ahmet: Teufelsangst und Psychotricks. Wie radikale Salafisten junge Muslime ködern, 24.02.2015, URL: https://www.br.de/fernsehen/das-erste/sendungen/report-muenchen/videos-und-manuskripte/salafisten-junge-muslime100.html [eingesehen am 02.12.2020].

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

Moghaddam, Fathali M: The staircase to terrorism. A psychological exploration, in: American psychologist, Jg. 60 (2005), H. 2, S. 161-169.

Munderloh, Annemieke: »Unterwerfung ist von dir verlangt, nicht überlegen«. Wer ist Ahmad »Abul Baraa«? Ein Porträt, in: Demokratie Dialog – Werkstattbericht der Forschungs- und Dokumentationsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachen (FoDEx), H. 5 (2019), S. 48-57.

Munderloh, Annemieke: Bis dass die Aqida sie scheidet … Kommentar zum Zerwürfnis zwischen Bernhard Falk und »Im Auftrag des Islam«, in: Demokratie Dialog – Werkstattbericht der Forschungs- und Dokumentationsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachen (FoDEx), H. 6 (2020), S. 52-60.

Musharbash, Yassin: Razzia bei Islamisten. Staatsanwaltschaft sucht Beweise gegen Radikalisierer-Netzwerk, 23.04.2020, in: Spiegel Online, URL: https://www.spiegel.de/politik/deutschland/razzia-bei-islamisten-staatsanwaltschaft-sucht-beweise-gegen-radikalisierer-netzwerk-a-549200.html [eingesehen am 18.10.2020].

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].

Neumann, Katharina: Medien und Islamismus. Der Einfluss von Medienberichterstattung und Propaganda auf islamistische Radikalisierungsprozesse, Wiesbaden 2019.

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.

Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz (Hg.): Verfassungsschutzbericht 2016, Hannover 2016.

Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz (Hg.): Verfassungsschutzbericht 2018, Hannover 2018.

Niemann, Heidi: Abschiebung islamistischer Gefährder rechtmäßig, in: Göttinger Tageblatt, 25.08.2017, URL: https://www.goettinger-tageblatt.de/Die-Region/Goettingen/Abschiebung-islamistischer-Gefaehrder-auf-dem-Pruefstand [eingesehen am 18.06.2018].

Niewerth, Gerd: Schonnebecker Moschee wirbt mit Salafisten als »Überraschung«, in: Westdeutsche Allgemeine Zeitung, 23.08.2017, URL: https://www.waz.de/

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

staedte/essen/schonnebecker-moschee-wirbt-mit-salafisten-id211671223.html [eingesehen am 21.05.2018].

O. V.: Verfassungsschützerin: Islamismus bleibt größte Bedrohung, 19.03.2019, URL: https://www.t-online.de/nachrichten/id_85430554/verfassungsschuetzerin-islamismus-bleibt-groesste-bedrohung.html [eingesehen am 02.12.2020].

O. V.: »DIE SCHIRK FETWA VON CEMALEDDIN KAPLAN«, in: Im Auftrag des Islam, 05.09.2019, URL: https://www.imauftragdesislam.com/die-schirk-fetwa-von-cemaleddin-kaplan-_d1257.html [eingesehen am 20.05.2020].

O. V.: »netzpolitik.org«. Generalbundesanwalt verweigert die Akteneinsicht, in Zeit Online, 10.08.2015, URL: https://www.zeit.de/digital/2015-08/generalbundesanwalt-stellt-ermittlungen-gegen-netzpolitik-org-ein [eingesehen am 25.11.2019].

O. V.: Archiv. Der Gotteskrieger und seine Frau (WDR), in: DasErste.de, 26.02.2007, URL: https://web.archive.org/web/20070303173300/www.daserste.de/doku/beitrag_dyn~uid,6vse5xraghyd8gnv~cm.asp [eingesehen am 20.08.2019].

O. V.: Breiviks Terroranschläge. Norwegen gedenkt der Opfer, in: Spiegel Online, 22.07.2013, URL: https://www.spiegel.de/panorama/justiz/utoya-norwegen-erinnert-an-die-terroranschlaege-a-912453.html [eingesehen am 25.11.2019].

O. V.: Das Islamische Kalifat, in: Im Auftrag des Islam, 01.10.2017, URL: https://www.imauftragdesislam.com/das-islamische-kalifat_d958.html [eingesehen am 07.02.2020].

O. V.: Germany. 2020 World Press Freedom Index, Reporters without Borders, ohne Datum, URL: https://rsf.org/en/germany [eingesehen am 29.10.2020].

O. V.: Kalifatsstaat, Islam-Auftrag und Dschihad, in: Göttinger Tageblatt, 09.02.2017, URL: http://www.goettinger-tageblatt.de/Die-Region/Goettingen/Kalifatsstaat-Islam-Auftrag-und-Dschihad [eingesehen am 18.06.2018].

O. V.: Neue islamistische Bewegung. »Furkan-Gemeinde« kommt aus der Türkei, in: WELT, 19.09.2016, URL: https://www.welt.de/print/die_welt/hamburg/article158241459/Hamburg-Neue-islamistische-Bewegung.html [eingesehen am 21.05.2020].

O. V.: OSCE representative warns about impact on free media of criminal investigation of Netzpolitik.org journalists in Germany, in: OSCE.org, 04.08.2015, URL: https://www.osce.org/fom/175796 [eingesehen am 22.11.2019].

O. V.: Pressefreiheit. Verfahren wegen Landesverrats gegen »netzpolitik.org«, in: Zeit Online, 30.07.2015, URL: https://www.zeit.de/digital/2015-07/netzpolitik-bundesgeneralanwalt-landesverrat [eingesehen am 25.11.2019].

O. V.: Schily verbietet »Kalifatstaat«, in: Hamburger Morgenpost, 12.12.2001, URL: https://www.mopo.de/mittwoch-12-12-2001-09-55-schily-verbietet--kalifatstaat--18539188 [eingesehen am 09.05.2020].

O. V.: Selbst ernannte »Scharia-Polizei« patrouilliert in Wuppertal, in: Spiegel Online, 05.09.2014, URL: https://www.spiegel.de/politik/deutschland/scharia

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

-polizei-in-wuppertal-salafisten-als-sharia-police-in-nrw-a-990152.html [eingesehen am 29.10.2020].
O. V.: Turkey air strikes. PKK targeted by air force jets, 11.08.2015, in: BBC, URL: https://www.bbc.com/news/world-europe-33859991 [eingesehen am 06.03.2020].
O. V.: Turkey. 2020 World Press Freedom Index, Reporters without Borders, ohne Datum, URL: https://rsf.org/en/taxonomy/term/145 [eingesehen am 29.10.2020].
O. V.: Turkey's PKK Conflict. A Visual Explainer, in: International Crisis Group, ohne Datum, URL: https://www.crisisgroup.org/content/turkeys-pkk-conflict-visual-explainer [eingesehen am 06.03.2020].
O. V.: Verdacht der kriminellen Vereinigung. Razzia gegen mutmaßliche Islamisten, in: taz online, 23.04.2008, URL: https://taz.de/Verdacht-der-kriminellen-Vereinigung/!5183141/[eingesehen am 18.10.2020].
O. V.: Ville strupe videre rekruttering til Arbeiderpartiet [Würde die weitere Rekrutierung bei der Arbeiterpartei ersticken], in: dagbladet.no, 25.07.2011, URL: https://www.dagbladet.no/nyheter/ville-strupe-videre-rekruttering-til-arbeiderpartiet/63567035 [eingesehen am 25.11.2019].
O. V.: Waffendeal-Aufdeckung. Deutsche Behörden ermitteln gegen Journalisten, in: Contra Magazin, 27.04.2016, URL: https://www.contra-magazin.com/2016/04/waffendeal-aufdeckung-deutsche-behoerden-ermitteln-gegen-journalisten/[eingesehen am 04.12.2020].
O.V.: Angeworben im Netz der Dschihadisten, 02.02.2016. URL: https://www.ndr.de/fernsehen/sendungen/panorama3/Angeworben-im-Netz-der-Dschihadisten,syrien698.html [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.
Reister, Helmut: Rechtswidrig Akten von HK veröffentlicht? Amtsgericht verweigert Anklage gegen Filmemacher, in: Abendzeitung, 13.12.2016, URL: https://www.abendzeitung-muenchen.de/inhalt.rechtswidrig-akten-von-hk-veroeffentlicht-amtsgericht-verweigert-anklage-gegen-filmemacher.1a878a8b-197d-4a08-b6f3-69c74a66a936.html [eingesehen am 22.11.2019].
Rieger, Diana/Frischlich, Lena/Bente, Gary: Propaganda 2.0. Psychological Effects of Right-Wing and Islamic Extremist Internet Videos, Köln 2013.
Rischke, Lars: Zeugin nach Streit um Schaukel im Gericht getötet, in: welt.de, 01.07.2009, URL: https://www.welt.de/vermischtes/article4037645/Zeugin-nach-Streit-um-Schaukel-im-Gericht-getoetet.html [eingesehen am 25.11.2019].
Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, 3. aktualisierte und erw. Aufl., München 2011.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Salem, Nashwa: Transnational resistance or cultural exotica? Interrogating the multicultural accommodation of the kufiya, in: Borderlands, Jg. 7 (2008), H. 3.

Santina, Susana/ul-Haq, Shams: Hass aus der Moschee. Wie radikale Imame Stimmung machen, in: ZDFzoom, 16.11.2018, URL: https://www.zdf.de/dokumentation/zdfzoom/zdfzoom-hass-aus-der-moschee-100.html [eingesehen am 13.08.2019].

Sayeed, Asma: Women and Ḥadīth Transmission. Two Case Studies from Mamluk Damascus, in: Studia Islamica, Jg. 95 (2002), S. 71-94.

Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt a.M. 2000.

Schiffauer, Werner: Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş, Frankfurt a.M. 2010.

Schiffauer, Werner: From Exile to Diaspora. The Development of Transnational Islam in Europe, in: Al-Azmeh, Aziz/Fokas, Effie (Hg.): Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence, Cambridge 2007, S. 68-95.

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.

Schneider, Jan/Fincke, Gunilla/Will, Anne-Kathrin: Muslime in der Mehrheitsgesellschaft. Medienbild und Alltagserfahrungen in Deutschland, Berlin 2013, abrufbar unter: https://www.svr-migration.de/publikationen/muslime-in-der-mehrheitsgesellschaft-medienbild-und-alltagserfahrungen-in-deutschland/ [eingesehen am 11.01.2020].

Schröter, Susanne/Jensen, Andreas: Salafismus und Dschihadismus, in: Boers, Klaus/Schaerff, Marcus (Hg.): Kriminologische Welt in Bewegung, Bad Godesberg 2018, S. 110-131.

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 a.M. 2016, S. 51-56.

Senatsverwaltung für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz (Hg.): Verfassungsschutz Berlin. Bericht 2018, Berlin 2018.

Sezgin, Hilal: Das reine deutsche Gewissen, in: taz.de, 22.07.2009, URL: https://taz.de/!5159433/[eingesehen am 25.11.2019].

Steiner, Michael: Alarmstufe Rot. Islamismus-Gefahr Konvertiten, in: Contra Magazin, 03.03.2018, URL: https://www.contra-magazin.com/2018/03/alarmstufe-rot-islamismus-gefahr-konvertiten/[eingesehen am 19.06.2018].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Steinmetz, Vanessa: Worüber Erdogan die Türken abstimmen lassen will, in: Spiegel Online, 21.01.2017, URL: https://www.spiegel.de/politik/ausland/tuerkei-worueber-recep-tayyip-erdogan-sein-land-abstimmen-lassen-will-a-1130689.html [eingesehen am 22.11.2019].

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.

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

Talmon, R. und D. Gimaret: Ṣifa, Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1070 [eingesehen am 04.12.2020].

Van Ess, J.: Tashbīh wa-Tanzīh, Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1190 [eingesehen am 04.12.2020].

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].

Von Bebenburg, Pitt: Neonazis als Kinderschänder, in: Frankfurter Rundschau, 22.03.2017, URL: https://www.fr.de/rhein-main/bundeskriminalamt-org26529/neonazis-kinderschaender-11057418.html [eingesehen am 24.06.2020].

Wagemakers, Joas: The transformation of a radical concept. Al-walaʾ wa-l-baraʾ in the ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi, in: Meijer, Roel (Hg.): Global Salafism.Islam's new religious movement, London 2013, S. 81-106.

Wehling, Elisabeth: Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht, Köln 2016.

Wehner, Markus: Corona-Betrug. Razzia in der salafistischen Szene Berlins, in: FAZ online, 07.05.2020, URL: https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kriminalitaet/berlin-razzia-in-salafistischer-szene-wegen-corona-betrugs-16758183.html [eingesehen am 18.10.2020].

Welch, A. T./Paret, R./Pearson, J. D.: al-Ḳurʾān, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 2012, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0543 [eingesehen am 25.02.2019].

Wiedl, Nina/Becker, Carmen: Populäre Prediger im deutschen Salafismus. Hassan Dabbagh, Pierre Vogel, Sven Lau und Ibrahim Abou Nagie, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Global, local Islam, Bielefeld 2014, S. 187-215.

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.

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

Winterbauer, Stefan: Kopp, Sputnik, Epoch Times & Co. Nachrichten aus einem rechten Paralleluniversum, in: MEEDIA, 18.03.2016, URL: https://meedia.de/2016/03/18/kopp-sputnik-epoch-times-co-nachrichten-aus-einem-rechten-paralleluniversum/[eingesehen am 22.11.2019].

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].

Quellenverzeichnis YouTube-Videos

Abul Baraa, Ahmad: Ad Dayyuth – Männer ohne Eifersucht – Ahmad Abul Baraa, in: Abul Baraa Tube, 11.12.2018, URL: https://youtu.be/Cn6f2PoRWNY [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Ahmad Abul Baraa – Die gewaltige Versuchung der Frauen I TRAILER HD 2012, in: DawaSabilillah, 07.04.2012, URL: https://youtu.be/mXxy6fzTpEQ [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Ahmad Abul Baraa – Eine bewegende Rede – Hätte der Prophet dich geliebt?, in: Habibiflo Dawah Produktion, 27.06.2012, URL: https://youtu.be/QoEMAjeK_qU [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Aus welchem Land kommst du Abul Baraa?, in: Abul Baraa Tube, 07.04.2019, URL: https://youtu.be/5QfMp_GqN8E [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Ausraster von Ahmad Abul Baraa Teil 2, in: Muhammad Al-Suri, 05.01.2012, URL: https://youtu.be/4YUpCfhZVm8 [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Bitte Teilen!!!Stellungnahme über die Hetze der Presse gegen As-Sahaba Moschee und gegen Abul Baraa, in: Abul Baraa Tube, 08.07.2018, URL: https://youtu.be/I3k1tYiUBa8 [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Darf die Frau ohne die Erlaubnis ihres Mannes aus dem Haus gehen?, in: Abul Baraa Tube, 05.02.2018, URL: https://youtu.be/7tL7C7fE3yQ [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Darf eine muslimische Frau die gesamte Zeit aus dem Haus herausgehen?, in: Abul Baraa Tube, 06.02.2018, URL: https://youtu.be/SqIxguIH4hs [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Darf man als Muslim wählen?, in: Abul Baraa Tube, 04.02.2018, URL: https://youtu.be/hFiOQ8KqIZI [eingesehen am 05.11.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abul Baraa, Ahmad: Darf sich ein Muslim einen Kafir zum Freund nehmen?, in: Abul Baraa Tube, 06.02.2018, URL: https://youtu.be/_7EA3GD28Uk [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Das Schlagen der Frau aus islamischer Sicht, in: Abul Baraa Tube, 13.12.2018, URL: https://youtu.be/6D8ijHCuR08 [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Das Übel des Extremismus (2) – Warum töten manche im Namen des Islam, in: Abul Baraa Tube, 10.12.2018, URL: https://youtu.be/GwmcwS_6G30 [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Das Urteil über eine Ehefrau die ihren Ehemann den Geschlechtsverkehr verweigert, in: Abul Baraa Tube, 06.02.2018, URL: https://youtu.be/9vpY1ewOCM8 [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Die Ehre einer Schwester die den Niqab trägt, in: Abul Baraa Tube, 31.03.2018, URL: https://youtu.be/Uni3FDEDr48 [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Die Hidgra Ist die Auswanderung Pflicht?, in: Abul Baraa Tube, 08.02.2018, URL: https://youtu.be/uzQ3KKKORXY [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Dieses ist der Grund warum die meisten Höllenbewohner Frauen sind, in: Abul Baraa Tube, 29.01.2019, URL: https://youtu.be/_VosvZPltxQ [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Eine Brandrede von Abul Baraa über die ungerechte Behandlung der Muslime in diesem Land, in: Abul Baraa Tube, 10.07.2018, URL: https://youtu.be/mkfE96IoJWc [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: FIQH Teil 3 Die Beschneidung Sunan al Fitrah, in: Abul Baraa Tube, 15.02.2018, URL: https://youtu.be/wRmUc-f1aP4 [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Ist jeder dafür geeignet Da´wa zu machen?, in: Abul Baraa Tube, 07.02.2018, URL: https://youtu.be/nvUv12ee5PY [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Offene Runde zwischen Abul Baraa und den Jugendlichen_Fragen und Antworten, in: Abul Baraa Tube, 08.10.2018, URL: https://youtu.be/mmjMwUdzc-U [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Sie wollen unsere Moschee schließen!, in: Abul Baraa Tube, 04.05.2018, URL: https://youtu.be/1Xv80Oon4bM [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: So wird dein Mann dich lieben-Welche Dinge hasst der Mann an seiner Frau?, in: Abul Baraa Tube, 17.09.2018, URL: https://youtu.be/I0lbD3otPE0 [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Sollen Mädchen die noch nicht die Pubertät erreicht haben den Hijab anziehen?, in: Abul Baraa Tube, 27.02.2019, URL: https://youtu.be/JPouWSM7bYI [eingesehen am 05.11.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abul Baraa, Ahmad: Stellungnahme zu dem Terroranschlag in Neuseeland mit fünfzig Toten Muslimen, in: Abul Baraa Tube, 15.03.2019, URL: https://youtu.be/uQK_iyYtEQU [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Stellungnahme zu den Vorwürfen vom ZDF_Sind die Bibel und die Thorah [sic!] mit dem Grundgesetz vereinbar?, in: Abul Baraa Tube, 16.11.2018, URL: https://youtu.be/0vDn--JvHGA [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Warum beten die Shia auf einem Stein (Erde)?, in: Abul Baraa Tube, 02.02.2018, URL: https://youtu.be/9zyvcWEMRKI [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: WICHTIG!!! WIR KÖNNEN LEIDER NICHT DIE HAJJREISE ANTRETEN., in: Abul Baraa Tube, 04.08.2019, URL: https://youtu.be/NayOgbKRWh8 [eingesehen am 05.11.2020].

Abul Baraa, Ahmad: Wie ist das Urteil über den Oralverkehr?, in: Abul Baraa Tube, 06.02.2018, URL: https://youtu.be/-I8s-mzy6r8 [eingesehen am 05.11.2020].

Al-Hanafi, Yasin: Interview mit YASIN AL-HANAFI MEINE GESCHICHTE 1.2, 08.08.2017, URL: https://www.youtube.com/watch?v=aKovpQFAfbc [eingesehen am 30.03.2020].

Al-Hanafi, Yasin: Ist Tayyib Erdogan ein Diktator? | YASIN AL-HANAFI, in: Yasin Al-Hanafi - KURZVIDEOS, 15.03.2017, URL: https://www.youtube.com/watch?v=dTLCK7cl8As&t=136s [eingesehen am 05.02.2021].

Al-Hanafi, Yasin: Kommentar | Ist der Islam noch zu retten? | YASIN AL-HANAFI [NEU], in: Im Auftrag des Islam TV, 22.08.2019, URL: https://youtu.be/wSyyqSHhkrM [eingesehen am 05.11.2020].

Al-Hanafi, Yasin: Kommentar zur Hart aber Fair | Burkaverbot in Deutschland | YASIN AL-HANAFI, in: Im Auftrag des Islam TV, 09.08.2019, URL: https://youtu.be/I5DubYtxGDY [eingesehen am 05.11.2020].

Al-Hanafi, Yasin: Kommentar zur Hart aber Fair | Wie Niederland [sic!] gegen die Türken vorgehen | YASIN AL-HANAFI, in: Im Auftrag des Islam TV, 15.08.2019, URL: https://youtu.be/xCgh0EbH2lA [eingesehen am 05.11.2020].

Al-Suri, Muhammad: Ausraster von Ahmad Abul Baraa Teil 2, in: Muhammad Al-Suri, 05.01.2012, URL: https://youtu.be/4YUpCfhZVm8 [eingesehen am 05.11.2020].

Bin Abdullah, Furkan/Azad: Stellungnahme »Von Muslimen zu »Gefährdern und Terroristen« ?, in: Im Auftrag des Islam, 05.09.2017, URL: https://www.imauftragdesislam.com/stellungnahmevon-muslimen-zu-gefhrdern-und-terroristen-_d790.html [eingesehen am 07.02.2020].

Krass, Marcel: § DAS RECHT DER MUSLIME – Marcel Krass stellt die Föderale islamische Union vor, in: Marcel Krass, 21.05.2018, URL: https://youtu.be/TgNzwgB45Jw [eingesehen am 05.11.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Krass, Marcel: Die Abofalle – Mein Weg zur Ehe, in: Marcel Krass, 18.07.2019, URL: https://www.facebook.com/MarcelKrass/videos/2139998862966833/[eingesehen am 19.08.2019].

Krass, Marcel: Dipl. Ing. Marcel Krass – Mein Weg zum Islam, in: Islamische Apologetik, 18.04.2015, URL: https://youtu.be/eK0VFlqi5H0 [eingesehen am 05.11.2020].

Krass, Marcel: GOLDGRUBE FÜR GUTE TATEN mit Dipl.-Ing. Marcel Krass am 29.03.2019 in Braunschweig, in: Deutschsprachige Muslimische Gemeinschaft e.V. (DMG e.V.), 31.03.2019, URL: https://youtu.be/IYiI9-vQhDA [eingesehen am 05.11.2020].

Krass, Marcel: Marcel Krass – Endstation (Trailer), in: Marcel Krass, 06.12.2013, URL: https://youtu.be/EgosZ2D-y4A [eingesehen am 05.11.2020].

Krass, Marcel: Marcel Krass – Mein Weg zum Islam, in: Marcel Krass, 20.05.2011, URL: https://youtu.be/Ixr3ND-91_0 [eingesehen am 05.11.2020].

Krass, Marcel: Marcel Krass – Was ist Scharia?«, in: Marcel Krass, 30.10.2014, URL: https://youtu.be/VcVMIqxhbSE [eingesehen am 05.11.2020].

Krass, Marcel: Warum Christ? – Die Einleitung, in: Marcel Krass, 25.12.2015, URL: https://youtu.be/ymuA_Xua5zk [eingesehen am 05.11.2020].

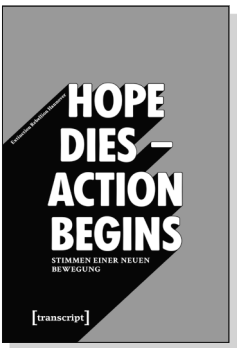
Selamullah: ISLAM erklärt in 30 sekunden von Pierre Vogel Juba OBERADEN, in: Selamullah, 13.09.2007, URL: https://youtu.be/Q63onZVgpds [eingesehen am 05.11.2020].

The Mindist: Ghuraba Nasheed Emotional, 19.08.2014, URL: https://youtu.be/Q11OO8msQdc [eingesehen am 05.11.2020].

Vogel, Pierre: Wie steht der Islam zur Demokratie? Pierre Vogel (9.03.2013 Münster), in: PierreVogelde, 30.07.2018, URL: https://youtu.be/LlV9INIO8xo [eingesehen am 05.11.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Politikwissenschaft

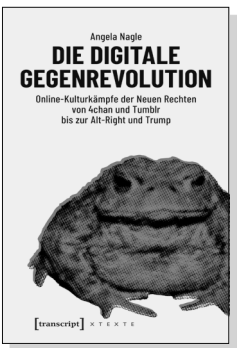


Extinction Rebellion Hannover
»Hope dies – Action begins«: Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.
7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation, ISBN 978-3-8394-5070-3
EPUB: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation, ISBN 978-3-7328-5070-9

Jan Brunner, Anna Dobelmann, Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)
Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte

2019, 326 S., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung
24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3
E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7



Angela Nagle
Die digitale Gegenrevolution
Online-Kulturkämpfe der Neuen Rechten von 4chan und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

2018, 148 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Politikwissenschaft

Sebastian Haunss, Moritz Sommer (Hg.)
Fridays for Future –
Die Jugend gegen den Klimawandel
Konturen der weltweiten Protestbewegung

Oktober 2020, 264 S., kart.
22,00 € (DE), 978-3-8376-5347-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5347-6
ISBN 978-3-7328-5347-2

Helmut König
Lüge und Täuschung
in den Zeiten von Putin, Trump & Co.

September 2020, 360 S., kart.
29,50 € (DE), 978-3-8376-5515-5
E-Book:
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5515-9
EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5515-5

BICC Bonn International Center for Conversion,
HSFK Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, IFSH Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg,
INEF Institut für Entwicklung und Frieden
Friedensgutachten 2020
Im Schatten der Pandemie: letzte Chance für Europa

Juni 2020, 160 S., kart., 33 Farbabbildungen
15,00 € (DE), 978-3-8376-5381-6
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5381-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839456484 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND