



**Forschungsnetzwerk  
Radikalisierung und Prävention**

# **Aspekte von Radikalisierungsprozessen**

**Fallgestützte Studien**



**Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention**

# **Aspekte von Radikalisierungsprozessen**

**Fallgestützte Studien**

**Impressum**

Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention (FNRP)

Institut für Islamische Theologie (IIT)

Universität Osnabrück, Kamp 46/47

49074 Osnabrück

Tel.: +49 (0)541 969 6285

Fax: +49 (0)541 969 6227

E-Mail: [kathrin.wagner@uni-osnabrueck.de](mailto:kathrin.wagner@uni-osnabrueck.de)

Internet: [www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de](http://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de)

**Redaktion**

Sören Sponick & Kathrin Wagner

**Lektorat**

Sigrid Lehmann-Wacker

**Gesamtherstellung**

STEINBACHER DRUCK GmbH, Osnabrück

1. Auflage, Januar 2020

ISBN 978-3-00-064688-1

*Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention (FNRP)*

**Einleitung** 9

*Michael Kiefer*

**Religion in der Radikalisierung**

1.	Einleitung	15
2.	Was ist Religion?	16
3.	Was ist Radikalisierung?	18
4.	Religion in der Radikalisierung	21
4.1	Studie: Islamistische Radikalisierung	21
4.2	Studie: „Lasset uns in sha‘a Allah ein Plan machen‘: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe“	23
4.3	Vergleichbarkeit der Studien	25
5.	Versuch einer Typologie	26
6.	Was bedeutet dies für die Radikalisierungsprävention?	29
7.	Fazit	31

**Fallanalysen** 35

*Kathrin Wagner*

**Telegram und WhatsApp als Vehikel der Radikalisierung –  
Eine Darstellung der Daten aus den Telegram- und  
WhatsApp-Protokollen**

1.	Onlinekommunikation in extremistischen Gruppierungen	35
1.1	Die Messenger-Dienste Telegram und WhatsApp	37
1.2	Nutzung von Telegram und WhatsApp	39
2.	Deskriptive Darstellung des Datenmaterials	42
2.1	Telegram	43
2.2	WhatsApp	49
2.3	Vergleich der Protokolle	55
3.	Umgang mit extremistischen Onlineinhalten	57
4.	Zusammenfassung und Ausblick	62

*Alessandra Schädel*

**Radikalisierung als Selbstentwurf: Die Konstruktion  
religiöser Identitäten neo-salafistischer Jugendlicher**

1.	Einleitung	67
2.	Das Datenmaterial	68
3.	Radikalisierung als Konstruktionsprozess	70
3.1	Radikalisierungsprozesse neo-salafistischer Jugendlicher	71
3.2	Die Framing-Theorie als Analyseinstrument	74
3.3	Die Rolle der Ideologie bei Radikalisierungsprozessen	77

4.	Framing-Analyse	79
4.1	Die Identifizierung von Problemen – <i>Diagnostic Framing</i>	80
4.2	Lösungsvorschläge – <i>Prognostic Framing</i>	84
4.3	Beteiligungsmotive – <i>Motivational Framing</i>	87
4.4	Widersprüche und Brüche	91
5.	Fazit	96

*Sören Sponick*

**„Dann bist du aus dem Islam raus“ – Eine rekonstruktive Analyse des Takfirgebrauchs in einem salafistischen Influencerkanal**

1.	Einleitung	103
1.2	Der Messenger Telegram	104
1.3	Der Telegram-Kanal als soziale Gruppe?	105
2.	Die dokumentarische Analyse des Telegram-Kanals	107
3.	„Dann bist du aus dem Islam raus“ – Konkrete und abstrakte Handlungsanweisungen	109
3.1	<i>Takfir</i> im klassischen Verständnis	112
3.2	Die Markierung der Grenze – <i>Takfir</i> gebrauch im Telegram-Kanal	114
3.2.1	Innen- & Außensicht: Zwei Modi des Beurteilens	116
3.2.2	Eindeutige Kriterien	120
3.2.3	Der Status von Beweisen	122
3.3	Kritik aushalten	125
4.	Fazit und Ausblick	130

*Bacem Dziri*

**„Die Fitna der heutigen Zeit“ – Innermuslimische Rückzugsgefechte als Meilensteine einer Radikalisierungsgeschichte**

1.	Einleitung	139
2.	Das Rückzugsgefecht gegen traditionelle Religionsverständnisse	142
3.	Das Rückzugsgefecht innerhalb salafistischer Religionsverständnisse	147
4.	Wer oder was ist <i>Fitna</i> in der geschlechterspezifischen Verhaltensordnung?	155
5.	Fazit: Die <i>Fitna</i> des <i>Takfir</i> : Selbstisolation und Selbsterhöhung	158

**Vergleichsstudien** 147

*Kai-Sören Falkenhain*

**Abu Kadabra – Die symbolische Magie islamistischer Bildmedien auf Facebook**

1.	Einleitung	161
2.	Der gewalttätige Islamismus und die sozialen Medien	163
2.1	Was wird als radikaler Islamismus definiert?	163
2.2	Was ist das soziale Medium dieser Untersuchung?	165
2.3	Die Verbreitung des gewalttätigen Islamismus in den sozialen Medien	166
3.	Die Datengrundlage	168
3.1	Die struktural-hermeneutische Symbolanalyse	168
4.	Die Ergebnisse der heuristischen Familienbildung und des Bildnetzwerks	170
4.1	Vorgehen der Familienbildung	170
4.2	Identifizierte Familien	170
4.3	Bildung des Bildnetzwerks und dessen Ergebnisse	172
4.4	Befunde	174
5.	Die Ergebnisse der Einzelfallanalyse des Typus „Porträtbilder“	175
5.1	Beschreibung des Bildes und Rekonstruktion der Bildelemente	176
5.2	Die Ergebnisse der kultursoziologischen Interpretation	177
5.3	Das Bildmedium vor dem Hintergrund der salafistischen Propaganda	183
5.4	Das Bildmedium vor dem Hintergrund eines kollektiven Massenkörpers	187
5.5	Resümee	189

*Samet Er*

**Deradikalisierungsarbeit im Gefängnis**

1.	Einführung	195
2.	Radikalisierung im Vollzug	196
2.1	Scheinradikalisierung	197
2.2	Extrinsisch-rezeptionelle Selbstradikalisierung	198
2.3	Abspaltungsradikealisierung	199
3.	Eine <i>Echokammer</i> im Gefängnis?	201
4.	Die Radikalisierungsspirale im Vollzug	205
5.	Handlungsempfehlungen für die Praxis	207
6.	Schlussbemerkung	212

**Autorenbiografien** 219





*Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention (FNRP)*

## Einleitung

Der vorliegende Band befasst sich mit der Funktion von Religion in den Radikalisierungsprozessen junger Menschen. Welche Rolle dem Religiösen – hier dem Islam – in diesem Prozess zukommt, ist Gegenstand kontroverser Diskussion, die bis heute in Wissenschaft und Radikalisierungsprävention teilweise mit viel Verve geführt wird.

Dieser Sammelband möchte daher einen Beitrag dazu leisten, die Rolle von „Religion als Faktor der Radikalisierung“ zu klären. Er präsentiert einen Werkstattbericht aus dem gleichnamigen Verbundprojekt im *Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention (FNRP)*. Das interdisziplinäre Netzwerk vereinigt seit 2013 Wissenschaftler\*innen aus dem *Institut für Islamische Theologie (IIT, Universität Osnabrück)* und dem *Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG, Universität Bielefeld)*. Die nachfolgenden Beiträge sind somit als *Work in Progress* bzw. als Veröffentlichung erster Teilergebnisse aus einem noch laufenden Forschungsprojekt zu verstehen.

Die Autor\*innen untersuchen die eingangs gestellte Frage aus islamwissenschaftlicher, soziologischer, theologischer sowie aus der Perspektive der sozialen Bewegungsforschung. Die Beiträge schließen an die von Kiefer et al. (2017) begonnene Auswertung des WhatsApp-Protokolls einer salafistischen Jugendgruppe an und führen diese weiter. Fokussierte sich der vorgenannte Band ausschließlich auf die Analyse des Chatprotokolls, so weitet sich hier das Blickfeld. Dabei wird etwa der in der vorherigen Veröffentlichung nur beiläufig erwähnte Telegram-Kanal zweier Gruppenmitglieder (ebd.: 3) erstmals einer interdisziplinären Analyse zugeführt.<sup>1</sup> Darum herum gruppieren sich Vergleichsstudien zum Zusammenhang zwischen Religion und Radikalisierungsprozessen. Diese behandeln etwa die Konstruktion islamistischer Bildmedien auf der sozialen Netzwerkplattform *Facebook* oder die Prävention von Radikalisierungsprozessen in Gefängnissen.

Aufgrund der Ausweitung der Erkenntnisgegenstände hat sich die Forschungsgruppe bewusst gegen ein einheitliches methodisches Vorgehen oder einen einheitlichen Duktus entschieden. Methodische

<sup>1</sup> Die Transkription der im Telegram-Kanal veröffentlichten Sprachnachrichten wurde von Juliane Sellenrick erstellt. Dafür gebührt ihr der herzliche Dank der Herausgeber\*innen.

Prämissen und unterschiedliche disziplinäre Zugänge sowie Sichtweisen auf die Dokumente sollten zwar offen und nachvollziehbar dargestellt, nicht aber durch die Unterordnung unter ein gemeinsames Forschungsparadigma eingeebnet werden. Wie bereits im vorherigen Band, steht auch in diesem nicht die Prüfung einer bestimmten Theorie oder Hypothese im Vordergrund. Es geht der Forschungsgruppe erneut darum, „die Lebenswelt junger Menschen, die durch eine gewaltbefürwortende islamistische Agenda miteinander verbunden sind, zu explorieren, zu rekonstruieren und zu analysieren“ (ebd.: 2). Auf diese Weise entgeht die Forschungsgruppe einer Sichtweise, welche die jungen Menschen lediglich auf eine Projektionsfläche wirkmächtiger Ideologien und Narrative reduziert. Sie zeigt vielmehr die Konstruktionsprozesse auf, die letztendlich zu der Ausbildung einer religiös konnotierten radikalen Identität in (digitalen) sozialen Räumen führen. Zweitens werden die Wechselwirkungen zwischen der Aneignung jener Räume und der Ausbildung einer solchen Identität rekonstruiert. Die Beiträge zeigen, wie religiös aufgeladene Ideologiefragmente den Rahmen für jene Aneignungsprozesse abstecken, in dem sich die Radikalisierung letztendlich vollzieht. Dieser Rahmen ist nicht als ein fixiertes Korsett zu verstehen, in das die jungen Menschen eingezwängt werden. Durch die alltäglichen Diskussionen im Chat oder in der Justizvollzugsanstalt sind die Jugendlichen vielmehr aktiv daran beteiligt, den bzw. die Rahmen beständig zu verschieben oder zu verändern. Schließlich legen die in diesem Band versammelten Beiträge nahe, der Auffassung von Hande Abay Gaspar; Julian Junk und Manjana Sold (2019) zu folgen, wonach Online- und Offline-Radikalisierung immer gemeinsam auftreten und sich gegenseitig bedingen. Der reine Fokus auf virtuelle oder analoge Kommunikation ist demnach nicht ausreichend, weder um Radikalisierungsprozesse zu verstehen oder ihnen zu begegnen (ebd.: 38). Die Beiträge in diesem Band zeigen ebenfalls, dass sich Radikalisierungsprozesse stets in einem Wechselspiel zwischen analogen und digitalen (Kommunikations-) Räumen vollziehen.

Das Forschungsteam verfasste die Beiträge unter Berücksichtigung seiner interdisziplinären Perspektive, die sowohl islamwissenschaftliche und -theologische, soziologische, mediensoziologische, wissenssoziologische, als auch Forschungsstränge aus der sozialen Bewegungsforschung umfasst. D. h. die Wissenschaftler\*innen nehmen wie bereits im vorherigen Band ihre jeweiligen disziplinären Zugänge nicht zum Anlass, systematisch die Vorzüge und Nachteile ihrer gewissermaßen angestammten Fachrichtung bei der Analyse der neo-salafistischen Radikalisierung zu verhandeln (Kiefer et al. 2017: 4). Die nachfolgenden Beiträge wurden aus der jeweiligen genuinen Fachperspektive der beteiligten

Autor\*innen verfasst und in der Gesamtgruppe intensiv diskutiert und überarbeitet.

Der Sammelband gliedert sich in drei Teile:

1. Teil eins führt in das Thema des Sammelbandes ein und klärt zentrale Begriffe, etwa Radikalisierung und Religion.
2. In Teil zwei schließen sich Fallstudien zu den oben bereits erwähnten Telegram- und WhatsApp-Chatprotokollen an.
3. Im dritten Teil folgen Vergleichsstudien zur Rolle islamistischer Bildmedien auf *Facebook* sowie zur Radikalisierung im Gefängnis.

Die zitierten Textauszüge aus dem WhatsApp- und dem Telegram-Chat sowie die Bildmedien von *Facebook* und die Interviewsequenzen sind durchgehend und vollständig unter Wahrung hoher Auflagen an rechtliche Standards anonymisiert. Es werden wechselnde Namens Kürzel verwendet und keine konkreten Ortsbezeichnungen oder Datumsangaben genannt. Mit diesem Vorgehen trägt die Forschungsgruppe zudem dem Umstand Rechnung, dass das hier untersuchte Datenmaterial ursprünglich nicht zu wissenschaftlichen Zwecken erhoben wurde. Es unterliegt daher besonders hohen datenschutzrechtlichen Anforderungen (Rat für Sozial- und Wirtschaftsdaten 2017: 6ff.). Die verschiedenen Beiträge enthalten bewusst sich überschneidende Inhalte, damit gewährleistet werden kann, dass alle Artikel auch dann zu verstehen sind, wenn sie einzeln online abgerufen und unabhängig von den anderen Texten des Bandes gelesen werden.

Der Beitrag von Michael Kiefer erörtert zunächst kritisch die Begriffe Religion und Radikalisierung. Hierbei wird deutlich, dass die Verwendung der Termini in der gegenwärtigen Debatte definitorische Probleme kaum berücksichtigt. Hiernach erfolgt ein Vergleich zweier aktueller Studien, die den Faktor Religion in Radikalisierungsprozessen fokussieren. Die Analyse zeigt, dass allgemeingültige Aussagen zum Faktor Religion nicht möglich sind. Die Heterogenität neo-salafistischer Gruppen ist sehr groß und die Hintergründe sind vielfältig. Folglich kann konstatiert werden, dass die Bedeutung des Faktors Religion in Radikalisierungsprozessen sehr unterschiedlich ausfallen kann. Abschließend wird eine neue Typologie vorgestellt, die im Hinblick auf den Wirkfaktor Religion drei Typen unterscheidet.

Der von Kathrin Wagner verfasste Beitrag leitet über zum empirischen Teil des Sammelbandes. Er ermöglicht einen zentralen Überblick über die in diesem Band analysierten Daten und kann somit auch als eine Art Einleitung für alle weiteren tiefergreifenden Analysen betrachtet

werden. Der Beitrag führt die von Kiefer et al. (2017) begonnene Analyse der WhatsApp-Protokolle fort. Zudem wird der im Vorgängerband nur beiläufig erwähnte Telegram-Kanal zweier Gruppenmitglieder erstmals einer empirischen Analyse zugeführt. Das Kapitel beschreibt einleitend den gegenwärtigen Stand der Forschung zu Online-Radikalisierung und zeigt, wie radikale Milieus bzw. extremistische und terroristische Gruppierungen *Social-Media*-Plattformen für ihre Zwecke nutzen. Daran schließt sich die statistische Auswertung der beiden Datenstücke an. Die Analysen geben Aufschluss darüber, welche Themenschwerpunkte durch die Nutzer\*innen innerhalb der Plattformen gesetzt werden und welche Rückschlüsse auf konkrete Nutzungsweisen gezogen werden können.

In dem Beitrag von Alessandra Schädel soll der Frage nach der Bedeutung der Rolle von Religion innerhalb von Radikalisierungsprozessen Jugendlicher muslimischen Glaubens nachgegangen werden. Ausgangslage bildet dabei die Annahme, dass durch die Radikalisierungsakteur\*innen religiös aufgeladene Ideologeelemente auf spezifische Art und Weise variiert und angepasst werden können, um die Konstruktion eines radikal-religiösen Selbstbildes zu unterstützen. Unter Annahme einer sozialkonstruktivistischen Perspektive wird hierfür die aus der Bewegungsforschung stammende *Framing*-Theorie als Analyseinstrument herangezogen, um die unterschiedlichen Facetten und Wirkungsweisen dieses Prozesses aufzuzeigen.

Der Artikel von Sören Sponick rekonstruiert die Genese der Lesart des *Takfir* in dem oben erwähnten Telegram-Kanal. Die Analyse schließt dabei an die Forschungstradition der Dokumentarischen Methode an und rekonstruiert die Entwicklungspfade der kanalinternen Auslegung des Apostasievorwurfs. Dieser dient als Vergleichskriterium, welches an weitere von den Kanaladministratoren eingebrachte Inhalte und Themen herangetragen und mit diesen abgeglichen wird. Der Autor arbeitet drei Orientierungsrahmen heraus, die dem kanalinternen *Takfir*-verständnis zugrunde liegen. Diese werden anhand prototypischer Gesprächssequenzen und einzelner Chatbeiträge dargestellt und untersucht.

Der Beitrag von Bacem Dziri schließt die Fallstudien ab, indem er unter Berücksichtigung der Ergebnisse zur vorhergehenden Studie das Telegram-Protokoll abermals aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive diskutiert. Dabei stellt er fest, dass die Abonent\*innen des Kanals krisenhafte Prozesse durchlaufen, die sie selbst als „Fitna“ bezeichnen und von Dziri als „Rückzugsgefechte“ beschrieben werden. Es handelt sich hierbei im Prinzip um innermuslimische bzw. inner-salafistische Auseinandersetzungen, auf die mit Absonderungen reagiert wird, was dem Islamwissenschaftler in Kombination mit der gleichzeitig

anwachsenden Hybris als kennzeichnend für diese Radikalisierung erscheint.

Der dritte Teil dieses Sammelbandes widmet sich Vergleichsstudien zu Religion und Radikalisierungsprozessen in unterschiedlichen Handlungsfeldern. Der Beitrag von Kai-Sören Falkenhain geht der Frage nach, welche semantischen und narrativen Merkmale sich in Bildmedien mutmaßlich islamistischer Personenprofile finden lassen und fragt nach der Funktion, die diese erfüllen. Der Autor zeigt, wie Islamismus in sozialen Medien bildlich vermittelt wird und welche Funktion dies erfüllt. Dazu werden Profilbilder auf der *Social-Media*-Plattform *Facebook* anhand der struktural-hermeneutischen Symbolanalyse ausgewertet. Abschließend werden die gewonnenen Erkenntnisse vor der Kontextualisierung des Bildmediums reflektiert und interpretiert.

Der Beitrag von Samet Er schließt den Sammelband ab.<sup>2</sup> Darin untersucht der Autor religiös geprägte Radikalisierungsprozesse in Justizvollzugsanstalten anhand der dort aufzufindenden *In-* und *Out-Group*-Beziehungen. Im Fokus der Untersuchung steht dabei das Verhältnis zwischen Straftäter\*innen und Vollzugsbeam\*innen. Der Autor fragt danach, inwiefern sich auch im analogen Raum des Gefängnisses von einer Echokammer sprechen lässt und welche Rolle dabei vollzugsalltäglichen Erfahrungen zukommt. Den Abschluss des Beitrages bilden Handlungsempfehlungen zum künftigen Umgang mit Radikalisierungsprozessen in Gefängnissen.

In diesem Band werden durchgängig geschlechtsneutrale Begriffe verwendet. Eine Ausnahme bilden Abschnitte, in denen es um die Betreiber des Telegram-Kanals sowie die Mitglieder der WhatsApp-Gruppe geht. Dort wird explizit die männliche Form (z. B. Betreiber, Admin) verwendet, um zu verdeutlichen, dass es sich ausschließlich um männliche Jugendliche handelte, die den Kanal führten bzw. Mitglieder der Gruppe waren.

2. Hinweis der Herausgeber\*innen: Der Kabinettsbeschluss der deutschen Bundesregierung, wonach in Deutschland beschäftigte ausländische Geistliche künftig hinreichend deutsche Sprachkenntnisse besitzen müssen, um einen Aufenthaltstitel zu erhalten (Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat 2019) ist in dem Beitrag noch nicht berücksichtigt, da dieser im Voraus der Entscheidung verfasst wurde.

## Literatur

**Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (2019):** Geistliche aus dem Ausland müssen künftig deutsche Sprachkenntnisse nachweisen. Sprachkenntnisse sind Voraussetzung für gelingende Integration. Online verfügbar unter: <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2019/11/geistliche-aus-dem-ausland.html>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Gaspar, Hande Abay; Junk, Julian & Sold, Manjana (2019):** Zum Verhältnis von Online- und Offline-Radikalisierung. Beobachtungen aus der Forschung zu salafistischem Dschihadismus. In: Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis, S. 26–38.

**Kiefer, Michael; Hüttermann, Jörg; Dziri, Bacem; Ceylan, Rauf; Roth, Viktoria; Srowig, Fabian; Zick, Andreas (Hg.) (2017):** „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden.

**Dziri, Bacem & Kiefer, Michael (2017):** „Baqiyya im Lego-Islam“ – Anmerkungen zu den Whatsapp-Protokollen der „Ansaar Al Khilafat Al Islamiyya“ aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive. In: Michael Kiefer, Jörg Hüttermann, Bacem Dziri, Rauf Ceylan, Viktoria Roth, Fabian Srowig und Andreas Zick (Hg.): „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden, S. 23–57.

**Rat für Sozial- und Wirtschaftsdaten (2017):** Handreichung Datenschutz. Rat für Sozial- und Wirtschaftsdaten (RatSWD Output 5, 5). Online verfügbar unter: [https://www.ratswd.de/dl/RatSWD\\_Output5\\_HandreichungDatenschutz.pdf](https://www.ratswd.de/dl/RatSWD_Output5_HandreichungDatenschutz.pdf), zuletzt geprüft am 31.10.2019.

*Michael Kiefer*

## **Religion in der Radikalisierung<sup>1</sup>**

### **1. Einleitung**

Welche Rolle spielt Religion in Radikalisierungsprozessen? Haben radikalisierte Akteur\*innen ein instrumentelles Verhältnis zu ihr oder ist es nicht vielmehr die Religion selbst, die Ausgangspunkt und Movens von Radikalisierung ist? Diese und andere Fragen werden im Kontext der weltweiten dschihadistischen Mobilisierung seit einigen Jahren in Wissenschaft, Politik und Zivilgesellschaft mit viel Verve diskutiert. Die Positionen, die hierbei bezogen werden, fallen sehr kontrovers aus. Derzeit können im weiten Feld der Radikalisierungsforschung und Prävention zwei entgegengesetzte Lager ausgemacht werden.

Auf der einen Seite finden sich Forschende und Praktiker\*innen der Präventionsarbeit, die die Auffassung vertreten, dass viele Radikalisierte ein instrumentelles Verhältnis zur Religion hätten. Religion sei daher in erster Linie ein Vehikel, um in kruder Form Selbstaufwertung und -ermächtigung zu inszenieren. Als Beleg für diese Sichtweise werden unter anderem Biografien von dschihadistischen Gewalttätern angeführt, die bereits vor ihrer dschihadistischen Phase gewaltaffin und delinquent in Erscheinung getreten wären. Dies war z. B. bei den Attentätern der Fall, die die Anschläge am 13. November 2015 in Paris durchführten. Als weiteres Beispiel kann der Attentäter vom Breitscheidplatz, Anis Amri, angeführt werden. Auch dessen Biografie zeigt eine lange Delinquenzphase vor der eigentlichen Radikalisierung.

Auf der anderen Seite wird der skizzierten Instrumentalisierungsthese mehr oder weniger vehement widersprochen. Gilles Keppel z. B. geht davon aus, dass der Islam sich seit geraumer Zeit radikalisiere. Folglich sieht er den Ursprung des islamistischen Terrorismus in den zunehmend abgeschotteten islamischen Milieus, die z. B. in den urbanen Zentren von Frankreich und Belgien vorgefunden werden können (Dziri & Kiefer 2017: 23). Einige verweisen in diesem Kontext auch auf

<sup>1</sup> Eine frühere Fassung dieses Textes wurde unter dem gleichen Titel in „Langner, Joachim; Herding, Maruta; Hohnstein, Sally; Milbradt, Björn (Hg.) (Im Erscheinen): Religion in der pädagogischen Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus“ in der Schriftenreihe der Arbeits- und Forschungsstelle Rechtsextremismus und Radikalisierungsprävention des Deutschen Jugendinstitutes veröffentlicht.

global vorfindbare Phänomene. So könne unter anderem in Ägypten, Indonesien und dem Maghreb eine sukzessive Salafisierung<sup>2</sup> des Mainstream-Islams beobachtet werden.

Die nachfolgenden Überlegungen befassen sich mit der Frage, welche Rolle Religion – in diesem Fall der Islam – in Radikalisierungsprozessen von jungen Menschen spielt. Eine profunde Beantwortung dieser Fragestellung ist erst möglich, wenn die hierbei verwendete Terminologie und die damit bezeichneten Phänomene kritisch reflektiert werden. Deshalb wird zunächst dargelegt, was unter den Termini „Religion“ und „Radikalisierung“ verstanden werden kann und welche definitorischen Probleme damit einhergehen. Hiernach wird anhand einiger Beispiele, die sich auf zwei aktuelle Studien beziehen, dargelegt, welche verschiedenen Wirkweisen religiös konnotierte Narrationen in Radikalisierungsprozessen entfalten können. Ausgehend von den zentralen Ergebnissen der Studien wird dann der Versuch unternommen, eine Typologie aufzustellen, die unter besonderer Fokussierung des Faktors Religion die Gruppen „Konvertiten aus religionsfernen Milieus“, „Muslime aus religionsfernen Milieus“ und „Muslime aus fundamentalistischen oder radikalisierten Milieus“ umfasst. Abschließend wird der Frage nachgegangen, welche Auswirkungen die Typologie auf die Praxis der Radikalisierungsprävention hat.

## 2. Was ist Religion?

Wenn in der Wissenschaft oder der präventiven Praxis über den Zusammenhang von Religion und Radikalisierung gesprochen wird, erscheint der Begriff „Religion“ zumeist in einer diffusen Gestalt. In der Regel wird nicht dargelegt, was unter Religion verstanden wird und was Kennzeichen des Religiösen sind. Ist jemand religiös, wenn er islamische Begriffe oder Floskeln in sein Sprechverhalten einfließen lässt? Macht der Gebrauch der Rufformel „Allahu Akbar“ automatisch aus dem Ausrufer einen religiösen Muslim? Wie viel muss es sein und welche Qualität wird verlangt, damit ein Verhalten oder eine Performance als religiös gilt? Geht es hierbei nur um das äußerlich Wahrnehmbare oder geht es auch um eine innere Haltung, die z. B. auch ein gewisses Maß an Spiritualität umfasst? Diese sicherlich unvollständige Auflistung von Fragen zeigt, dass eine klare und einfache Bestimmung von „Religion“ und des „Religiösen“ ein schwieriges Unterfangen darstellt. Daher überrascht es wenig, dass es

2 So beschreibt z. B. der ägyptische Romancier Ibrahim Abd al-Magid in seiner „Alexandria-Trilogie“ (1966-2012) die allmähliche „Salafisierung“ oder „Wähhabisierung“ von Alexandria. Die Romane schildern auf eindringliche Weise, wie Alexandria sich von einer kosmopolitischen Stadt zu einer Metropole des Islamismus entwickelt.



um den Begriff der „Religion“ bereits seit der Antike eine leidenschaftliche Diskussion gibt. Eine allgemeingültige Definition ist hierbei nie herausgekommen, da die Definitionsprobleme sich als dauerhaft sperrig erwiesen. Der Religionswissenschaftler Jens Schlieter konstatiert daher:

„Was ist ‚Religion‘? Die Frage ist schwer zu beantworten. Tatsächlich kommt es oft vor, dass jemand meint, etwas sei eine ‚Religion‘ oder jemand sei ‚religiös‘, während die so Bezeichneten dies weit von sich weisen. Sie, die Insider, bezeichnen das, was sie tun oder zu erlangen suchen, viel lieber bewusst nicht als ‚Religion‘, sondern beispielsweise als ‚spirituellen Weg‘. Andere wiederum halten ihre Anschauungen für wissenschaftlich beweisbar und lehnen aus diesem Grunde die Bezeichnung ‚Religion‘ ab. Oder es gelten die eigenen Lehren ihren Befürwortern nicht als ‚Religion‘, da diese Lehren als absolut wahr aufgefasst werden – im Gegensatz zu den Lehren all der anderen bloßen ‚Religionen‘, die diese absolute Wahrheit nicht haben“  
(Schlieter 2018: 9).

In den Forschungsbereichen, die sich mit Radikalisierung, Prävention und Deradikalisierung befassen, wird der von Schlieter angeführte Sachverhalt bislang gar nicht oder nur unzureichend wahrgenommen. Ungeklärt ist insbesondere das Verhältnis von *Islam* und *Islamismus*. Der *Islam* wird gemeinhin als Religion angesehen. Anders verhält es sich bei der Einschätzung des *Islamismus* und seiner zahlreichen Varianten, die vom „legalistischen Islamismus“ bis zum „Dschihadismus“ reichen. Einige sind durchaus der Auffassung, dass Fundamentalismus und Islamismus in der Bandbreite islamischer Religiosität verortet werden können. Sie sprechen daher bewusst von dem „politischen Islam“, der z. B. nach Ruud Koopmanns Auffassung recht weit verbreitet sei und in der islamischen Welt zwei Drittel der gläubigen Muslime umfasse (Wildermann 2019). Andere hingegen betrachten den Islamismus eher als eine politische Ideologie, quasi als eine Mutation von Religion, die mit der ursprünglichen Religion nicht mehr viel gemein habe. Prominent vertreten wird diese These z. B. von Olivier Roy (Roy 2010). Beide angeführten Positionen werfen Fragen auf, die zur Klärung ausstehen.

- a. Es kann zunächst gefragt werden, welche Merkmale für eine Religion und für Religiosität unverzichtbar sind. Und im zweiten Schritt wäre zu klären, welche konkreten Merkmale die verschiedenen islamischen Denominationen als Religion kennzeichnen. Ist dies die Wahrung der Tradition und Achtung

der vielfältigen Gelehrtentradition, die eine Ambiguitätstoleranz einschließt? Reicht eine reduzierte Vorstellung auf die fünf Säulen des Islams<sup>3</sup> und sechs Glaubensgrundsätze<sup>4</sup> oder spielen ganz andere Kriterien eine Rolle?

- b. Zudem wäre zu bestimmen, ab wann von einer Instrumentalisierung oder Ideologisierung von Religion gesprochen werden kann. Ist eine willkürliche, literalistische und eklektizistische Lesart der traditionellen Quellen (Koran und Sunna) wesentliches Kennzeichen einer Instrumentalisierung? Anders formuliert: Ab wann kann von einem tatsächlichen Missbrauch traditioneller Texte die Rede sein? Es kann aber durchaus auch gefragt werden: Macht es überhaupt Sinn, solche Fragen zu stellen? Kann eine krude und einfältige Betrachtung von Koran und Sunna nicht auch Ausdruck einer religiösen Haltung sein?

### 3. Was ist Radikalisierung?

Gleichfalls als schwierig erweist sich eine präzise Erfassung des Begriffs „Radikalisierung“. Anders als der Begriff „Extremismus“ bezeichnet „Radikalisierung“ ein Prozessgeschehen, in welchem eine Abweichung von der „Normalität“ beobachtet werden kann. Da der Terminus „Radikalisierung“ keinen Rechtsbegriff darstellt, ergibt sich das erste Problem mit der Bestimmung der „Normalität“. Diese ist vor allem im Bereich des Religiösen – hier des Islams – nicht widerspruchsfrei zu bestimmen (Baaken et al. 2018, Ceylan & Kiefer 2018). Einige Nichtmuslime betrachten z. B. die Verweigerung des Händeschüttelns nicht selten als Ausdruck einer islamistischen Gesinnung. Ganz anders bewerten fromme Muslime diese Vorgehensweise. Für sie ist die berührunglose Begrüßung durch Koran und Sunna geboten. Folglich betrachten sie diese als normal. Das Beispiel zeigt, dass „Normalität“ abseits bestehender Rechtsnormen, an die sich unstrittig alle halten müssen, nicht einfach allgemeingültig gegeben ist. Hinzu kommt, dass nicht alle gesellschaftlichen Gruppen über ein einheitliches Normalitätskonzept verfügen. Dieser Sachverhalt wird vor allem im Bereich der Werte und religiös oder kulturell begründeten Regeln sichtbar. Angesichts dieser Ausgangslage ist es schwierig, präzise zu benennen, ab wann im individuellen Verhalten eine problematische Abweichung gegeben ist, die als Ausdruck einer Radikalisierung gewertet werden kann. Oftmals

3 Das Glaubensbekenntnis, das Gebet, das Fasten, die soziale Pflichtabgabe und die Pilgerfahrt nach Mekka.

4 Den einen Gott, seine Engel, seine Bücher, seine Gesandten, das Jüngste Gericht und das Schicksal.

bewegen sich Handlungen und Äußerungen, die eine Radikalisierung vermuten lassen, in einem Grenzbereich, der nicht immer eindeutige Schlussfolgerungen zulässt. Dies ist ein generelles Problem der präventiven Praxis, die daher nicht um ein mitunter aufwändiges *Clearingverfahren* (Fallklärung mit allen relevanten Personen und individuell abgestimmte Maßnahmen) herumkommt.

Eine Vielzahl von Unklarheiten bestehen auch zum Prozessgeschehen einer Radikalisierung. Unstrittig ist zunächst, dass alle derzeit diskutierten Modelle (Borum 2011, Moghaddam 2005, Baran 2005, McCauley & Moskalenko 2017 u. a.) Radikalisierung als ein Prozessgeschehen auffassen, das im Regelfall nicht blitzartig verläuft, sondern sich über verschiedene Stufen erstreckt und ein gewisses Quantum an Zeit in Anspruch nimmt. Darüber hinaus besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass Radikalisierung als ein multifaktorielles Prozessgeschehen aufgefasst werden muss. Uneinigkeit besteht bezüglich der wirksamen Faktoren. In diesem Kontext gibt es insbesondere zu folgenden Fragen kontrovers verlaufende Diskussionen:

- a. Welche Faktoren können identifiziert werden?
- b. Wie sind die einzelnen Faktoren zu gewichten?
- c. Wie und in welchem Ausmaß verschränken sich Faktoren?
- d. Wie können diese Faktoren beeinflusst werden?
- e. Ist Radikalisierung ein linearer Prozess?
- f. Führt Radikalisierung in irreversible statische Haltungen?  
Oder stellt Radikalisierung ein passageres Phänomen dar?

Die Kontroversität der skizzierten Fragen ergibt sich insbesondere durch die Verschiedenheit der theoretischen Ansätze, die nicht jeweils alle relevanten Faktoren des Prozessgeschehens gleichermaßen fokussieren. Hierzu zählen Ceylan und Kiefer unter anderem (Ceylan & Kiefer 2018: 25-28 und Kiefer 2018a):

- „Attraktivitätsmomente der salafistischen Ideologie,
- jugendphasentypische Aspekte,
- Krisenerfahrungen,
- Diskriminierungserfahrungen,
- objektive Konfliktlagen,
- Gruppeninteraktionen und schließlich
- die Religion“  
(Kiefer 2018a).

In der aktuellen Diskussion um Radikalisierung, die im finalen Stadium auch mit schweren Gewalttaten einhergehen kann, finden wir eine Reihe von Erklärungsmodellen, die zu weiten Teilen in der Delinquenzforschung entwickelt worden sind. Eine große Bedeutung nimmt derzeit die *Life-Event-Forschung*-Forschung ein, die sich kritischen Lebensereignissen widmet:

„Grundsätzlich wird angenommen, dass kritische Lebensereignisse wie Trennung/Scheidung der Eltern, Tod eines Familienangehörigen, chronische Krankheiten, Alkohol- und Drogenabhängigkeit im sozialen Umfeld, soziale Probleme, wie Arbeitslosigkeit oder wirtschaftliche Not usw. als Auslöser für abweichendes Verhalten [...] wirken können. Mit der Zahl der Belastungssituationen bei gleichzeitig niedrigem Bewältigungspotential [...] wächst die Wahrscheinlichkeit abweichender Verhaltens- und Symptombildung, da die Möglichkeiten zur Problem- und Konfliktbewältigung erschöpft sind“  
(Roderburg 2001: 214).

Eigene Recherchen haben gezeigt, dass kritische Lebensereignisse in einigen Täterbiografien vorgefunden werden können. Soziale Probleme, prekäre familiäre und wirtschaftliche Verhältnisse, die unter anderem durch Trennungen, Unfälle und Krankheit ausgelöst wurden und gescheiterte Bildungswege kennzeichnen z. B. die Biografien einiger Dinslakener Jugendlicher, die als Mitglieder der „Lohberger Brigade“ nach Syrien ausreisten, um sich dort dem sogenannten Islamischen Staat (IS) anzuschließen. Ähnliche Beispiele bietet eine weitere dschihadistische Jugendgruppe, die im April 2016 in Essen einen Sprengstoffanschlag auf einen Sikh-Tempel ausführte. Überdies können hier auch Biografien französischer und belgischer Dschihadisten angeführt werden, die nach frühem schulischem Scheitern bereits als Jugendliche mit Straftaten auffielen. Frühe Erfahrungen des Scheiterns machte schließlich auch der Breitscheidplatz-Attentäter, Anis Amri, der seine Schullaufbahn bereits nach der 8. Klasse beendete und danach als Kleinkrimineller und Drogenkonsument in Erscheinung trat (Biermann et al. 2016).

Neben der *Life-Event*-Theorie gibt es weitere Erklärungsmodelle. Zu den soziologischen Erklärungsansätzen zählt unter anderem die Anomietheorie, für die „Delinquenz ein Zustand der mangelnden sozialen Regelung darstellt“ (Roderburg 2001: 210f) oder der *Labeling Approach*, der auch als „Stigmatisierungsansatz“ bekannt ist (ebd.: 211). Insbesondere letzteres Modell wurde in den vergangenen vier Jahren sehr intensiv von Akteur\*innen der Radikalisierungsprävention diskutiert,

da präventive Maßnahmen, die sich ausschließlich z. B. an muslimische Schüler\*innen richten, durchaus eine kontraproduktive Wirkung entfalten können (Ceylan & Kiefer 2018). Nach Roderburg wären in diesem Kontext schließlich auch einige psychologische Erklärungsansätze zu erwähnen. Anzuführen wäre hier z. B. die Bindungstheorie, die davon ausgeht, dass eine Störung familiärer Normen und eine gestörte Bindung an die Eltern ungünstige Auswirkungen auf die Sozialisation haben können.

„Die Theorie der sozialen Kontrolle oder Bindungstheorie geht nun davon aus, dass das Verhalten des Einzelnen umso abweichender ist, je mehr die sozialen Beziehungen desintegriert sind. Umgekehrt sinkt die Wahrscheinlichkeit delinquenten Verhaltens mit dem Grad der Einbindung in das umgebende soziale System“  
(Roderburg 2001 213).

Schließlich gibt es auch islamwissenschaftliche oder religionswissenschaftliche Erklärungsversuche, die islamistische Radikalisierung aus einer Politisierung oder Ideologisierung des Islams ableiten. Das Für und Wider diese Sichtweise wird im nachfolgenden Kapitel durch die Darstellung und Kritik zweier Studien behandelt.

#### **4. Religion in der Radikalisierung**

Eingangs wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Wirkung des Faktors Religion in Radikalisierungsprozessen Gegenstand einer sehr kontrovers verlaufenden Debatte ist. Im deutschsprachigen Raum polarisieren insbesondere zwei Studien die fachliche und zivilgesellschaftliche Debatte. Die erste Studie mit dem Titel „Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus“, die im Jahr 2017 erschienen ist, wird von dem Wiener Religionspädagogen Ednan Aslan verantwortet (Aslan 2017). Die zweite Studie „Lasset uns in sha‘a Allah ein Plan machen‘: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe“, die gleichfalls im Jahr 2017 erschienen ist, stammt vom Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention (FNRP), dem Rauf Ceylan, Bacem Dziri, Jörg Hüttermann, Michael Kiefer, Andreas Zick, Viktoria Roth und Fabian Srowig angehören (Kiefer et al. 2017).

##### **4.1 Studie: Islamistische Radikalisierung**

Die von Ednan Aslan und seinem Team erstellte qualitative Studie umfasst fünf Kapitel. Im ersten Kapitel wird zunächst der Frage nach-

gegangen, was die Autor\*innengruppe unter Radikalisierung versteht, und welche Forschungsergebnisse hierzu vorliegen. Hiernach wird die Bedeutung des Islams ausführlich erläutert und Begriffsbestimmungen zum Salafismus vorgenommen. Im zweiten Kapitel wird die Methode des narrativen Interviews, die Feldzugänge und das Analyseschema vorgestellt. Im dritten Kapitel werden die Biografien der interviewten Personen analysiert und eine Typologie aufgestellt. Diese werden im vierten Kapitel einem umfassenden Vergleich zugeführt, der sich unter anderem mit der Frage befasst, ob die Religion die Funktion eines Wegweisers einnimmt. Das fünfte Kapitel schließlich diskutiert die Ergebnisse und gibt einen Ausblick (Aslan 2017: 17).

Die Studie erhebt den Anspruch, detailreiche Einblicke in die Radikalisierungsprozesse von Menschen zu gewähren, die in einem bereits salafistisch orientierten Milieu sozialisiert wurden. Kernstück der Untersuchung sind 29 narrativ-biografische Interviews von Menschen, die sich in Strafanstalten oder Jugendeinrichtungen befanden. Die Mehrheit der Befragten war zwischen 18 und 30 Jahre alt. Bis auf eine Ausnahme hatten alle Personen eine ausländische Staatsbürgerschaft. Besonders hervorzuheben ist, dass zwei Drittel der Befragten die russisch/tschetschenische Staatsbürgerschaft innehatten (ebd.).

Die Ergebnisse der Studie beziehen sich auf drei Faktoren, die bei den befragten Personen im Radikalisierungsprozess eine nach Auffassung der Autor\*innen zentrale Rolle einnehmen:

- a. Unter der Überschrift „Die Rolle der Religion im Prozess der Radikalisierung“ (ebd.: 18) konstatieren die Autor\*innen zunächst, dass die befragten Personen sich „aktiv mit Inhalten, Normen und Wertevorstellungen der islamischen Lehre auseinandersetzen“, und dass diese Auseinandersetzung zu einem „Wendepunkt in ihrem Leben“ führte (ebd.). Die meisten Befragten stammten aus einem „gläubigen muslimischen Elternhaus“. Ferner betrachten die Befragten ihre Religion als „ganzheitliches, religiöses Konzept“, dem „anerkannte klassische Werke der islamischen Lehre“ zugrunde liegen würden (ebd.).
- b. Unter der Faktorenbezeichnung „das radikale Milieu“ wird ausgeführt, dass die Befragten sich nicht alleine radikalisierten. Vielmehr vollziehe sich dieser Prozess in unmittelbarer Auseinandersetzung mit einem „radikalem Milieu“, das „symbolische und logistische Unterstützung“ böte. Ferner wird dargelegt, dass „Missionierungsarbeit“ und „theologisches Wissen“ in diesem Milieu von großer Bedeutung seien (ebd.: 19).

- c. Den dritten Faktor bezeichnen die Autor\*innen als „Gefühl der Entfremdung – ‚Wir gegen den Rest der Welt‘“ (ebd.). Die Befragten verorten sich in radikalen Milieus, die sich in starker Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft formieren. Sie betrachten die „Scharia als Gesellschaftsgrundlage“ und lehnen die Demokratie ab. Damit einher gehe ein „Gefühl des Fremdseins“. Ferner konstatieren die Autor\*innen, dass im Selbstverständnis der radikalisierten Personen das Konstrukt des „Westens als Feind der muslimischen Welt“ eine wichtige Rolle spiele. Darüber hinaus strebten Mitglieder der radikalen Milieus eine „Säuberung des Glaubens“ und die Rückkehr zum vermeintlich idealen Islam an. Auf diesem Weg sei, „wenn nötig“, auch Gewalt erforderlich (ebd.: 19f).

#### **4.2. Studie: „Lasset uns in sha‘a Allah ein Plan machen‘: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe“**

Die zweite Studie stammt vom Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention (FNRP), dem im Jahr 2017 sieben Forscher\*innen aus Bielefeld und Osnabrück angehörten. Im Fokus der interdisziplinären Studie steht ein WhatsApp-Chat einer dschihadistischen Jugendgruppe, die im Jahr 2016 einen Sprengstoffanschlag ausgeführt hat. Die Autor\*innen untersuchen das 5757 Postings umfassende Dokument in vier Teilstudien aus einer sozialpsychologischen, sozialwissenschaftlichen, erziehungswissenschaftlichen und islamwissenschaftlichen Perspektive. Die Postings beinhalten die authentische Kommunikation von bis zu zwölf überwiegend jugendlichen Gruppenmitgliedern, die teilweise unter 18 Jahre alt sind, und geben Auskunft zu einer Vielzahl von Aspekten. Hierzu zählen unter anderem:

- „das selbstgewählte Organisationsmodell,
  - die Gruppenstrukturen,
  - die Gruppenhierarchie,
  - die Gruppendynamik,
  - die Konstruktionsprozesse ideologischer Begründungen,
  - die Genese religiös begründeter Auffassungen und deren Umsetzung und die
  - Konstruktion von Selbsterhöhung und nachfolgender Ermächtigung“
- (Kiefer et al. 2017: 3).

Von besonderem Interesse ist hier die Teilstudie von Dziri und Kiefer, die das Dokument aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive fokussiert. Hierbei werden auch theologische Verfahrensweisen berücksichtigt. Die Autoren wählen eine kontrastive Darstellung. Ziel ist es, „Differenzen zwischen dem Begriffsverständnis der Gruppe und einem klassischen Interpretationsrahmen sichtbar zu machen“ (Kiefer et al. 2017: 26). Die Ergebnisse der Untersuchung werden in sechs Thesen zusammengefasst.

- a. Die Rekonstruktion islamischer Gegenstände zeige, dass die Gruppenmitglieder offenkundig lediglich über rudimentäre Kenntnisse des Islams verfügen. Einige Gruppenmitglieder seien folglich auch nicht mit den rituellen Alltagshandlungen vertraut. Die Autoren konstatieren daher: „Es kann davon ausgegangen werden, dass die Mehrzahl der Gruppenmitglieder in einem religionsfernen Milieu sozialisiert wurde“ (ebd.: 56).
- b. Die Islambilder der Chat-Beteiligten seien das Resultat einer Collage diverser Quellen. Neben Internetquellen spielten auch eigenwillige Mutmaßungen eine Rolle. Die Ergebnisse der analysierten Guppendiskussionen seien daher „mitunter inkohärent und widersprüchlich“ (ebd.).
- c. Die Gruppenmitglieder verfügen über ein Islambild, das in einem erheblichen Maße durch die Propaganda dschihadistischer Gruppen geprägt sei. „Der Islam wird im Kern verkürzt auf eine gewaltlegitimierende Religion, die sich gegen innere und äußere Feinde wehrt“ (ebd.: 56f).
- d. Die Gruppe begibt sich in einen scheinbar gewollten sukzessiven Isolationsprozess. Movens sei hier die Übernahme des *Takfir*-Prinzips, das nicht gruppenkonforme Überzeugungen und Äußerungen als Ausdruck des Unglaubens markiere. Folglich gelten Muslime, die nicht die Sichtweise der Gruppe teilen als *Kuffar* (Ungläubige) (ebd.).
- e. Die Zitation von islamischen Quelltexten bzw. deren Andeutung in den Chatdialogen zeige, dass die Gruppenmitglieder über ein „instrumentelles und eklektizistisches Verhältnis“ zu Koran und Sunna verfügen. „In einem Prozess des sich zuspitzenden Fehllesens werden Zitationen aus Koran und Sunna genutzt und überwiegend dazu missbraucht, der Selbsterhöhung und Selbstermächtigung zu dienen“ (Ebd.).
- f. Schließlich konstatieren die Autor\*innen, die Gruppe konstruiere nach dem „Lego“-Baustein-Prinzip einen Gruppenkult, „der in all seinen zentralen Aussagen auf Willkür beruht und als krude und einfältig bezeichnet werden kann“ (Ebd.).



### 4.3 Vergleichbarkeit der Studien

Betrachten wir ausschließlich die Ergebnisse, kann scheinbar konstatiert werden, dass die skizzierten Studien bezüglich des Faktors Religion diametral entgegengesetzte Auffassungen vertreten. Zugespißt formuliert spricht die Wiener Studie dem Faktor Islam eine sehr hohe Bedeutung in Radikalisierungsprozessen zu. Genau das Gegenteil behauptet die FNRP-Studie. Diese polarisierte Sichtweise kann jedoch nicht aufrechterhalten werden, wenn Untersuchungsgegenstände und Methoden in die Betrachtung miteinbezogen werden.

Bereits eine Fokussierung der Untersuchungsgegenstände zeigt, dass ein unmittelbarer Vergleich sich schwierig gestaltet. Die FNRP-Gruppe untersucht die Aufzeichnung einer authentischen Kommunikation. Die Gruppenmitglieder konnten nicht davon ausgehen, dass ihre Aussagen in Forschungskontexten Verwendung finden werden. Als Empfänger wurden ausschließlich andere Gruppenmitglieder adressiert. Das Wiener Datenmaterial hingegen stammt aus Interviews. Die Befragten erzählen den Forschenden eine Geschichte über ihre Vergangenheit. Grundbestandteil ihrer Performance ist die Präsentation eines religiösen Kämpfers, der sich stets kompetent und theologisch versiert mit dem Islam und seiner Auslegung befasst hat. Ob diese Erzählungen zutreffend sind, kann nicht überprüft werden. Es ist durchaus denkbar, dass die zumeist inhaftierten Interviewpartner in einer frühen Phase der Radikalisierung einen ebenso dilettantischen Umgang mit den Traditionsbeständen der islamischen Religion pflegten wie die Mitglieder der WhatsApp-Gruppe. Ferner könnte in diesem Kontext gefragt werden: Was würden die WhatsApp-Gruppenmitglieder heute in einem Interview über ihre religiösen Kompetenzen berichten? Sofern sie noch dem Erscheinungsbild eines Kämpfers gerecht werden möchten, würden sie sich sicherlich als kompetent und theologisch versiert beschreiben. Weitere Forschungen, insbesondere Interviews mit den zwischenzeitlich verurteilten Jugendlichen, könnten hier sehr aufschlussreich sein.

Anzuführen wären in diesem Kontext ferner die erheblichen Unterschiede, die zwischen der Wiener Befragten-Gruppe und der WhatsApp-Gruppe bestehen. Die Befragten der Wiener Studie stammen zu zwei Dritteln aus einem tschetschenischen Milieu, in dem der Dschihadismus als ein mehrere Generationen umfassendes Phänomen auftritt. Milieuangehörige kämpften häufig bereits in Tschetschenien, Bosnien und Syrien. Militanz gilt als normal und ist ein fester Bestandteil einer islamistischen Weltsicht, die hohen Zuspruch erhält. Die Befragten können aus den skizzierten Gründen daher eher als gefestigte

Kaderpersönlichkeiten angesehen werden, für die Radikalisierung kein passageres Phänomen darstellt. Ganz anders stellt sich die Situation der Mitglieder der WhatsApp-Gruppe dar. Sie sind überwiegend jugendlich (teilweise untere 18 Jahren), stammen nicht aus etablierten radikalisierten Milieus und verfügen auch über keinerlei direkte oder indirekte Gewalterfahrungen, die in Bürgerkriegen gewonnen wurden. Darüber hinaus ist der Sozialisationsprozess der Gruppenmitglieder nicht geprägt durch eine von Milieuangehörigen vertretene islamistische Ideologie. Die Weltansicht der Gruppe ist ein Eigenkonstrukt mit vagen und inkohärenten islamistischen Begründungen, die nur im engen Zirkel der zum Terror bereiten Kleingruppe Gültigkeit beanspruchen kann. Es kann daher bezweifelt werden, ob die unzweifelhaft bestehende Radikalität der Gruppenmitglieder bei allen Teilnehmenden von langer Dauer sein wird.

Schließlich sollte an dieser Stelle auch darauf hingewiesen werden, dass beide Studien nur über eine schmale empirische Basis verfügen. Die Studie von FNRP behandelt nur *eine* Gruppe, der zeitweise bis zu 12 Personen angehörten, und die Wiener Studie 29 Interviews, die überwiegend mit Menschen geführt wurden, die im tschetschenischen Milieu verortet werden können. Auf der Grundlage dieses Materials können erste Thesen formuliert werden. Es besteht jedoch keine gesicherte Basis für die Formulierung von Aussagen, die zur Erklärung des Faktors Religion in allen Radikalisierungsprozessen herangezogen werden können. Die gewaltaffine islamistische Szene ist sehr heterogen, dynamisch und formenreich. Allgemeingültige Aussagen erweisen sich daher als schwierig.

In der Gesamtbetrachtung beider Studien kann zunächst festgehalten werden: Die neo-salafistische Szene zeigt eine hohe Heterogenität. Die Hintergründe der Akteur\*innen sind vielfältig. Daher kann davon ausgegangen werden, dass die Bedeutung des Faktors Religion in Radikalisierungsprozessen unterschiedlich sein kann. Es sind sicherlich weitere materialreiche Studien notwendig, um hier belastbare Aussagen tätigen zu können.

## 5. Versuch einer Typologie

Zuletzt wurde darauf hingewiesen, dass die vorgestellten Studien keine allgemeingültigen Aussagen zulassen. Dennoch bieten sie wichtige Erkenntnisse zur Heterogenität der salafistisch-dschihadistischen Milieus, die in Verbindung mit weiteren Erfahrungen und Beobachtungen aus der Praxis der Radikalisierungsprävention als Grundlage für den Entwurf einer Typologie herangezogen werden können. Typologien haben den Zweck, mitunter komplizierte Phänomene zu ordnen und hierdurch

überschaubar zu machen. Die nachfolgend vorgestellte Typologie erhebt explizit nicht den Anspruch, alle Faktoren der Radikalisierung und Muster der Faktorenverschränkung zu berücksichtigen. Ordnungsmerkmal ist auf der Grundlage der bisherigen Ausführungen in erster Linie die Religion bzw. der Konstruktionsprozess religiöser Gegenstände im Radikalisierungsprozess. Meines Erachtens können derzeit drei Typen unterschieden werden:

### **a. Konvertit\*innen aus religionsfernen oder wenig religiösen Milieus**

Der erste Typ umfasst Konvertit\*innen aus religionsfernen oder wenig religiösen Milieus. Bei der Betrachtung der vom Bundeskriminalamt und Verfassungsschutz erhobenen Zahlen zu Ausreisen nach Syrien (bis Oktober 2016) fällt auf, dass die Zahl der konvertierten Personen relativ hoch ausfällt. Von den erfassten 784 ausgereisten Personen waren 134 Konvertit\*innen. Dies entspricht einem Anteil von ca. 17 Prozent. Bekannt ist ferner, dass ca. 77 Prozent dieses Personenkreises ihre Konversion vor Erreichen des 22. Lebensjahres vollzogen haben (BKA u. a.: 17). Einige Beschreibungen und Selbstbeschreibungen von Radikalisierungsprozessen bieten Indizien, die zeigen, dass ein erheblicher Anteil in eher religionsfernen Milieus sozialisiert wurde. So berichtet eine Lehrerin von Philip B., der in Syrien bei einem Selbstmordanschlag 20 Menschen mit in den Tod riss, dass dieser sich für Religion überhaupt nicht interessiert habe (Werner & Bergmann 2013). Diese Sichtweise teilt auch Lamya Kaddor, die in Dinslaken insgesamt fünf Schüler unterrichtete, die später nach Syrien ausreisten. „Bei allen hat es mich gewundert, es war nicht abzusehen. Sie waren sehr normal, sehr weltlich. Keiner zeichnete sich durch Frömmigkeit aus!“ (Lanwert 2014). In einem religionsfernen Milieu lebte auch die Konvertitin Maryam A., die 2017 ihre Erfahrungen mit dem sogenannten Islamischen Staat publizierte. Sie beschreibt sich als eine Jugendliche, die „mit dem Christentum nichts anfangen konnte“ und für die Religion keinerlei Rolle spielte (Reuter 2017: 21).

### **b. Muslim\*inne aus religionsfernen Milieus**

Der zweite Typ umfasst zumeist junge Muslim\*inne aus eher religionsfernen Milieus. Zahlreiche Berichte aus der Beratungsarbeit und die Studie von Dziri und Kiefer zeigen, dass viele Akteur\*innen, die in neo-salafistisch orientierten Gruppen aktiv waren, vor ihrer Radikalisierung keine religiös geprägte Sozialisation durchlaufen haben, die z. B. durch die regelmäßige Teilnahme am Koranunterricht der Gemeinden

geprägt war. Als ein Beleg hierfür können insbesondere Erkenntnisse aus der Analyse der WhatsApp-Gruppe angeführt werden. Diese zeigen unter anderem:

- Ein Teil der Mitglieder wusste nicht, wie das muslimische Pflichtgebet verrichtet wird.
- Ein oder mehrere Mitglieder besaßen keinen Koran.
- Mehrheitlich verfügten die Mitglieder über keine oder nur rudimentäre theologische Kenntnisse. Dies zeigte sich z. B. an der unvollständigen und sinnentstellenden Wiedergabe von Suren und der Herstellung von wagen Bezügen auf den *Hadith*.<sup>5</sup>
- Folglich konstruierten sie ein verzerrtes Islamverständnis, das als eine wilde Collage verschiedener Elemente (darunter u. a. Internetquellen, Mutmaßungen und Gerüchte) angesehen werden kann (Kiefer et al. 2017: 23–56).

Ausgehend von diesen Beobachtungen kann die Annahme berechtigt erscheinen, dass das „Entdecken“ bzw. „Wiederentdecken“ des Islams und Radikalisierung in einem engen Zusammenhang miteinander stehen. Konvertit\*innen aus religionsfernen Milieus und Muslim\*inne aus religionsfernen Milieus befinden sich in der frühen Phase der Radikalisierung in einer scheinbar ähnlichen Ausgangssituation. Religion – in diesem Fall „der Islam“ – wird von Konvertit\*innen gänzlich neu entdeckt als eine neue Ressource, mit deren Hilfe sich Akteur\*innen neu erfinden können. Ähnlich verhält es sich bei Muslim\*innen aus religionsfernen Milieus. In formaler Hinsicht sind sie bereits Muslim\*inne und finden nun einen nach ihrer Auffassung authentischen, ursprünglichen und unverfälschten Zugang zu ihrer Religion.

### **c. Muslim\*inne aus fundamentalistischen oder radikalisierten Milieus**

Der dritte Gruppentypus unterscheidet sich erheblich von den bereits aufgeführten Typen. Bei den Muslim\*innen aus fundamental oder fundamentalistisch orientierten Milieus handelt es sich um Akteur\*innen, die teilweise oder ganz in bereits radikalisierten oder fundamentalistischen Milieus sozialisiert wurden. Hierzu zählen insbesondere die Gruppen, die durch die weltweite Mobilisierung von Kämpfern für den Afghanistan-

<sup>5</sup> Als Hadithen werden die Überlieferungen der Aussprüche und Handlungen des Propheten Mohammed und Überlieferungen der Aussprüche und Handlungen Dritter, die dieser stillschweigend gebilligt haben soll, bezeichnet.

krieg in den 1980er Jahren entstanden sind (Neumann 2017: 152). Sukzessive entstand ein Tross von umherziehenden Dschihadisten, die nach ihrer Feuertaufe in Afghanistan, Bosnien, Syrien und anderen Ländern in Erscheinung traten. Angehörige dieses militanten Milieus treten häufig als ideologisch gefestigte und gut geschulte Kaderpersönlichkeiten in Erscheinung. Zu benennen wären in diesem Kontext auch die in der Wiener Studie aufgeführten tschetschenischen Salafist\*innen. Sie entstammen teilweise Milieus, in dem die affirmative Auseinandersetzung mit dem Dschihad den Normfall darstellt. Darüber hinaus sind sie schon seit jungen Jahren mit islamistischen Feindbildern vertraut gemacht worden, die eine bipolare Weltansicht begründen, in der „aufrechte“ Muslim\*inne feindlich gesonnenen westlichen Gesellschaften gegenüberstehen (Aslan 2017: 19).

## 6. Was bedeutet dies für die Radikalisierungsprävention?

Aus dem Vergleich der Studien und der hieraus abgeleiteten Typologie ergeben sich eine Reihe von Erkenntnissen, die für die Trias der Radikalisierungsprävention (universelle, selektive und indizierte Prävention) eine Relevanz aufweisen. Auch wenn die angeführten Studien und die Typologie auf keine breit angelegte Empirie verweisen können, kann hier mit der gebotenen Vorsicht die These aufgestellt werden, dass der Faktor Religion – im konkreten Fall die jeweilige Konstruktion von islamischer Weltansicht – in Radikalisierungsprozessen in verschiedener Weise und in einem unterschiedlichen Maße zur Wirkung gelangt. Was bedeutet diese Annahme für die präventive Praxis?

- a. Jede präventive Maßnahme sollte genau prüfen, inwieweit das Thema Religion überhaupt eine Relevanz für die praktische Arbeit hat. Nicht jedes Präventionsprojekt, das sich mit Jugendextremismus in der Schule befasst, muss sich umfänglich mit dem Islam befassen. Grundsätzlich läuft man hier Gefahr, die Gegenstände der Präventionsarbeit unnötig zu islamisieren. Darüber hinaus kann es sich als sinnvoll erweisen, auf eine möglichst genaue Terminologie zu achten. Zu fragen wäre unter anderem: Was wird unter „Islam“ verstanden und ab wann beginnt eine Instrumentalisierung oder Ideologisierung desselben?
- b. Die Rolle und Möglichkeiten der Moscheegemeinden können vor dem Hintergrund der These neu bewertet werden. Typ 1 (Konvertit\*innen aus religionsfernen oder wenig religiösen

Milieus) und Typ 2 (Muslim\*inne aus religionsfernen Milieus) verkehren in der Regel nicht in Moscheegemeinden und können folglich durch die klassischen Bildungsangebote nicht erreicht werden. Die Frage lautet nun, ob es sinnvoll ist, in Moscheegemeinden zielgruppenspezifische Angebote zu generieren, die insbesondere junge Menschen ansprechen, welche im Begriff sind, den Islam neu zu entdecken. Bislang gibt es meines Wissens nur eine kleine Zahl von (nicht islamistischen) Moscheegemeinden, die sich an junge Konvertit\*innen oder „wiedergeborene“ Muslim\*innen mit speziellen Projekten oder Angeboten richten. Darüber hinaus wäre zu klären, wie muslimische Gemeinden sich gegenüber Typ 3 (Muslim\*inne aus fundamentalistischen oder radikalisierten Milieus) verhalten. Da es sich hier häufig um ideologisch gefestigte Kader handelt, die Moscheegemeinden und deren Umfeld als Rekrutierungsfeld betrachten, können sich wirksame Schutzmaßnahmen als notwendig erweisen.

- c. Zu fragen wäre schließlich, ob die These Auswirkungen auf die konkrete Fallarbeit im Bereich der indizierten Prävention haben kann. Hier kann zunächst konstatiert werden, dass multifaktoriell beeinflusste Radikalisierungsprozesse vielgestaltig verlaufen. Der Faktor Religion kann in der Verschränkung mit anderen Faktoren eine mehr oder weniger große Rolle spielen. Dies hat zur Konsequenz, dass jeder Fall einer präzisen Analyse unterzogen werden sollte. Bei Beratungsfällen, die im Kontext von Typ 1 (Konvertit\*innen aus religionsfernen oder wenig religiösen Milieus) und Typ 2 (Muslim\*inne aus religionsfernen Milieus) angelegt sind, sollte berücksichtigt werden, dass junge Menschen, die Phänomene einer Radikalisierung aufweisen, sich durchaus noch in einer Suchbewegung befinden können, in der die religiöse Performance experimentell angelegt sein kann. Junge Menschen probieren sich in neuen Rollen aus, die mitunter auch die Grenzen des Erträglichen ausloten. Protest, Provokation und Übertreibung gehören nicht selten zum Repertoire. Häufig handelt es sich hierbei um Phänomene, die keinen langen Bestand haben. Daher ist ein tiefer Einstieg in die Rollenperformance, in der scheinbar viel Islam vorkommt, nicht ratsam. Anders verhält es sich bei Typ 3 (Muslim\*inne aus fundamentalistischen oder radikalisierten Milieus). Junge Menschen, die möglicherweise einen bereits langen Sozialisationsweg in einem radikalisierten Milieu durchlaufen haben, können bereits über

eine gefestigte islamistische Weltsicht verfügen. Ein offener Beratungsprozess kommt in solchen Fällen erst gar nicht zu Stande, da der Klient oder die Klientin und sein oder ihr Umfeld keinerlei Gesprächsbereitschaft signalisieren. An diesem Punkt stößt jedwede Prävention an ihre Grenzen. Kommt ein Beratungsprozess in Zwangskontexten (z. B. durch eine gerichtliche Anordnung) zu Stande, sollte bedacht werden, dass auf Seiten der Klient\*innen und seines/ihres Umfeldes ein taktisches Verhältnis den Beratungsprozess prägen kann. Der/die Klient\*in kommt und erfüllt in einem minimalen Ausmaß die gesetzten Bedingungen. Ziel ist alleine das Abarbeiten der verordneten Maßnahme. Für Berater\*innen stellt eine solche Fallkonstellation eine große Herausforderung dar.

## 7. Fazit

Eingangs wurde zunächst dargelegt, dass auch in der Radikalisierungsforschung und -prävention der Terminus Religion erhebliche Unschärfen aufweist. Unklar ist insbesondere die Trennlinie von *Islam als Religion* und *Islamismus als politischer Ideologie*. Ferner kann festgestellt werden, dass auch der Begriff der Radikalisierung, das damit verbundene Prozessverständnis und die darin wirksamen Faktoren nach wie vor zur Klärung anstehen. Im Hinblick auf den Faktor Religion kann auf der Grundlage der vorgestellten Studien und weiterer Beobachtungen konstatiert werden, dass dieser in Radikalisierungsprozessen in verschiedener Weise zur Wirkung gelangt. Akteur\*inne von Typ 1 (Konvertit\*innen aus religionsfernen oder wenig religiösen Milieus) und Typ 2 (Muslim\*inne aus religionsfernen Milieus) haben in der Regel keine Sozialisation durchlaufen, die unter anderem durch eine islamische Unterweisung der Moscheegemeinden geprägt war. Die Konstruktion einer islamischen Weltsicht ist abgekoppelt von traditionellen Sichtweisen und erfolgt als eine Collage, die überwiegend aus islamistischen Narrativen bestehen. Akteur\*inne von Typ 3 (Muslim\*inne aus fundamentalistisch oder radikalisierten Milieus) haben bereits in ihrer Sozialisation einen radikalen Islam kennengelernt, der in ihrem Milieu auf eine hohe Akzeptanz stößt. Teilweise sind in diesen Milieus islamistische Haltungen als transgeneratives Phänomen zu beobachten.

Träger und Akteur\*inne, die in der Trias der Radikalisierungsprävention tätig sind, sollten ihr begriffliches Repertoire – insbesondere das Verständnis von Religion und Religiosität – einer kritischen Reflexion unterziehen. Insbesondere die Wirkweise des Faktors Religion – hier aus einer islamischen Weltsicht – bedarf differenzierter Zugänge, die die

verschiedenen Wirkhintergründe in der vorgestellten Typologie berücksichtigen.



## Literatur

**Aslan, Ednan (2017):** Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus. Online verfügbar unter: [https://iits.univie.ac.at/fileadmin/user\\_upload/p\\_iits/Pictures\\_colleagues/radikalisierung\\_2017\\_07\\_19\\_onlineversion\\_einzelseiten.pdf](https://iits.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_iits/Pictures_colleagues/radikalisierung_2017_07_19_onlineversion_einzelseiten.pdf), zuletzt geprüft am 14.05.2019.

**Biermann, Kai; Mersch, Sarah; Polke-Majewski, Karsten; Stürzenhofecker, Michael; Völlinger, Veronika (2016):** Wie ein Mensch zum Terroristen wird. Online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-12/anis-amri-herkunft-hintergrund-mutmasslicher-attentaeter-berlin-anschlag/komplettansicht>, zuletzt geprüft am 10.05.2019.

**Borum, Randy (2011):** Radicalization into Violent Extremism II. A Review of Conceptual Models and Empirical Research, in: *Journal of Strategic Security* 4: 4, 37–62.

**Baaken, Till; Becker, Reiner; Bjorgo, Tore; Kiefer, Michael; Korn, Judy; Mücke, Thomas; Ruf, Maximilian; Walkenhorst, Dennis (2018):** Herausforderung Deradikalisierung: Einsichten aus Wissenschaft und Praxis. PRIF Report 9/2018.

**Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus (2016):** Analyse der Radikalisierungshintergründe und -verläufe der Personen, die aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien oder Irak ausgereist sind, Fortschreibung 2016. Online verfügbar unter: <https://www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/Publikationsreihen/Forschungsergebnisse/2016AnalyseRadikalisierungsgruendeSyrienIrakAusreisende.html>, zuletzt geprüft am 30.05.2019.

**Ceylan, Rauf & Kiefer, Michael (2018):** Radikalisierungsprävention in der Praxis. Wiesbaden.

**Kiefer, Michael (2018a):** Wie mit gefährdeten Jugendlichen umgehen? Online verfügbar unter: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/268742/wie-mit-gefaehrdenen-jugendlichen-umgehen>, zuletzt geprüft am 10.05.2019.

**Kiefer, Michael; Hüttermann, Jorg; Dziri, Bacem; Ceylan, Rauf; Roth, Viktoria; Srowig, Fabian; Zick, Andreas (Hg.) (2017):** „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden.

**Lanwert, Hayke (2014):** Islamlehrerin Lamy Kaddor und die „Lohberger Brigade“. Online verfügbar unter: <https://www.waz.de/staedte/duisburg/islam-lehrerin-lamy-kaddor-und-die-lohberger-brigade-id9930263.html>, zuletzt geprüft am 27.05.2019.

**McCauley, Clark & Moskalenko, Sophia (2017):** Understanding Political Radicalization. The Two-Pyramids Model, in: *American Psychologist* 72: 3, S. 205–216.

**Moghaddam, Fathali M. (2005):** The Staircase to Terrorism. A Psychological Exploration, in: *American Psychologist* 60, S. 161–169.

**Neumann, Peter (2017):** Der Terror ist unter uns. Dschihadismus und Radikalisierung in Europa. Bonn: Lizenzausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung.

**Reuter, Christoph (2017):** Maryam A. Mein Leben im Kalifat. Eine deutsche IS-Aussteigerin erzählt. München.

**Roderburg, Sylvia (2001):** Systemische Familientherapie bei Jugenddelinquent, in: Rothaus Wilhelm (Hg.): *Systemische Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.

**Roy, Olivier (2010):** Heilige Einfalt. Über die Gefahren entwurzelter Religionen. München: Siedler.

**Schlieter, Jens (2018):** Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Ditzingen: Reclam.

**Werner, Jörg & Bergmann Sebastian (2013):** Gotteskrieger schockiert Dinslaken. Online verfügbar unter: [https://rp-online.de/nrw/staedte/wesel/gotteskrieger-schockiert-dinslaken\\_aid-14530837](https://rp-online.de/nrw/staedte/wesel/gotteskrieger-schockiert-dinslaken_aid-14530837), zuletzt geprüft am 27.05.2019.

**Wildermann, Marie (2019):** Politischer Islam. Was gehört zu Deutschland? Online verfügbar unter: [www.deutschlandfunk.de/politischer-islam-was-gehoert-zu-deutschland.886.de.html?dram:article\\_id=441595](http://www.deutschlandfunk.de/politischer-islam-was-gehoert-zu-deutschland.886.de.html?dram:article_id=441595), zuletzt geprüft am 04.05.2019.

## Fallanalysen

*Kathrin Wagner*

# Telegram und WhatsApp als Vehikel der Radikalisierung – Eine Darstellung der Daten aus den Telegram- und WhatsApp-Protokollen

## 1. Onlinekommunikation in extremistischen Gruppierungen<sup>1</sup>

Die Analysen von Telegram- und WhatsApp-Protokollen einer neo-salafistischen Jugendgruppe bilden den Kernpunkt dieses Sammelbandes. Die in diesem Kapitel vorgenommene statistische Auswertung und deren Einbettung in den aktuellen Forschungskontext zur Nutzung von Messenger-Diensten in Radikalisierungsprozessen und Anschlagplanungen sollen dabei helfen, die Protokolle besser einordnen und verstehen zu können.

Onlinekommunikation bietet laut Farhad Khosrokhavar die Möglichkeit, sich im „quasi-öffentlichen und halbprivaten Raum“ auszutauschen (Khosrokhavar 2016: 98). Diese Form der Kommunikation gewinne an Bedeutung, da sie den Internetnutzern das Gefühl geben könne, zu einer Art verschworenen Gemeinschaft zu gehören (ebd.). Innerhalb des digitalen Netzes wird die dschihadistische Botschaft mit Hilfe von vielfältigen Medien in Form von Bildern und Videos verbreitet, wodurch durchgängig auch eine gemeinsame Identität gestiftet werde (ebd.: 99). Wie Alexander Meleagrou-Hitchens und Nick Kaderbhai ausführen, kann das Internet dabei die Möglichkeit bieten, die genannten Informationen nicht nur schnell und kostengünstig zu verbreiten (Meleagrou-Hitchens und Kaderbhai 2017: 40–49), es erlaube auch eine Durchbrechung der zuvor herrschenden „medialen Isolation“, indem auch Kontakt zu anderen aufgenommen werden könne (Freter & Zimpelmann 2015). Eine reine Informationsvermittlung finde daher nicht mehr statt, inzwischen könne gegenseitiger Kontakt aufgenommen werden. So geschlossene Netzwerke können zu einer hierarchiefreien Zusammenarbeit führen, wodurch sich laut Dominik Kudlacek et al.

<sup>1</sup> Ich danke hierbei recht herzlich meinem Kollegen Sören Sponick, der durch seine vorausgehenden Recherchen viel zu diesem Kapitel beigetragen hat.

(2017) auch Radikalisierungsprozesse beschleunigen ließen. Dabei spielten vor allem die sozialen Medien eine herausragende Rolle, da sie weder unter der sozialen Kontrolle des jeweiligen sozialen Umfeldes stünden, wie z. B. der Familie, Schule oder dem Beruf, noch eine soziale Korrektur durch externe Kontrollinstanzen vorhanden seien (ebd.: 23).

Was genau aber die Gründe für eine Onlineradikalisierung seien, oder ob diese tatsächlich stattfinde, sei in der Forschung immer noch umstritten (Meleagrou-Hitchens & Kaderbhai 2017: 7–8). Der Einfluss von Propaganda und sozialer Interaktion im Internet auf den Radikalisierungsprozess ist daher nach wie vor ein umstrittenes Thema. Einigkeit in der Forschung gäbe es zumindest darüber, dass das Internet alleine keine Ursache für Radikalisierung sein könne, sondern eher als Vermittler und Katalysator diene (ebd.). Die Analyse vor allem von Primärdaten wie den hier genutzten Chatprotokollen kann daher dabei helfen, Klarheit und neue Erkenntnisse in dem Themenfeld der Onlineradikalisierung zu erlangen. Die Nutzung des Internets durch extremistische Gruppierungen hat sich in den letzten Jahren ständig weiterentwickelt und an eine sich ständig verändernde Medienwelt angepasst (ebd.). Es ist daher wichtig, die aktuellsten Nutzungsweisen innerhalb der Kommunikation zu betrachten.

Besonders in den Onlinemedien bestehe die Gefahr, dass sich digitale Gegenwelten, durch sogenannte Echokammern,<sup>2</sup> bilden. Diese könnten durch extremistische Interessengruppen genutzt werden, um ihre Botschaften zu verstärken und alternative Meinungen unsichtbar werden zu lassen. Hier zeigt sich die hohe Komplexität des Phänomens der Onlineradikalisierung und den Möglichkeiten, die sich durch die sozialen Medien böten (ebd.). In Bezug auf Telegram werden diese Echokammern vor allem durch das Verlinken von weiterführenden Informationen oder anderen Telegram-Kanälen erzeugt, wie später noch gezeigt werden soll (jugenschutz.net 2016: 2). Hande Abay Gaspar et al. (2019) führen aus, dass soziale Netzwerk-Plattformen wie *Facebook* hingegen eher die Funktion des Erstkontaktes mit dem Themenfeld einnehmen, durch welchen auf die spezifischeren Seiten und Chats weiterverwiesen würde, welche dann eine Aufrechterhaltung oder Intensivierung des Kontaktes ermöglichen (ebd.: 36). Die sozialen Medien steuern durch ihre Struktur die Art der Kommunikation mit und verändern so die Art der Interaktion, die auf ihnen möglich ist. Auf diesen Plattformen, wie zum Beispiel auf *Facebook*, entstehen so letztlich digitale Gegenwelten, in denen sich die Themen immer wiederholen und spezifische Meinungen ständig reproduziert werden, ohne dass es Kritik oder Reflexionsmechanismen von außen gibt.

2 Näheres zu Echokammern im Beitrag von Samet Er in diesem Band.

Welche Maßnahmen am besten der Prävention dienen, ist ebenfalls umstritten. Meleagrou-Hitchens und Kaderbhai zufolge seien sowohl Zensur im Internet, als auch weiche Ansätze wie Gegennarrative und die Aufklärung von Internetnutzern gefordert. Welche messbaren Effekte die jeweiligen Ansätze hätten, sei bisher aber noch nicht vollständig erforscht und bleibe daher unklar (Meleagrou-Hitchens & Kaderbhai 2017: 7–8).

Im Folgenden sollen nun die beiden Messenger, aus denen die vorliegenden Chat-Protokolle entnommen sind, genauer dargestellt werden, um so auch deren Funktionsweisen sowie Vor- und Nachteile, z. B. in Bezug auf Rekrutierung von Mitgliedern darstellen zu können. In einem zweiten Schritt sollen dann die beiden Datensätze statistisch ausgewertet und miteinander verglichen werden. Hierbei soll sich herausstellen, inwiefern sich die Themen und Nutzungsweisen von den verschiedenen Messengern durch die Jugendlichen unterscheiden und an welchen Stellen es Überschneidungen gibt. Zuletzt soll noch ein Überblick über die Strategien der Präventionslandschaft gegeben werden, wie mit Online-Radikalisierung derzeit umgegangen wird.

## 1.1. Die Messenger-Dienste Telegram und WhatsApp

### *Telegram*

Telegram ist ein kostenloser, cloudbasierter *Instant-Messaging*-Dienst. Nutzer\*innen können Textnachrichten, Bilder, Dokumente, Sprachnachrichten oder Videos nahezu in Echtzeit untereinander austauschen. Die Nutzung kann über mehrere Geräte (Smartphone, PC, Tablet) zugleich und synchron erfolgen. Im Jahr 2018 nutzten pro Monat circa 200 Millionen Menschen den Dienst (Telegram 2018). Für die Nutzung auf mobilen Geräten muss zuvor eine App installiert werden, während die PC-Nutzung mit dem Browsertool *Telegram Web* ohne vorherige Installation möglich ist (Telegram 2019b). Das Unternehmen inszeniert sich gerne als „sicherer Messenger“ da alle Gespräche durch die sogenannte „*End-to-End-Verschlüsselung*“ geschützt seien. Durch dieses technische Verfahren seien alle Inhalte, die zwischen Nutzer\*innen geteilt werden, für Dritte nicht lesbar, so Telegram. Da das Unternehmen zudem keinen Identitätsnachweis seiner Nutzer\*innen verlangt, ist theoretisch eine nahezu anonyme Nutzung möglich.<sup>3</sup> Nutzer\*innen können andere Personen oder Gruppen durch das Eingeben des entsprechenden Namens in die Suchmaske finden. Gruppen können dabei maximal

<sup>3</sup> Jedoch werden sämtliche Kommunikationsinhalte, mit Ausnahme der geheimen Chats, dauerhaft für den Betreiber lesbar auf dessen Servern gespeichert – solange alle an der Konversation beteiligten Nutzer die jeweiligen Nachrichten oder ihre Benutzerkonten nicht löschen (Telegram 2019a).

200.000 Personen umfassen. Sogenannte *Channels* bzw. Kanäle fassen hingegen eine unbegrenzte Anzahl an Personen. In diesen können standardmäßig nur die Kanaladministratoren (Admins) Beiträge einstellen. Zudem ist es möglich, sogenannte „geheime Gruppen“ anzulegen. Der Beitritt zu diesen ist nur über einen gesonderten Einladungslink möglich. Über die Suchmaske von Telegram seien diese Gruppen zudem nicht auffindbar (Clifford & Powell 2019: 7).

Bei dem hier betrachteten Telegram-Protokoll handelt es sich um einen öffentlichen Kanal, dem durch Anklicken des *Subscribe Buttons* oder durch einen Einladungslink beigetreten werden konnte. Bei öffentlichen Kanälen können die ersten 200 Personen von den Administrator\*innen eingeladen werden, danach ist der Eintritt ohne vorherige Einladung möglich. Administrator\*innen können zudem Mitglieder aus dem Kanal entfernen oder Nachrichten löschen. Der Vorteil dieser Kanäle liege darin, dass die Administrator\*innen den Informationsfluss steuern können, da nur diejenigen über ein Schreibrecht verfügen, welche den Administrationsstatus innehaben. Hierdurch unterscheiden sich die Kanäle von Gruppen oder Supergruppen, in denen mehrere Mitglieder Beiträge veröffentlichen können. Die Kanäle seien daher vornehmlich dazu genutzt worden, eigene Multimedia-Beiträge zu veröffentlichen, Inhalte von anderen Kanälen und Gruppen zu teilen oder Verknüpfungen, externe URLs und Dateien freizugeben (ebd.: 17).<sup>4</sup>

### ***WhatsApp***

WhatsApp Inc. besteht seit 2009 und wurde im Jahr 2014 ein Teil der *Facebook Inc.* (WhatsApp 2019). 2019 nutzten 1,5 Milliarden Menschen den Messenger-Dienst (Wittmann 2019). Zu Beginn sollte dieser eine Alternative zu der klassischen SMS darstellen. Als kostenloser Dienst für Privatkunden ermöglicht der Messenger inzwischen sowohl einen Nachrichtenaustausch von Text, Bildern, Videos oder Sprachnachrichten, wie auch direkte Telefonie. Darüber hinaus können Standortinformationen, Dokumente oder Kontaktdaten versendet werden. Diese Funktionen sind bei beiden Messengern ähnlich. Ebenso können Gruppen gegründet werden, hierbei können Nachrichten mit bis zu 256 Gruppenmitgliedern geteilt werden. Der Admin der Gruppe kann einstellen, ob alle Teilnehmer\*innen Nachrichten senden dürfen oder nur die Administrator\*innen der Gruppe. Ähnlich wie der Konkurrent Telegram bietet auch WhatsApp die Möglichkeit, durch eine *WhatsApp Web* genannte

<sup>4</sup> Das oben Gesagte gilt ebenso für rechtsextremistische Akteure. So nutzten etwa die Mitglieder der mutmaßlichen Terrorgruppe „Revolution Chemnitz“ ebenfalls den Telegram-Messenger zur Vorbereitung eines – letztendlich vereitelten – Anschlages sowie zur gruppeninternen Verteilung von Propaganda (Zeit Online 2019).

Applikation über PC oder Tablet zu kommunizieren (WhatsApp 2019). Wie Ronald Eikenberg ausführt, erlaubt der Dienst seit 2012 auch verschlüsselte Kommunikation, wodurch sich die Sicherheitsstandards des Messengers deutlich verbessert hätten (Eikenberg 2012). Seit 2016 gelte diese Verschlüsselung für alle Nachrichten- und Anruf-Funktionen, hierzu veröffentlichte die Firma ein *White Paper* (WhatsApp 2019). Durch die Verschlüsselung habe der Konzern keinen Zugriff mehr auf die geschriebenen Inhalte – so zumindest die Selbstaussage. Sollten Sicherheitsbehörden Anfragen aufgrund eines begründeten Verdachts an das Unternehmen stellen, so sei ein Gerichtsbeschluss notwendig, um Daten wie Name und Onlinestatus der Personen zu übermitteln. Die Inhalte der Kommunikation selbst seien durch WhatsApp nicht an Sicherheitsbehörden weitergegeben worden (ebd.). Die App steht allerdings immer wieder in der Kritik, Nutzerdaten weiterzugeben und ist inzwischen sogar dazu übergegangen, Werbedienste für Unternehmen anzubieten (Fox 2018). Ebenso könnten von den Nutzern gesendete Medieninhalte kommerziell genutzt werden (Spiegel Online 2014). 2017 klagte daher auch der Verbraucherzentralen vor dem Landgericht Berlin gegen WhatsApp, da das Unternehmen ungefragt Nutzerdaten von Dritten an *Facebook* übermittle (Zeit Online 2017). Ein Jahr später fand ein Forscherteam heraus, dass es unter anderem bei dem Messenger möglich sei, Mitgliedschaften innerhalb von privaten Gruppen zu beeinflussen. So bestehe die Möglichkeit, sich selbst einer Gruppe hinzuzufügen, in die man durch die Administrator\*innen nicht eingeladen wurde. Dies stelle eine große Sicherheitslücke dar, da so private Informationen von Gruppenchats jedem zugänglich werden könnten (Rösler et al. 2018).

Im nächsten Abschnitt wird dargestellt, auf welche Weise die beiden Messengerdienste von extremistischen Gruppen genutzt werden.

## 1.2. Nutzung von Telegram und WhatsApp

Antworten auf die Frage, wie Radikalisierung im Internet vonstattengeht, finden sich, nimmt man in den Blick, wie extremistische Gruppierungen Netzdienste nutzen. Bereits im Jahr 1998 hatte etwa die Hälfte aller Organisationen, die von den Vereinigten Staaten als *Foreign Terrorist Organisation* eingestuft wurden, eine Internetpräsenz aufgebaut. Gut zwei Jahre später galt dies bereits für alle terroristischen Gruppierungen auf dieser Liste, wie aus einem Report von Gabriel Weimann aus dem Jahr 2004 hervorgeht (Weimann 2004).

Blickt man auf die digitalen Plattformen, auf denen sich die genannten Organisationen und Gruppen bewegen, dann zeigt sich ein bemerkenswertes Verhältnis von Kontinuität und Wandel. Aktuelle

Veröffentlichungen zeigen, dass sich die Zwecke der Nutzung in den letzten Jahren kaum geändert haben. Nach wie vor nutzen terroristische Gruppierungen das Internet zur psychologischen Kriegsführung, für Öffentlichkeitsarbeit und Propaganda, für Fundraising sowie für Rekrutierung und Mobilisierung (Weimann 2004; Kudlacek et al. 2017; Kahl 2018). „Plattformen, die Art und Weise der Präsenz, die Inhalte und die Möglichkeit zur Interaktion“ (Kahl 2018: 15), haben sich in den letzten 15 Jahren jedoch deutlich gewandelt. Zu Beginn des neuen Jahrtausends dominierten zunächst statische Webseiten, auf denen über ideologische Hintergründe, politische Ziele und Biografien berühmter Führungspersonlichkeiten informiert wurde. Diese ließen nur wenig Raum für Gestaltungs- und Mitwirkungsmöglichkeiten (möglicher) Sympathisant\*innen (ebd.).

Dies änderte sich mit dem Aufkommen von Foren, über die Organisationen und Anhänger\*innen miteinander in direkten Austausch treten konnten. Mit dem Aufkommen von *Social Media* und zunehmender Überwachung und Unterwanderung der etablierten Kommunikationskanäle (ebd.) erfolgte der Wechsel auf von Sicherheitsbehörden schwer(er) zu überwachende Plattformen. Diese bieten die Möglichkeit, Kommunikationswege zu verschlüsseln. Hierzu zählen auch die eingangs erwähnten *Instant-Messaging*-Dienste. Dieser Wandel ging mit einer Veränderung der Darstellungsformen einher. Heute dominieren kurze pointierte Beiträge und bewegte Bilder (Gifs, Sticker oder kurze Videos) (ebd.).

Da Telegram als sicherer Messenger gilt, zu dessen Inhalten Behörden keinen Zugang haben, findet der Dienst auch bei Dissidenten- oder Terrorgruppen häufige Verwendung. Hierzu gehört auch der sogenannte Islamische Staat (IS). Im November 2015 gab das Unternehmen bekannt, mehr als 70 Kanäle gesperrt zu haben, die in Beziehung zu der Terrororganisation stünden und kündigte an, in Zukunft schärfer gegen terroristische Inhalte vorzugehen. Dazu wurde im Dezember desselben Jahres ein offizieller Kanal namens „@ISISwatch“ eingerichtet. Nutzer\*innen können dort Accounts und Kanäle melden, die in Verbindung zu der Organisation stehen. Das Unternehmen gab an, dass pro Monat etwa 2.000 Accounts, die dem IS zugeordnet werden können, geblockt werden (Hill 2016). Geblockt würden dabei aber nur öffentliche Kanäle, private Gruppen blieben von einer Beobachtung oder Löschung durch Telegram verschont (Counter Extremism Project 2017: 2). Diese Maßnahmen taten der Beliebtheit des Dienstes bei Sympathisanten, wie den Mitgliedern der Organisation, jedoch keinen Abbruch. Wie die Terrorismusforscher\*innen Bennett Clifford und Helen Powell noch vor kurzem konstatierten:



„Telegram is currently considered the preferred digital communication tool for IS sympathizers. It serves as a stable online platform for pro-IS content, an ecosystem for building extremist networks, an effective and secure internal communications tool, and a forum for recruiting new IS members“  
(Clifford & Powell 2019: 5).<sup>5</sup>

Attraktiv, so die Kritik, werde Telegram vor allem dadurch, dass es nicht nur Verschlüsselungs- und Datenschutzeinstellungen biete, darüber hinaus gäbe es die Zusage des Unternehmens, dass keine Nutzerdaten an Dritte, einschließlich Regierungen, weitergegeben werde. Dies werde unter anderem dadurch gesichert, dass das Unternehmen seine physischen *Cloud Server* auf der ganzen Welt verteilt habe, so dass keine einzelne Regierung oder Behörde alleine zuständig sei (ebd.: 7). Der Messenger könne daher in doppelter Weise von extremistischen Gruppen genutzt werden; einerseits durch öffentliche Kanäle, in denen Propaganda betrieben und Informationen an Interessenten weitervermittelt werde und andererseits durch private Chats, in denen auch geheime Anschlagplanungen durchgeführt werden könnten (Counter Extremism Project 2017: 1). Die Nachrichtennetzwerke des IS wie *Amaq News Agency* und *Nashir News Agency* beispielsweise nutzten Telegramkanäle zur Verbreitung offizieller Propagandainhalte, während gleichzeitig Unterstützer des IS selbstständig eigene inoffizielle Inhalte produzieren und über ihre Kanäle verbreiteten (Clifford & Powell 2019: 9). Die Datenschutzfunktionen hingegen verhindere die Kontaktaufnahme und Anwerbung neuer Mitglieder, da es notwendig sei, auf einen Einladungslink zuzugreifen, um in einen privaten Kanal oder in eine Chatgruppe zu gelangen. Hierdurch werde es unwahrscheinlicher, dass jemand zufällig über diese stolpere (ebd.). Seit August 2018 enthielten die Datenschutzrichtlinien den Passus, dass Telegram bei einem Gerichtsbeschluss auch IP-Adressen und Telefonnummern im Terrorverdacht an Sicherheitsbehörden weitergebe; bisher sei dies jedoch nicht vorgekommen (ebd.: 10). Gerade die Funktionsvielfalt in der Kommunikation mache Telegram attraktiv, es könne hier nicht nur *One-to-One*, sondern auch *One-to-Many* und innerhalb von Gruppen kommuniziert werden. Ebenso könnten verschiedenste Datentypen geteilt werden, während gleichzeitig hohe Sicherheitsstandards durch *End-to-End*-Verschlüsselung garantiert werde (ebd.).

Ein Vergleich zwischen der von Kiefer et al (2017) untersuchten WhatsApp-Gruppe und dem hier betrachteten Telegram-Kanal macht

<sup>5</sup> Interessant ist hier auch der Bericht des Middle East Media Research Institute (MEMRI 2016).

auf einen weiteren Punkt aufmerksam: In der WhatsApp-Gruppe können die Mitglieder erst nach Gruppeneintritt die darin veröffentlichten Beiträge sehen. Alle zuvor verfassten Beiträge sind für Neumitglieder nicht sichtbar. In Telegram können hingegen auch Nicht-Abonnent\*innen bzw. -mitglieder sämtliche veröffentlichten Beiträge lesen. Zudem macht WhatsApp das Löschen eines Beitrages explizit kenntlich mit: „Diese Nachricht wurde gelöscht“. In Telegram verschwindet eine gelöschte Nachricht dagegen hinweislos und der nächste Beitrag rutscht nach oben. Entsprechend sind Löschungen für die Gruppenmitglieder bzw. Abonnent\*innen<sup>6</sup> nicht ersichtlich.

Viele der hier genannten Funktionen finden sich auch bei WhatsApp. Wie oben bereits beschrieben, gibt es auch hier eine *End-to-End*-Verschlüsselung der Inhalte in privaten Chats oder Gruppen, sowie die Möglichkeit, verschiedene Medieninhalte zu teilen. WhatsApp, so scheint es jedoch, ist für die Kommunikation unter extremistischen Gruppierungen nicht das Mittel der Wahl. Zumindest finden sich zur Nutzung von WhatsApp in diesen Bereich wenig bis gar keine Studien.<sup>7</sup> Ein Grund hierfür könnte dabei das Image von WhatsApp sowie die Ungewissheit sein, wie genau mit den Daten umgegangen wird. So zeigt sich auch in der Kommunikation der untersuchten WhatsApp-Gruppe, dass heikle Themen vermieden und teilweise in eine weitere, den Forschern nicht bekannte, Telegram-Gruppe verlegt werden.

## 2. Deskriptive Darstellung des Datenmaterials

Zur Aufbereitung der Daten wurden die beiden Protokolle zunächst mit der Hilfe der Software *MAXQDA* kodiert, um sie mit Hilfe dieser Kodierung später auch qualitativ auswerten zu können. Die Analysekategorien, aus denen sich das Kodierschema zusammensetzte, wurden zunächst theoriegeleitet erstellt und schließlich am Datenmaterial überprüft, ergänzt oder verändert. Sie spiegeln die Themen wider, welche in den jeweiligen Datensätzen eine besondere Relevanz hatten. Diese zeichneten sich dadurch aus, dass sie immer wiederkehrende Inhalte des Kanals oder der Gruppe darstellten.<sup>8</sup> In einem zweiten Schritt wurden die Kategorien dann enger zusammengefasst, um eine statistische Auswertung durchzuführen. Hierfür wurden feinteilige Unterscheidungen zu größeren Kategorien zusammengeführt. So wurden zum Beispiel die Kategorien „Arabische Sprache“ und „Hadithe und Suren“ zusammen mit der

6 Dies gilt ebenso für die Forschenden, die das Protokoll auswerten.

7 Die vorangegangene Studie von Kiefer et al. (2017) stellt hierbei eine der wenigen Ausnahmen dar.

8 Genaueres zu diesem Vorgehen findet sich im Beitrag von Sören Sponick in diesem Band.

Kategorie „Wissen“ zu der neuen übergeordneten Sammelkategorie „Werte und Wissen“ zusammengefasst. Weitere Postings, die in keine der gewählten Analysekategorien hineinpassten, wurden unter „Sonstiges“ eingefügt. Nach der Bildung dieser Kategorien wurde jedes Posting durchgesehen und ein Datensatz in der Analysesoftware *Stata* angelegt. Dieser gibt darüber Auskunft, zu welchem Zeitpunkt ein Posting geschrieben wurde, welcher Admin oder welches Gruppenmitglied es gepostet hat, und welche Kategorien und Themen darin behandelt worden sind. So entstand ein Datensatz, in dem ein zeitlicher Verlauf der behandelten Themen enthalten ist, womit Schwerpunktsetzungen aufgezeigt und auch inhaltliche Muster von Themen erkannt werden können. Das Ziel war es hier vor allem, einen Überblick über den Verlauf und die Themensetzungen in den Protokollen zu erlangen, um eine erste grundlegende quantitative Analyse der Daten durchführen zu können. Eine weitergehende multivariate Analyse ist mit diesem Datentypus hingegen nicht möglich gewesen. Daher folgt nun eine ausführliche deskriptive Darstellung der Daten, welche anschließend inhaltlich ausgewertet wird.

## 2.1. Telegram

Bei dem untersuchten Telegramkanal handelt es sich, wie oben bereits beschrieben, um einen öffentlichen Kanal, dem jeder oder jede beitreten konnte.<sup>9</sup> In den ersten Monaten des Kanals wurde dieser von einem einzelnen Admin geführt. Thematisch sollte dieser vor allem Informationen für Muslime bereitstellen. In der Selbstbeschreibung des Kanals findet sich Folgendes:

„TELEGRAM KANAL FÜR MUSLIMIN! [...]  
 Was erwartet dich im Kanal ?  
 -Authentisches Wissen aus dem Quran und der Sahih Sunna!  
 Und was noch ?  
 - Zitate, Aussagen und Islamische Rechtsurteile von den grossen Ulama unserer gesegneten Umma!  
 Auch werden kleine Vorträge die der Admin per Audio absendet gemacht.  
 Und natürlich viele schöne Bilder rund um Islamisches sahih wissen.  
 Besucht den Kanal [Link]  
 Irjiaa frei :)“  
 (Ausschnitt 1 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

<sup>9</sup> Der Kanal wurde im Zuge der Analysen des WhatsApp-Chats abgespeichert. Inzwischen ist dieser online nicht mehr abrufbar.

Im Laufe der Zeit tritt dem Kanal noch ein weiterer Admin hinzu.<sup>10</sup> Die folgende Darstellung soll dazu dienen, einen ersten Überblick über die dort behandelten Themen zu erhalten und einen Verlauf der Inhalte zu visualisieren. Zum Endzeitpunkt des Kanals hatte dieser ca. 100 Abonnent\*innen, wobei die Inhalte meistens von ca. 200 Personen gesehen wurden.

Insgesamt wurden für den Telegramdatensatz 1139 Postings analysiert. Ein einzelnes Posting kann auch verschiedene Themen behandeln, weshalb es insgesamt 1616 Einordnungen zu den folgenden Kategorien gibt:

---

<sup>10</sup> Eine tiefere Analyse zum Telegramkanal findet sich im Beitrag von Sören Sponick in diesem Band.

Kategorie	Beschreibung der Postings
Monat	Der Monat, in denen ein Posting geschehen ist. Die Kategorie ermöglicht einen Vergleich über die Zeit hinweg.
Admin	Zuordnung der Inhalte zu den Administratoren. Zugeordnet werden konnte diese Kategorie jedoch nur etwas, wenn die entsprechenden Administratoren in einem Post darauf hingewiesen haben, dass dieser von ihnen kommt und wie man sie persönlich kontaktieren könne. Dies ist im gesamten Verlauf nur selten vorgekommen.
<i>Takfir</i>	Postings, die das Thema <i>Takfir</i> , also jemanden zum Ungläubigen erklären, direkt oder indirekt enthalten. Nicht nur die wörtlichen Nennungen des Begriffs, sondern auch die Erwähnung des Konzeptes oder angelehnte Inhalte sind hierbei von Bedeutung. <sup>11</sup>
<i>Tauhid</i>	Themenbezug zum <i>Tauhid</i> <sup>12</sup> , also Postings, die sich mit der Einheit Gottes beschäftigen. Dabei wurden auch solche Postings gewertet, welche sich mit dem Thema <i>Schirk</i> <sup>13</sup> auseinandersetzen.
Handlungsanweisungen	Konkrete Handlungsanweisungen als auch direkte oder abstrakte Empfehlungen für Handlungen. Einerseits z. B. Anweisungen, wie man bestimmte Gebete zu verrichten habe und andererseits Empfehlungen, bestimmten Kanälen auf YouTube oder Telegram zu folgen, aber eben auch indirekte Anweisungen durch Anekdoten, deren Protagonisten man sich zum Vorbild nehmen solle.
Andersgläubige und ungläubige Muslim*inne	Inhalte, in denen entweder Personen anderer Glaubensrichtung oder vom Glauben abgefallene Muslim*innen erwähnt werden. Oftmals besteht hier eine negative Konnotation.
Radikale Narrative	Sammelkategorie, in der alle radikalen Inhalte zusammengefasst sind, die nicht unter <b>Andersgläubige und ungläubige Muslim*innen</b> oder den <i>Takfir</i> fallen. Inhaltlich finden sich hier Punkte wie der Krieg in Syrien, Anstachelungen zum Mord, Verfolgungswahn gegenüber Sicherheitsbehörden, der Dschihad oder Ähnliches. <i>Radikal</i> bedeutet hierbei, dass die Themen von der Norm, also den <i>Mainstreammuslimen</i> stark abweichen (Davolio, Miryam Eser, et al 2015: 6). Hier finden sich Formulierungen wie: „Möge Allah ihn/sie vernichten“ oder „diese Hunde“ in Bezug auf andere Menschen, welche nicht das gleiche Glaubensbild teilen.
Da'wa	Missionierungsversuche oder eine besondere Lobpreisung an Allah.

11 Eine ausführlichere Beschreibung des theologischen Konzeptes Takfir findet sich im Beitrag von Sören Sponick in diesem Band.

12 Der Begriff Tauhid bedeutet das Bekenntnis zur Einheit Gottes; dieses Konzept ist in einer monotheistischen Religion von zentraler Bedeutung. Näheres zum Tauhid findet sich bei Olaf Farschid (2014: 168–169).

13 Schirk stellt quasi das Gegenstück zum Tauhid dar. Schirk ist dabei der koranische Begriff der Vielgötterei (ebd.: 169–170).

Kategorie	Beschreibung der Postings
Belohnungen	Versprochene Belohnungen z. B. in Form von <i>Hasanat</i> <sup>14</sup>
Bestrafung	Strafen sowohl im Diesseits wie auch im Jenseits.
Diesseits	Belohnungen oder Bestrafungen in Bezug auf das Diesseits.
Jenseits	Belohnungen und Bestrafungen im Jenseits. Hier finden sich Bezüge zum Paradies oder zur Hölle.
Verbote	Direkte oder indirekte Verweise auf Handlungen die als <i>haram</i> gelten und so nach islamischem Glauben verboten seien. Dabei kann es sich auch um warnende Anekdoten handeln, welche, die vor unerlaubtem Handeln abschrecken sollen.
Werte und Wissen	Sammelkategorie, in der sich sowohl Wissensvermittlungen über einzelne Suren und Hadithe aber auch über andere Lehren, die Arabische Sprache oder Inhalte über Werte, und wie sich ein „guter“ Muslim zu verhalten habe, finden lassen. Diese Kategorie beinhaltet ausschließlich religiös konnotierte Inhalte.
Sonstiges	In dieser Kategorie finden sich alle Postings, die nicht den oben genannten Themen entsprechen. Z. B. ist in dieser Kategorie enthalten, wenn der Admin davon berichtet, dass er auch über einen Instagram Account verfügt, oder dass eine bestimmte Anzahl an Follower erreicht wurde. Ebenso sind hier alle Postings enthalten, deren Inhalt nicht zu identifizieren oder der völlig unverständlich war.
Sprachnachrichten	Diese Kategorie wurde mit aufgenommen, da sich die Sprachnachrichten inhaltlich teilweise stark von den schriftlichen Postings unterscheiden, so dass hier auch ein Vergleich der beiden Medien im Telegramkanal durchgeführt werden kann. Die Sprachnachrichten zeichneten sich vor allem durch subjektive Erklärungen und weiteren Ausführungen zu theologischen Konzepten aus.

<sup>14</sup> Der Begriff *Hasanat* kommt aus dem Arabischen (*ḥasanāt*) und wird oft in Koran und Sunna verwendet, um eine Belohnungseinheit zu beschreiben, die Allah für altruistische Handlungen vergebte. Näheres hierzu auch bei Monzer Kahf (2004: 13f.).

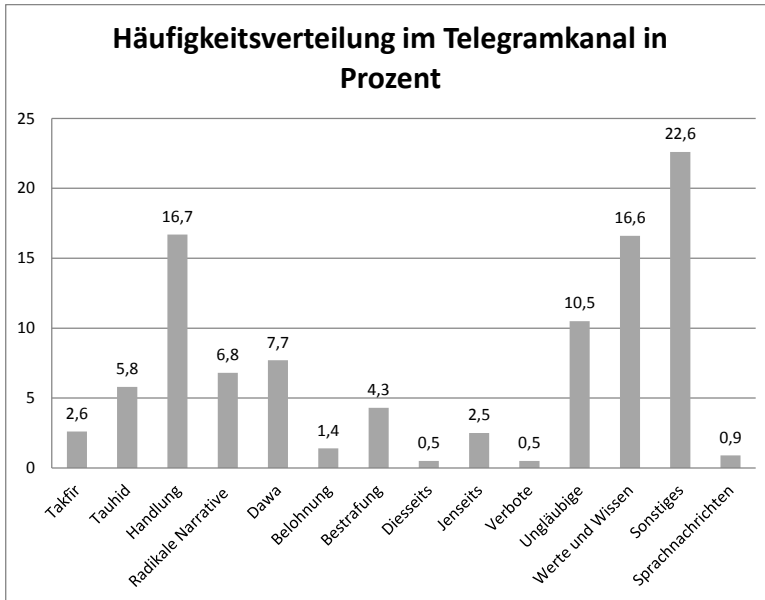


Abbildung 1 - Häufigkeitsverteilung im Telegramkanal in Prozent

Abbildung 1 zeigt die prozentuale Verteilung der Themen im Telegram-Kanal. Besonders häufig sind solche Kategorien, die als Sammelkategorien zu bezeichnen sind und unter die viele verschiedene aber inhaltlich ähnliche Phänomene fallen. Die Kategorie „Sonstiges“ nimmt hier mit 22,6 % den größten Posten ein. „Handlungsanweisungen“ (16,7 %) und „Werte und Wissen“ (16,6 %) nehmen ebenfalls einen hohen Stellenwert ein. Im mittleren Bereich finden sich die Kategorien „Andersgläubige und ungläubige Muslim\*inne“ (hier verkürzt als Ungläubige) mit 10,5 %, „Dawa“ und „Radikale Narrative“ mit 7,7 % und 6,8 % sowie „Tauhid“ mit 5,8 %. Im unteren Bereich finden sich die Themen „Bestrafung“ (4,3 %), „Takfir“ (2,6 %), „Jenseits“ (2,5 %), „Verbote“ (0,5 %) und das „Diesseits“ mit 0,5 %. Auch die „Sprachnachrichten“ werden nur in 0,9 % aller Postings als Medium verwendet.

Dies sagt zunächst einmal über den Telegram-Kanal aus, dass es sich bei diesem vor allem um eine Plattform handelt, die versucht, Wissen zu vermitteln und Handlungsanleitungen an die Follower heranzutragen. Dass aber die radikalen Narrative und vor allem die Kategorie „Takfir“ von besonderer Bedeutung bei der Wandlung des Kanals sind, zeigt auch der Beitrag von Sören Sponick in diesem Band. In Teilen lässt sich dies auch an der quantitativen Verschiebung der Kategorien im Verlauf der Monate bereits erahnen, wenn auch keine tiefere Analyse möglich

ist, so bietet dieses Verfahren die Möglichkeit, einen ersten Überblick über die Daten zu erhalten.

Die Verteilung der Postings im Telegramkanal über den zeitlichen Verlauf hinweg ähnelt einer Normalverteilung. So finden sich mit 145 Postings im ersten Monat<sup>15</sup> noch recht wenige Inhalte (ca. 8,97 %), danach steigt die Anzahl dieser stetig pro Monat an, bis im dritten (31,25 %) und im vierten Monat (27,72 %) besonders viele zu verzeichnen sind. Danach sinken die Postings im nächsten Monat drastisch auf nur 52 (3,21 %) und steigen dann noch einmal im sechsten Monat auf 17,38 %. Im siebten Monat werden dann wieder nur sehr wenige Postings getätigt (1,36 %). Um die Relevanz der Inhalte in Bezug auf die Gesamtmenge der Postings zu setzen, werden im Folgenden die Themenschwerpunkte je Monat analysiert. Dazu wurde nur ein Teil der oben genannten Kategorien ausgewählt, die sich als besonders interessant erwiesen haben und eine gute Vergleichbarkeit mit dem WhatsApp-Chat ermöglichen.

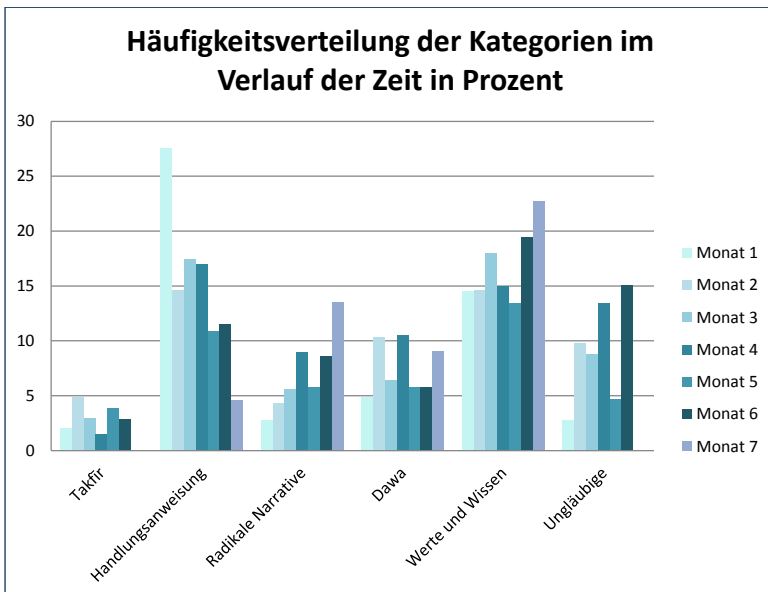


Abbildung 2 - Häufigkeitsverteilung der Kategorien im Verlauf der Zeit in Prozent

<sup>15</sup> Die genauen Zeitpunkte wurden aufgrund der Anonymisierung herausgenommen.



Die Kategorie „Takfir“ nimmt dabei durchweg einen geringen Anteil der Kommunikation ein, bleibt aber trotz leichten Schwankungen ein verhältnismäßig gleichbleibendes Element, ohne große Ausreißer. Die „Handlungsanweisungen“ nehmen hingegen im Verlauf des Telegram-Kanals stetig ab, während gleichzeitig „Radikale Narrative“ und das Verbreiten von religiösen „Werten und Wissen“ an Bedeutung gewinnen. Es geht also weg von konkreten Anweisungen hin zu radikalen Werten und abstraktem Wissen über den Islam.<sup>16</sup> Die „Dawa“, also die Missionierungsarbeit, bleibt dabei im Verlauf der Monate relativ gleich und hat nur zwischendurch im zweiten und vierten Monat einen größeren Stellenwert. Abwertende Haltungen gegenüber Andersgläubigen oder „ungläubigen“ Muslimen steigen in ihrer thematischen Relevanz Stück für Stück an und haben nur im fünften Monat einen starken Rückgang zu verzeichnen. Im siebten Monat finden sich zu diesem Themenfeld keine Postings.

Im Folgenden sollen nun die deskriptiven Merkmale des WhatsApp-Protokolls auf die gleiche Weise betrachtet werden, um im Anschluss einen Vergleich der beiden Protokolle zu ermöglichen.

## 2.2 WhatsApp

Bei dem WhatsApp-Protokoll handelt es sich um den Gruppenchat von elf Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen über den Zeitraum von vier Monaten. Er beginnt zum dritten Monat des Telegram-Kanals. Geleitet wird diese Gruppe von einem sogenannten *Amir*,<sup>17</sup> also einem Befehlshaber, welcher versucht, die Inhalte und Art der Kommunikation zu steuern. Hintergrund der Gruppengründung ist die Planung eines Anschlags und die Koordinierung der Vorbereitung desgleichen mit Hilfe der Gruppenkommunikation. Dabei schweifen die Themen der Jugendlichen allerdings immer wieder ab. Sie beschäftigen sich mit klassischen jugendspezifischen Themen, Versatzstücken theologischer Lehren oder mit mystischen Begebenheiten.<sup>18</sup>

Für die Analyse der WhatsApp-Daten wurden die einzelnen Postings in die untenstehenden Kategorien eingeteilt. Hierbei wurden

<sup>16</sup> Genauer wird dies im Beitrag von Sören Sponick in diesem Band behandelt.

<sup>17</sup> Zur Funktion des Amirs in der WhatsApp-Gruppe schreiben Dziri und Kiefer (2017: 28f.): „Der Begriff *amir* stammt aus dem Arabischen und bedeutet „Befehlshaber“, „Fürst“ oder „Gouverneur“. In den Rang eines *Amir* konnte man im langen Verlauf der islamischen Geschichte nur gelangen, wenn man das Vertrauen der jeweiligen Regenten genoss und über erwiesene Führungsqualitäten verfügte. Daher die feine Unterscheidung von einem „Befehlenden“ (*āmīr*) und einem, dem die Befehlsgewalt anvertraut wird (*amīr*)“.

<sup>18</sup> Siehe hierzu auch den Beitrag von Bacem Dziri und Michael Kiefer (2017: 25) sowie den von Andreas Zick, Fabian Srowig und Viktoria Roth (2017: 66–67).

5.757 Postings zugeordnet. Insgesamt gibt es jedoch – wie beim Telegramkanal auch – mehr Kategorieneinordnungen, da innerhalb eines Postings verschiedene Themen vorkommen können und somit z. B. ein einzelnes Posting, sowohl in der Kategorie „Radikale Narrative“ wie auch in „Andersgläubige und ungläubige Muslim\*inne“ eingeordnet werden kann. Dadurch erhöht sich die Zahl der Kategorieneinordnungen auf 5.913. Lediglich die Kategorie „Sonstiges“ ist hiervon ausgenommen, da in diese alle Postings fallen, die in keiner der anderen Kategorien zuzuordnen sind. Im Folgenden soll nun ebenfalls eine genauere Vorstellung der einzelnen Kategorien geschehen:

Kategorie	Beschreibung der Postings
Monat	Der Monat, in denen ein Posting geschehen ist. Diese Kategorie ermöglicht einen Vergleich über die Zeit hinweg.
Gruppenmitglied	Zuordnung zu den Gruppenmitgliedern. Durch diese Einordnung ist es möglich, die einzelnen Postings den unterschiedlichen Personen zuzuordnen und verschiedene Schwerpunktsetzungen der Mitglieder festzustellen. Im Gegensatz zum Telegram-Kanal ist dies bei jedem Posting möglich gewesen.
Moderation	Moderierende Inhalte in der WhatsApp-Gruppe. Hier werden Sanktionen ausgesprochen und Anweisungen erteilt, daher bestehen hier auch Überschneidungen zur Kategorie „Handlungsanweisungen“.
Absprachen und Treffen	Planung und Organisation von Treffen. Hier wird z. B. nach dem genauen Weg gefragt, welche Orte beim nächsten Treffen besucht werden sollen oder einfach mitgeteilt, dass man sich bereits auf dem Weg befindet.
Anschlagsplanung	Bezüge zur Anschlagsplanung. Dabei ist zu bemerken, dass diese ausschließlich indirekt und durch unspezifische Andeutungen erwähnt wird.
Mystik	Traumdeutungen und Dschinn <sup>19</sup> sind immer wieder Thema in der Gruppe. Diskussionen und Hilfesuche zu diesem Themenfeld finden sich dort.
Werte und Wissen	Größtenteils inhaltsgleich mit der gleichnamigen Kategorie in Telegram. Im Gegensatz zum Telegram-Kanal finden sich hier auch Diskussionen zu bestimmten Glaubensinhalten.
Sonstiges	Größtenteils inhaltsgleich mit der gleichnamigen Kategorie in Telegram. Bei WhatsApp sind dies vor allem Medieninhalte, die in dem zur Verfügung stehenden Dokument nicht einsehbar waren.
Takfir, Radikale Narrative, Handlungsanweisungen, Andersgläubige und ungläubige Muslim*inne	Inhaltsgleich mit den gleichnamigen Kategorien des Telegram-Kanals.

<sup>19</sup> Übersinnliches Wesen, welches im Koran erwähnt wird. Sure 55 des Korans widmet sich z. B. den Dschinn.

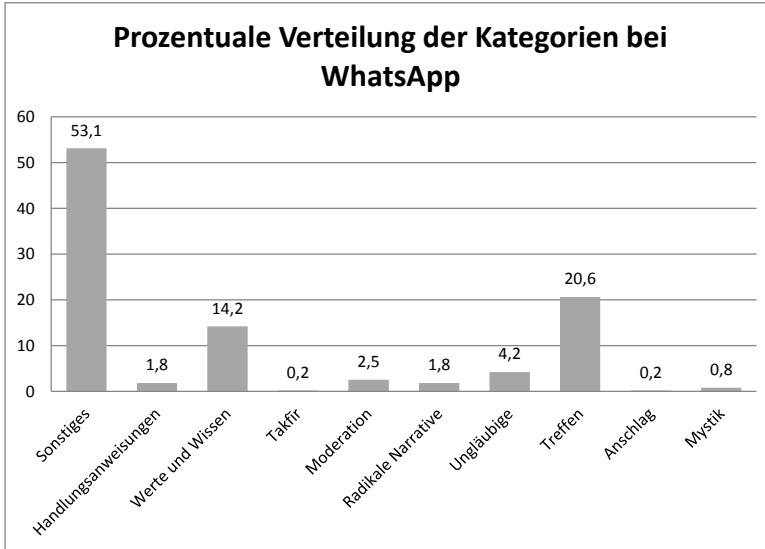


Abbildung 3 - Prozentuale Verteilung der Kategorien bei WhatsApp

Ähnlich wie im Telegramkanal ist die Kategorie „Sonstiges“ diejenige, welche mit 53,1 % den größten Anteil der Gesprächsinhalte ausmacht. Dies ist bei WhatsApp aber vor allem dem geschuldet, dass sämtliche Medieninhalte – darunter fallen sowohl Bilder als auch Videos oder Sprachnachrichten – nicht eindeutig zugeordnet werden konnten und daher außen vor gelassen werden mussten. Unabhängig davon wurden zusätzlich viele jugendspezifische Themen besprochen, wie zum Beispiel Filmempfehlungen, die keiner der anderen Kategorien zuzuordnen waren. Die zweitgrößte Kategorie machen die Absprachen für Treffen mit 20,6 % aller Postings aus. Hier zeigt sich eine wichtige Funktion des WhatsApp-Chats, dessen Inhalt zu einem großen Teil aus Koordinierungen für Treffen bestand. WhatsApp hat der Gruppe die Möglichkeit geboten, Treffen zu vereinbaren und zu organisieren. „Werte und Wissen“ nimmt – im Vergleich mit allen weiteren Kategorien – ebenfalls noch eine wichtige Rolle ein. 14,2 % aller Postings in der Gruppe drehen sich um religiöses Wissen und Werte sowie Diskussionen darüber, wie diese umzusetzen und zu verstehen sind. Das abfällige Sprechen über Andersgläubige oder vermeintlich ungläubige Muslim\*inne ist mit 4,2 % kein besonders wichtiger Aspekt der Unterhaltungen. Verglichen mit anderen Inhalten und damit, dass dies keine Sammelkategorie darstellt, ist es dennoch analytisch ein wichtiger Punkt. Die Moderation nimmt mit 2,5 % ebenfalls keinen großen Raum der Unterhaltungen ein,

interessant ist hierbei aber der zeitliche Verlauf, der später noch mal genauer betrachtet werden soll. Handlungsanweisungen (1,8 %), radikale Narrative (1,8 %) und Mystik (0,8 %) nehmen nur einen sehr geringen Teil der Unterhaltungen ein. Besonders selten wird über *Takfir* (0,2 %) oder die Anschlagplanung (0,2 %) gesprochen; bei letzterem zeigt sich in der Gruppe auch eine große Vorsicht und es wird nur in Andeutungen und in dem dauerhaften Gewahrsein einer Überwachung geschrieben.

Aufschlussreiche Erkenntnisse lassen sich auch aus der Tabelle 1 ziehen. Hier zeigt sich die unterschiedliche Themensetzung der Gruppenmitglieder und auch die verschieden starke Beteiligung in der Gruppe.

Gruppenmitglied	Sonstiges	Handlungs-anweisung	Werte und Wissen	Takfir	Moderation	Radikale Narrative	Ungläubige	Treffen	Anschlag	Mystik	gesamt
1	37,9	4,6	15,8	0,5	12,5	1,4	1,5	24,0	0,4	1,0	100
	11,8	41,0	18,5	33,3	81,5	13,0	5,9	19,3	30,7	19,2	
2	53,2	1,2	15,9	0,3	0,1	2,6	4,9	20,3	0,2	0,5	100
	29,3	18,7	32,7	40,0	3,9	42,9	33,9	28,8	38,4	28,8	
3	35,2	6,3	1,0	0	4,8	1,0	2,9	1,0	0	0	100
	3,3	16,9	0,3	0	9,8	2,8	3,5	0,2	0	0	
4	57,8	0,4	9,9	0,1	0	1,8	5,5	23,8	0,2	0,3	100
	27,7	5,3	17,8	13,3	0	26,1	32,8	29,3	23,0	9,6	
5	51,1	1,6	13,6	0,2	1,1	0,7	1,6	28,0	0	1,6	100
	6,9	6,2	6,8	6,6	3,2	2,8	2,7	9,7	0	13,4	
6	60,0	0,2	20,5	0	0,1	1,1	5,2	10,5	0	2,0	100
	13,0	1,7	16,7	0	0,6	7,4	14,2	5,8	0	26,9	
7	61,5	4,3	20,7	0,3	1,5	1,9	6,6	1,9	0,3	0,3	100
	4,9	9,8	6,2	6,6	2,6	4,6	6,7	0,4	7,6	1,9	
8	41,0	0	3,7	0	0	0	0	55,2	0	0	100
	1,7	0	0,5	0	0	0	0	6,0	0	0	
9	100	0	0	0	0	0	0	0	0	0	100
	0,4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
10	100	0	0	0	0	0	0	0	0	0	100
	0,2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
11	88,8	0	0	0	0	0	0	1,1	0	0	100
	0,2	0	0	0	0	0	0	0,0	0	0	
gesamt	53,1	1,8	14,2	0,2	2,5	1,8	4,2	20,6	0,2	0,8	100
	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	

Tabelle 1 - Prozentuale Verteilung der Kategorien auf die Gruppenmitglieder

Der *Amir* der Gruppe (unter Nr. 1 zu finden) übernimmt beispielsweise 81,5 % der Moderationsbeiträge, gleichzeitig stellen diese 12,5 % der Beiträge dar, die er insgesamt in der Gruppe teilt. Die Anschlagspannung beziehungsweise die Andeutungen auf diese werden nur von einem kleinen Teil der Gruppe überhaupt erwähnt. Nur vier Gruppenmitglieder schreiben über dieses Thema. Besonders in Bezug auf radikale Narrative und den *Takfir* auf andere sowie das abwertende Schreiben über Andersgläubige oder vermeintlich ungläubige Muslim\*inne stellt sich ein Gruppenmitglied heraus. Nummer 2 nimmt hierbei 40 % aller *Takfirpostings*, 42,9 % der radikalen Inhalte und 33,9 % der Postings für sich ein, die abwertend über „Ungläubige“ sprechen. Bei diesem Mitglied handelt es sich darüber hinaus um einen der Administratoren des Telegramkanals.<sup>20</sup> Auch Gruppenmitglied 4 zeigt vor allem ein Interesse an radikaleren Themen. Ebenso sind bei ihm mystische Themen von Bedeutung. Nummer 4 äußert dabei nur selten Handlungsanweisungen, und sofern über „Werte und Wissen“ gesprochen wird, findet er sich vor allem in der Rolle des Fragenden, der Rat bei den anderen Gruppenmitgliedern sucht. Insgesamt zeigt Gruppenmitglied 4 sich in vieler Hinsicht bei den Themen sehr unsicher. Näheres hierzu findet sich auch im Beitrag von Alessandra Schädel in diesem Band. Die Gruppenmitglieder 9, 10 und 11 treten erst zu einem späteren Zeitpunkt der Gruppe bei, weshalb sich ihre Beiträge insgesamt sehr gering darstellen.

Die Verteilung der Postings auf die Monate ist sehr unterschiedlich. Im dritten Monat finden mit 4.678 Nachrichten (79,11 %) die meisten Unterhaltungen über die WhatsApp-Gruppe statt. Die Anzahl der Inhalte nimmt dann immer weiter ab. Im vierten Monat finden sich nur noch 12,14 % aller Postings, im fünften Monat nur noch rund die Hälfte davon (6,98 %) und im sechsten Monat werden mit 1,76 % die wenigsten Inhalte in der Gruppe geteilt. Aufgrund dieser ungleichen Verteilung soll als Nächstes die prozentuale Verteilung der Themen auf die Monate betrachtet werden, um so darzustellen, welchen Stellenwert die einzelnen Themen im Vergleich zur Anzahl der getätigten Postings einnehmen.

<sup>20</sup> Der Telegram-Kanal hat mehrere Administratoren, nur einer von ihnen ist eindeutig einem Mitglied der WhatsApp-Gruppe zuordenbar.

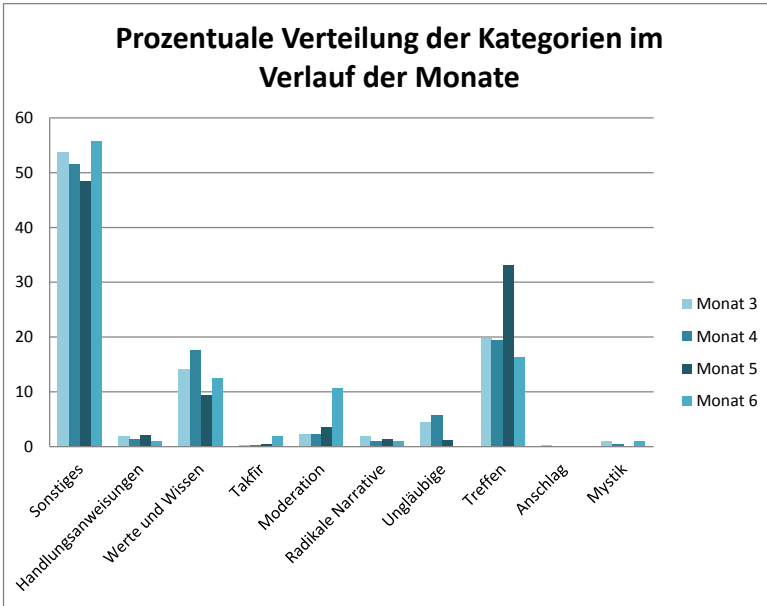


Abbildung 4 - Prozentuale Verteilung der Kategorien im Verlauf der Monate

In Abbildung 4 lassen sich die Themenschwerpunkte der einzelnen Monate erkennen. Deutlich ist, dass in der Kategorie „Sonstiges“ durchweg die meisten Inhalte zu verzeichnen sind. Interessant ist aber, dass Beiträge dieser Kategorie in den ersten drei Monaten stetig abnehmen, wohingegen die Anzahl der Beiträge im Bereich „Moderation“ und Reglementierungen in der Gruppe zunehmen. Im letzten Monat nimmt hingegen die Kategorie „Sonstiges“ wieder zu und es sind vermehrt abschweifende Gespräche zu bemerken, während gleichzeitig ein verhältnismäßig hoher Anteil an Moderationsversuchen stattfindet. Der *Amir* der Gruppe, von dem ein Großteil der „Moderation“ ausgeht (81,58 %), versucht im letzten Monat verstärkt Ordnung in die Kommunikation der Gruppe hineinzubringen. Gleichzeitig nehmen sowohl die „Handlungsanweisungen“ als auch die Inhalte in Bezug auf „Werte und Wissen“ insgesamt im Verlauf des Chats ab. Die Thematik des „Takfir“ nimmt hingegen im Verhältnis zu den getätigten Postings im Laufe der Zeit zu und wird damit zum dominanten Thema in Bezug auf „Radikale Narrative“, welche im Gegensatz dazu immer weiter abnehmen. Auch Abwertungen anderer Gruppen und vermeintlich ungläubiger Muslim\*inne finden vor allem in den ersten beiden Monaten statt und werden dann auf ein Minimum reduziert, um dann, wie auch im Telegram-Kanal, im letzten Monat keine Erwähnung mehr zu finden.

Treffen, welche durchgängig ein wichtiges Themenfeld einnehmen, sind vor allem im fünften Monat von Bedeutung für die Gruppe. Dies kann auch daran liegen, dass vor allem in diesem Monat die Anschlagplanung konkret vorangetrieben wurde. Den Anschlag selber erwähnen die Jugendlichen in ihrem Chatverlauf nicht. Und auch nur zu Beginn des Chatverlaufs sind darauf ab und zu Hinweise und Anspielungen zu finden; je konkreter es in die Planung geht, desto weniger wird dieser noch erwähnt. Mystische Themen haben generell keinen besonders großen Stellenwert, werden aber immer wieder durch die gleichen fünf Mitglieder ins Spiel gebracht und diskutiert, wobei es vor allem um den Umgang mit Dschinn oder um Traumdeutungen ging.

### 2.3. Vergleich der Protokolle

Telegram und WhatsApp werden von den Jugendlichen auf unterschiedlichste Weise verwendet. So wird Telegram in Form eines „Broadcasting-Kanals“ (Clifford & Powell 2019) für die Vermittlung von Wissen und „richtigem“ Handeln genutzt, wobei sich immer wieder radikale Einflüsse finden lassen. Der Telegram-Kanal verändert seine Thematik zwar im Laufe der Zeit weg von konkreten Handlungsanweisungen hin zu abstrakteren Idealen und Werten, bleibt sich aber insgesamt in seiner Funktion relativ treu. Dies liegt nicht zuletzt auch an den Nutzungsfunktionen, welche eine Diskussion zwischen den Administratoren und den Abonnenten des Kanals nicht zulassen. WhatsApp hingegen wird von den Mitgliedern auf unterschiedliche Weise genutzt. So versuchen die einen, den Gruppenchat zum allgemeinen Austausch über Jugendthemen zu nutzen, wohingegen andere versuchen, einen strikten Gruppeninhalt durchzusetzen, der lediglich Koordination von Treffen und einen religiösen Austausch zulässt. Hierdurch lässt sich erklären, warum eine Moderation lediglich bei WhatsApp nötig ist, denn der gesamte Telegramkanal stellt quasi eine Moderation von Inhalten dar. WhatsApp ermöglicht es auch, durch Feedback oder Fragen und darauf folgende Erklärungen die Gruppe insgesamt in ihrer Ausrichtung zu stärken. Beim Telegram-Kanal hingegen geschieht das Feedback im Verborgenen. Hier bekommt der Leser nur dann etwas vom Feedback oder der Kritik mit, wenn der Admin<sup>21</sup> darüber etwas in seinem Kanal mitteilt, wobei dieser die Deutungshoheit der Kritik übernimmt. Dabei bleiben oftmals sowohl die Inhalte, als auch der genaue Wortlaut für die Abonnent\*innen des Kanals wie auch für die Forschenden im Verborgenen. Es zeigt sich, dass in beiden Kanälen vielfältige Themen

21 Der Admin des Telegram-Kanals ist nicht mit dem Amir der WhatsApp-Gruppe gleichzusetzen (siehe dazu auch FN17 auf Seite 47).

bearbeitet werden, auch wenn sich die Kommunikation im Zeitverlauf auf bestimmte Themen konzentriert.

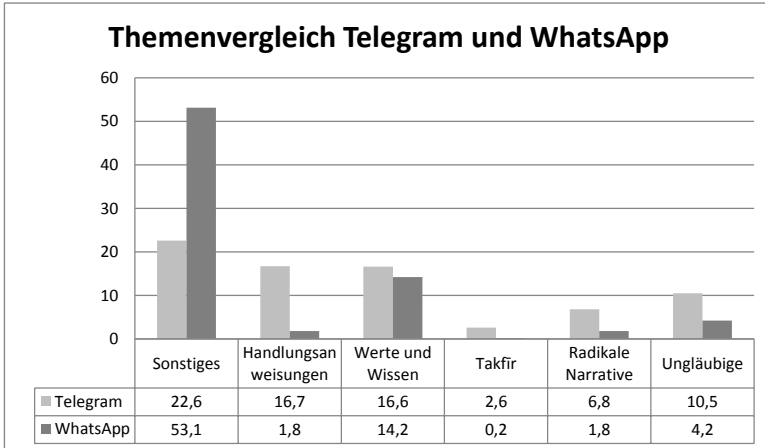


Abbildung 5 - Themenvergleich Telegram und WhatsApp

Die technischen Funktionen, welche die beiden Messenger-Dienste bieten, und wie diese genutzt werden, zeigen sich noch mal deutlicher, wenn die Verteilung der Themen innerhalb der beiden Protokolle verglichen wird. „Sonstiges“ stellt – wie oben bereits erwähnt – jeweils die größte Dimension dar. In WhatsApp nimmt sie sogar mehr als die Hälfte aller Nachrichten ein, was jedoch vor allem an der Beschaffenheit der Kategorie liegt. Rechnet man hier die nicht zuzuordnenden Medien heraus, kommt man auf einen ähnlichen Prozentsatz wie im Telegram-Kanal. Ebenso sind die vermittelten Werte und das Wissen um theologische Fakten auf beiden Plattformen ähnlich präsent. Deutliche Unterschiede zeigen sich vor allem bei der Kategorie „Handlungsanweisungen“. Im Telegram-Kanal sind diese – im Verhältnis zu den getätigten Postings im jeweiligen Kanal – fast neunmal häufiger Thema als im WhatsApp-Chat. Hier wird deutlich, welche Funktion der Telegram-Kanal für die Administratoren zu einem großen Teil einnimmt. Er liest sich zeitweise wie eine Anleitung und gibt Empfehlungen, wie man sich zu verhalten habe. Aber auch die anderen Themen wie „Takfir“, „Radikale Narrative“ oder das abwertende Sprechen über vermeintlich „Ungläubige“ nehmen im Telegram-Kanal eine größere Rolle als im WhatsApp-Chat ein. Grund hierfür kann auch sein, dass der WhatsApp-Chat einer dauerhaften Kontrolle durch den *Amir* unterliegt und ein wichtiger Aspekt des Chats ist, keine Aufmerksamkeit bei den Sicher-



heitsbehörden zu erregen. Daher werden hier radikale Inhalte oftmals durch den *Amir* der Gruppe unterbunden. Die beiden Plattformen können synergetisch genutzt werden. WhatsApp dient dabei einerseits den Planungen und internen Absprachen, wohingegen der Telegramkanal Handlungsrichtlinien weitergibt und zwischenzeitlich neue Mitglieder, auch für die WhatsApp-Gruppe, zu rekrutieren versucht.

### 3. Umgang mit extremistischen Onlineinhalten

Wie können nun also die hier gezogenen Erkenntnisse in die bestehende Forschungs- und Präventionslandschaft einbezogen werden? Dies gilt es im folgenden Abschnitt zu diskutieren.

Bennett Clifford und Helen Powell (Clifford & Powell 2019: 18) haben in ihrer Studie über die Telegramnutzung durch IS-Supporter fünf Funktionen herausgearbeitet. Diese fünf Hauptfunktionen von Gruppen oder Kanälen sind (1) erstens die Interaktion mit gleichgesinnten Unterstützern in einer Art Forum, (2) zweitens das Teilen von sogenannten *Joinlinks* bzw. Einladungslinks, um Verknüpfungen herzustellen. Diese Art von Kanal wird *Shoutout* genannt. (3) Drittens das Teilen von Anleitungen, als sogenannter *Instructional*-Kanal sowie (4) viertens das Teilen von offiziellen IS-Medien in den *Core*-Kanälen und (5) zuletzt das Teilen von selbsterstellter inoffizieller Propaganda in den *Distribution*-Kanälen. Der in diesem Band untersuchte Telegram-Kanal ist nicht ausschließlich einer dieser Hauptfunktionen zuzuordnen, so sind die meisten Inhalte aber wahrscheinlich den *Shoutout*-, *Distributional*- und *Instructional*-Kanälen zuzuordnen, wobei ein geringer Anteil sich auch damit beschäftigt, neue Bekanntschaften zu machen, indem zu einer persönlichen Kontaktaufnahme via Privatnachricht aufgefordert wird, wodurch auch die erste Kategorie abgebildet wird. Der WhatsApp-Chat hingegen ist fast ausschließlich der ersten Kategorie, dem Forum, zuzuordnen, wobei auch diese nicht absolut treffend ist. Clifford und Powell haben in ihrer Studie hauptsächlich Telegram-Gruppen oder -Kanäle betrachtet, in denen sich die Mitglieder oder Abonnenten nicht kannten (ebd.). Die hier untersuchte WhatsApp-Gruppe scheint sich, zumindest in Teilen, bereits vorher zu kennen, weshalb auch hier eine andere Art von Kommunikation zu erwarten ist, als unter Personen, die sich untereinander nicht bekannt sind.

Es stellt sich daher auch die Frage nach dem Verhältnis von Online- und Offline-Radikalisierung. Die Jugendlichen schaffen es durch die verschiedenen Formate, sowohl online als auch offline miteinander in Kontakt zu bleiben und ihre Inhalte und Interessen zu verbreiten. Die hauptsächliche Radikalisierung scheint in den privaten Treffen vorzustatten

zu gehen und zeigt sich vor allem in der Kommunikation der WhatsApp-Gruppe, wobei auch die Inhalte des Telegram-Kanals Stück für Stück radikaler und emotionaler werden. In Bezug auf Radikalisierung, so halten es Gaspar et al. fest, gäbe es schließlich auch kein „Online ohne offline [...]“. Ebenso wenig gibt es offline ohne online“ (Gaspar et al. 2019: 37). In Bezug auf die Präventionsarbeit führen sie aus, dass ein vertieftes Wissen über die Nutzung sozialer Medien innerhalb von Radikalisierungsprozessen das Anpassen von präventiven Maßnahmen oder Gegennarrative ermöglicht. Sie schließen damit, dass es nicht ausreichte, die virtuelle Kommunikation im Radikalisierungsprozess zu betrachten, um diesem zu begegnen (ebd.: 38), was auch für den hier vorliegenden Fall angenommen werden könne. Alexander Meleagrou-Hitchens und Nick Kaderbhai (2017) führen ebenfalls dazu aus, dass es innerhalb der Forschungsdebatten wenig Einigkeit darüber gäbe, was „Online-Radikalisierung“ überhaupt ausmache und wie sie vonstattengehe, sofern sie denn als Phänomen existiere. Unklar bleibe, wie viel Einfluss die Online-Netzwerke auf die Individuen im Vergleich zu realweltlichen Netzwerken ausüben könnten. Eher gäbe es einen Konsens darüber, dass im Internet nicht die alleinigen Ursachen für eine Radikalisierung zu finden seien, sondern dieses vor allem als Vermittler oder Katalysator dienen könne (ebd. 2017: 19).

Die aktuelle Präventionslandschaft bietet verschiedene Strategien an, um der Propaganda und Anwerbung im Internet entgegen zu wirken. Einige davon sollen nun dargestellt und kontrastiert werden. Clifford und Powell merken an, dass sich Sicherheitsbehörden, Entscheidungsträger, wie auch *Social-Media*-Unternehmen bewusst sein müssen, dass auch die Strategien in der Cybersicherheit durchgängig von IS-Sympathisanten oder anderen extremistischen Gruppierungen verbreitet und mitbedacht werden, wenn sie der Radikalisierung entgegen wirken wollen (Clifford & Powell 2019: 35).

Alexander Meleagrou-Hitchens und Nick Kaderbhai (2017) fassen die verschiedenen Möglichkeiten, auf Online-Radikalisierung zu reagieren, unter „harten“, „weichen“ und „intelligenz-geleiteten“ Ansätzen zusammen. Zwischen den drei Zugangsformen gäbe es jedoch viele Überschneidungen (ebd.: 53). Unter den „harten“ Zugängen würden in der Regel technische Lösungen subsumiert, welche vor allem extremistische Inhalte im Internet reduzieren oder zu löschen versuchen (ebd.: 53–54). Eine große Schwierigkeit hierbei liege aber vor allem darin, dass es nicht möglich und ggf. auch nicht wünschenswert bzw. undemokratisch sei, das gesamte Internet zu überwachen (ebd.: 57). Ebenso stelle sich für die Provider und auch für die Regierungen die Frage, welches Material als radikal oder extremistisch einzustufen

und daher zu löschen sei. Da die Grenzen dessen, was als extremistisch eingestuft werden kann, fließend verlaufen, sei es auch hier schwierig, Prämissen festzulegen, auf welche Weise und an welchen Stellen Zensur stattfinden kann und darf (Stevens & Neumann 2009; Hussain, Ghaffar, Saltman, Erin Marie 2014; Bergin et al. 2009). Ein weiteres Problem hierbei sei, dass die zuvor gelöschten Inhalte immer wieder von neuen Konten in kürzester Zeit hochgeladen werden könnten. Trotzdem sei diese Form der Gegenwehr bei einer Vielzahl von Regierungen sehr beliebt. Deutschland habe hierzu das Gesetz zur Verbesserung der Rechtsdurchsetzung in sozialen Netzwerken geschaffen, welches Unternehmen bestrafe, welche beanstandete Inhalte nicht innerhalb einer Frist löschen würden. Trotzdem zeige gerade Telegram wenig Interesse an einer Zusammenarbeit mit Regierungen bei Datenanfragen. Und selbst wenn eine Kooperation zustande käme, müssten sich die Gruppierungen nur neue Plattformen suchen. Clifford und Powell bezeichnen dies treffend als ein *Whack-a-Mole*-Problem (Clifford & Powell 2019: 42).

Eine weitere Strategie, die nach Meleagrou-Hitchens und Kaderbhai wohl eine Zwischenform darstellen würde, besteht in der Marginalisierung von terroristischen Onlinetools. Hierbei wird nicht mehr darauf gezielt, 100 % der problematischen Inhalte zu löschen, sondern es wird versucht, die Auffindbarkeit der Inhalte zu erschweren und gleichzeitig die Möglichkeit zu schaffen, die Autoren der Inhalte zu identifizieren und rechtlich gegen diese vorzugehen (Clifford & Powell 2019: 43). Audrey Alexander und William Braniff (2018) merken hierzu an, dass auch bei der Marginalisierungsstrategie eine enge Kooperation zwischen den Regierungen und den Unternehmen bestehen müsse, damit der problematische Inhalt verdrängt werden könne (ebd.). Hierfür sei es auch notwendig, die entsprechenden Kanäle und Plattformen zu überwachen und zu analysieren (Clifford & Powell 2019: 43). Schwieriger würde dies jedoch in Fällen, wie dem oben beschriebenen Telegram-Kanal, in dem nur wenige wirklich radikale Inhalte geteilt werden und der eher als eine Form von Einstiegskanal in die radikale Szene zu verstehen ist. Dieser biete zumindest rechtlich kaum Ansatzpunkte, um eine Löschung oder Herausgabe von Daten einzufordern. Inwiefern er daher auch in die Beobachtungsraster der Behörden für Marginalisierungsversuche falle, ist daher auch unklar. In solchen Fällen zeigt sich, dass vor allem auch die „weichen“ Zugänge von Interesse sein können.

Bei den „weichen“ Zugängen spielten vor allem Gegennarrative und Sensibilisierung eine große Rolle, eine ausschließliche Minimierung oder Löschung von problematischen Inhalten werde hierbei als nicht zielführend angesehen (Meleagrou-Hitchens & Kaderbhai 2017: 59). Dahinter versteckte sich der Gedanke, dass eine Erhöhung der Medien-

kompetenz von Internetnutzern auch eine erhöhte Sensibilität für die Auseinandersetzung mit extremistischem Material und Berichterstattung darüber entstehen lasse (ebd.). Ein Vorteil wird hierin auch gesehen, wenn es um die Debatte der Versicherheitlichung und Einschränkung von Freiheiten gehe. In Bezug auf Gegennarrative wird von den Autoren erläutert, dass diese sozial konstruiert seien und somit, um eine Resonanz zu erzeugen, im sozialen Umfeld verankert und stets rezipientenspezifisch aufgestellt werden müssten (ebd.: 68).

Die letzte Kategorie der „intelligenz-geleiteten“ Ansätze betonen eine enge Zusammenarbeit zwischen Internet und *Social-Media*-Betreibern und der Polizei. Auf strategischer Ebene sei zu lernen und zu verstehen, wie Extremisten das Internet für ihre Zwecke benutzen und welche Plattformen dabei Verwendung fänden (Neumann 2012). Auf der taktischen Ebene beschreiben die „intelligenz-basierten“ Ansätze den Anspruch, Informationen über bevorstehende oder geplante Anschläge zu gewinnen. Dies werde zunehmend schwieriger, da extremistische Gruppierungen inzwischen darin geübt seien, sensibel und zurückhaltend mit solchen Informationen im Internet umzugehen, um diese so vor den Sicherheitsbehörden zu verstecken (Meleagrou-Hitchens & Kaderbhai 2017: 69).

Die Online-Präventionslandschaft in Deutschland geht hierbei auf verschiedene Weise vor. Wie oben bereits beschrieben, besteht in Deutschland das Gesetz zur Verbesserung der Rechtsdurchsetzung in sozialen Netzwerken, welches die Onlineplattformen dazu bringen soll, problematische Inhalte zu löschen. Des Weiteren gibt es aber unterschiedlichste Angebote, welche von Maßnahmen im Bereich der Sicherheitsbehörden bis zu denen von zivilgesellschaftlichen Akteuren reichen. Beispielhaft für diese Maßnahmen sollen nun hier nun zwei Angebote kontrastiert werden.

Das Kompetenzzentrum *jugendschutz.net* ist wahrscheinlich einer der größten Akteure in Deutschland, wenn es um Internetsicherheit vor allem für junge Erwachsene und Kinder geht. Bei einer Entdeckung oder Meldung von problematischen Inhalten, welche „Minderjährige gefährden, ängstigen oder in ihrer Entwicklung beeinträchtigen können“ (jugendschutz.net 2019a) wird reagiert. Es werden in einem solchen Fall entweder die Anbieter der Inhalte dazu gedrängt, die Inhalte zu löschen oder unzugänglich zu machen (ebd.). Der Anbieter dieser Maßnahmen arbeitet dabei auch mit dem Staat und internationalen Netzwerken zusammen, ebenso gibt es Konzepte und Handreichungen im Umgang mit Medien, welche für Eltern und Fachkräfte zur Verfügung gestellt werden. In extremen Fällen, in denen Straftaten vorliegen (z. B. beim Thema Kinderpornografie), werden die Fälle auch an die Polizei bzw.

Justiz weitergeleitet (jugenschutz.net 2019b). Das Kompetenzzentrum bietet hierbei also ein breites Portfolio an, welches sowohl die „harten“ als auch die „weichen“ Umgangsformen mit u. a. extremistischen Inhalten betrifft. Eine Grenze besteht jedoch in nicht zugänglichen Medienformaten. So ist es den Mitarbeiter\*innen nicht möglich, in private Chatgruppen zu gelangen und hier Überprüfungen von möglicherweise problematischen Inhalten durchzuführen. Gerade also die Kommunikation über Messenger-Dienste wie WhatsApp oder Telegram bleibt somit weiterhin verschlossenes Terrain, sofern es sich nicht um öffentliche Broadcasting-Kanäle handelt.

Ein neueres Format bietet z. B. der Landesverfassungsschutz NRW mit seinem YouTube-Kanal *Jihadifool* und dem dazugehörigen Informationskanal *Hinter.gründlich* an (Verfassungsschutz NRW 2019). Hier wird versucht, auf humorvolle Weise Gegennarrative aufzubauen und mit Hilfe von Hintergrundvideos bestimmte Themen zu erklären, bzw. den Zuschauer dazu zu bringen, extremistische Inhalte zu hinterfragen. Diese Art der Prävention zählt ausschließlich zur „weichen“ Aktionsform gegen Online-Radikalisierung. Bisher<sup>22</sup> haben die Videos zwischen 731 und 1890 Aufrufe (ebd.). Manche der Videos bestehen seit drei Wochen, andere erst zwei Tage. Man kann also davon ausgehen, dass das Format bisher zumindest eine relativ gute Reichweite vorzuweisen hat, auch wenn nicht gesagt werden kann, ob die adressierte Zielgruppe tatsächlich erreicht wurde.

Problematisch sei, dass das Gegennarrativ von Seiten der Regierung kommt. So führen Rachel Briggs und Sebastien Feve (2013) sowie das RAN (2012) aus, dass der Staat sich besser auf logistische oder finanzielle sowie technische Unterstützung konzentrieren sollte und die Entwicklung und Vermittlung von Gegennarrativen zivilgesellschaftlichen Akteuren überlassen sollte (Briggs und Feve 2013; RAN 2012). Alternative Programme stellen zum Beispiel die *Datteltäter*, welche von *funk*, einem Gemeinschaftsangebot von ARD und ZDF, welches bereits seit 2016 auf YouTube vertreten ist (funk 2019) oder das neue Konzept der Bundeszentrale für politische Bildung *Say My Name* dar. Bei letzterem sprechen junge medienschaffende Frauen über ihre Erfahrungen, die sie aufgrund ihrer exotischen Namen in der deutschen Gesellschaft gemacht haben (Kooperative Berlin 2019). Aber auch diese Maßnahmen haben das gleiche Problem wie viele aus der sogenannten universellen oder primären Prävention: Ihre Wirksamkeit ist schwer bis gar nicht nachzuweisen und es bleibt offen, ob die richtigen Jugendlichen durch diese Inhalte erreicht werden. Dennoch ist es wichtig, Formate anzubieten, die

22 Stand 27.09.2019.

eine Alternative zu extremistischen Inhalten darstellen und junge Leute ansprechen, da ein Vorteil dieser Angebote gerade darin besteht, dass sie auch in privaten Chatgruppen geteilt und verbreitet werden können und so zur Diskussion und Reflektion eigener Positionen anregen können.

#### **4. Zusammenfassung und Ausblick**

Es zeigt sich, dass gerade im extremistischen Spektrum neue Medienformate und Kommunikationsplattformen genutzt werden und es gleichzeitig für Präventions- und Sicherheitsakteure schwieriger wird, diese zu erreichen oder zu kontrollieren. Daher ist es umso wichtiger, die verfügbaren Plattformen und deren Angebote zu kennen und zu verstehen. Eine Analyse von dort stattfindenden Rekrutierungsversuchen und Radikalisierungsverläufen, wie es in diesem Band versucht wird, kann dabei helfen zu verstehen, wie bestimmte Mechanismen in der Online- und Offlinekommunikation zusammenwirken und Radikalisierung begünstigen. Die hier analysierten Protokolle liefern dabei einen ersten Anhaltspunkt, welche Themen und Schwerpunkte für Jugendliche, die sich in einem Prozess der Radikalisierung befinden, von besonderem Interesse sind. Da die hier vorgelegte deskriptive Beschreibung von Themen und Inhalten dieser Chats bei weitem nicht ausreicht, um zu verstehen, wie bestimmte Faktoren zusammenwirken oder Radikalisierungsverläufe vonstattengehen, soll in den folgenden Beiträgen gezeigt werden, welche Rahmenbedingungen für diese Verläufe eine Rolle spielen und gleichzeitig, welche Rahmen durch die Jugendlichen selbst gesetzt werden. Versteht man erst, welche Bedürfnisse und Interessen die Jugendlichen haben, können spezifische Angebote in der Prävention entwickelt werden. Die oben genannten Beispiele scheinen dabei bereits in die richtige Richtung zu gehen. Es bleibt abzuwarten, inwiefern viele dieser neueren Konzepte in den Jugendgruppen aufgenommen werden und welchen Einfluss sie auf diese ausüben können.

## Literatur

- Alexander, Audrey & Braniff, William (2018):** Marginalizing Violent Extremism Online. In: *Lawfare* 2018, 21.01.2018. Online verfügbar unter: <https://www.lawfareblog.com/marginalizing-violent-extremism-online>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.
- Bergin, Anthony; Osman, Sulastrie Bte; Ungerer, Carl; Yasin, Nur Azlin Mohamed (2009):** Countering internet radicalisation in Southeast Asia. Hg. v. ASPI. Online verfügbar unter: [https://www.researchgate.net/publication/289532223\\_Special\\_report\\_countersing\\_internet\\_radicalisation\\_in\\_Southeast\\_asia\\_an\\_rSiS-aSpi\\_joint\\_report\\_introduction](https://www.researchgate.net/publication/289532223_Special_report_countersing_internet_radicalisation_in_Southeast_asia_an_rSiS-aSpi_joint_report_introduction), zuletzt geprüft am 16.06.2019.
- Briggs, Rachel; Feve, Sebastien (2013):** Review of Programs to Counter Narratives of Violent Extremism. What Works and what are the Implications for Government? Hg. v. Institute for Strategic Dialogue. Online verfügbar unter: <https://apo.org.au/sites/default/files/resource-files/2013/12/apo-nid37101-1211651.pdf>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.
- Clifford, Bennett & Powell, Helen (2019):** Encrypted Extremism. Inside the English-Speaking Islamic State Ecosystem on Telegram. Hg. v. Program on Extremism. The George Washington University. Washington DC. Online verfügbar unter: <https://extremism.gwu.edu/sites/g/files/zaxdzs2191/f/EncryptedExtremism.pdf>, zuletzt geprüft am 16.06.2019
- Counter Extremism Project (2017):** Terrorists on Telegram. Online verfügbar unter: [https://www.counterextremism.com/sites/default/files/Terrorists%20on%20Telegram\\_052417.pdf](https://www.counterextremism.com/sites/default/files/Terrorists%20on%20Telegram_052417.pdf), zuletzt geprüft am 16.06.2019.
- Davolio, Myriam Eser, Banfi, Elisa; Gehrig, Milena; Gerber, Brigitta; Luzha, Burim; Mey, Eva; Möwe, Ilona; Müller, Dominik; Steiner, Isabelle; Suleymanova, Dilara; Villiger, Carole; Wicht, Laurent (2015):** Hintergründe jihadistischer Radikalisierung in der Schweiz. Eine explorative Studie mit Empfehlungen für Prävention und Intervention: Zürich, S. 1–29.
- Eikenberg, Ronald (2012):** WhatsApp versendet keinen Klartext mehr. In: *Heise online*. Online verfügbar unter: <https://www.heise.de/security/meldung/WhatsApp-versendet-keinen-Klartext-mehr-1673054.html>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.
- Farschid, Olaf (2014):** Salafismus als politische Ideologie. In: Hazim Fouad und Behnam T. Said (Hg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, S. 160–192.
- Fox, Michelle (2018):** “WhatsApp will be “more open” to advertisers”, says Facebook Messaging head. In: *CNBC*, 2018. Online verfügbar unter: <https://www.cnbc.com/2018/05/01/facebook-messaging-boss-david-marcus-whatsapp-more-open-to-ads.html>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.
- Freter, Wolfgang & Zimpelmann, Henning (2015):** Internet und Rechtsextremismus. In: Susanne Beck, Bernd-Dieter Meier und Carsten Momsen (Hg.): *Cybercrime und Cyberinvestigations. Neue Herausforderungen der Digitalisierung für Strafrecht, Strafprozessrecht und Kriminologie*. 1. Auflage. Baden-Baden: Nomos, S. 119–124.
- funk (2019):** Datteltäter Kanalinfo. Online verfügbar unter: [https://www.youtube.com/channel/UCF\\_oOFgq8qwi7HRGTJSz-g/about](https://www.youtube.com/channel/UCF_oOFgq8qwi7HRGTJSz-g/about), zuletzt geprüft am 16.06.2019.
- Gaspar, Hande Abay; Junk, Julian & Sold, Manjana (2019):** Zum Verhältnis von Online- und Offline-Radikalisierung. Beobachtungen aus der Forschung zu salafistischem Dschihadismus. In: *Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis*, S. 26–38.
- Hill, Paul (2016):** Telegram blocks around 2,000 ISIS-related channels per month. Neowin. Online verfügbar unter: <https://www.neowin.net/news/telegram-blocks-around-2000-isis-related-channels-per-month>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Hussain, Ghaffar & Saltman, Erin Marie (2014):** Jihad Trending: A comprehensive analysis of online extremism and how to counter it. London: Quilliam.

**jugendschutz.net (2016):** Dschihadisten rekrutieren über Messenger Telegram. „Islamischer Staat“ verherrlicht den Terror und spricht deutsche Jugendliche an. Online verfügbar unter: [https://www.jugendschutz.net/fileadmin/download/pdf/Messenger\\_Telegram.pdf](https://www.jugendschutz.net/fileadmin/download/pdf/Messenger_Telegram.pdf), zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**jugendschutz.net (2019a):** über jugendschutz.net. Online verfügbar unter: <http://www.jugendschutz.net/ueber-jugendschutznet/>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**jugendschutz.net (2019b):** Was jugendschutz.net tut. Online verfügbar unter: <http://www.jugendschutz.net/was-jugendschutznet-tut/>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Kahf, Monzer (2004):** The Demand Side of Consumer Behavior. Islamic perspective.

**Kahl, Martin (2018):** Was wir über Radikalisierung im Internet wissen. Forschungsansätze und Kontroversen. In: *Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis*, S. 11–25.

**Khosrokhavar, Farhad (2016):** Radikalisierung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

**Dziri, Bacem & Kiefer, Michael (2017):** „Baqiyya im Lego-Islam“ – Anmerkungen zu den Whatsapp-Protokollen der „Ansaar Al Khilafat Al Islamiyya“ aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive. In: Michael Kiefer, Jörg Hüttermann, Bacem Dziri, Rauf Ceylan, Viktoria Roth, Fabian Srowig und Andreas Zick (Hg.): „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. S. 23–57.

**Kooperative Berlin (2019):** Say My Name. Online verfügbar unter: <https://www.youtube.com/channel/UC4-UEgR6PFHfeFLvtzTqww/about>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Kudlacek, Dominik; Jukschat, Nadine; Beelmann, Andreas; Bogelein, Nicole; Geng, Bernd; Glitsch, Ezard; Görgen, Thomas; Harrendorf, Stefan; Höffler, Katrin; Kietzmann, Diana; Mosel, Bernd-Dieter; Neubacher, Frank; Schmidt, Silke; Bliesener, Thomas (2017):** Radikalisierung im digitalen Zeitalter. Risiken, Verläufe und Strategien der Prävention. In: *Forum Kriminalprävention* (3), S. 23–32. Online verfügbar unter: [https://www.forum-kriminalpraevention.de/files/1Forum-kriminalpraevention-webseite/pdf/2017-03/radikalisierung\\_im\\_digitalen\\_zeitalter.pdf](https://www.forum-kriminalpraevention.de/files/1Forum-kriminalpraevention-webseite/pdf/2017-03/radikalisierung_im_digitalen_zeitalter.pdf), zuletzt geprüft am 16.06.2019

**Meleagrou-Hitchens & Alexander; Kaderbhai, Nick (2017):** Research Perspectives on Online Research Perspectives on Online Radicalisation. A Literature Review, 2006-2016. ICSR (ICSR/ Vox-Pol Paper). Online verfügbar unter: <https://icsr.info/2017/05/03/icsr-vox-pol-paper-research-perspectives-online-radicalisation-literature-review-2006-2016-2/>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Neumann, Peter R. (2012):** Countering Online Radicalization in America. Bipartisan Policy Centre. Washington D.C.

**RAN (2012):** Proposed Policy Recommendations for the High Level Conference. From the RAN Rison and Probation Working Group. Online verfügbar unter: [https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/radicalisation\\_awareness\\_network/ran-high-level-conference/docs/proposed\\_policy\\_recommendation\\_ran\\_p\\_and\\_p\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-high-level-conference/docs/proposed_policy_recommendation_ran_p_and_p_en.pdf), zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Rösler, Paul; Mainka, Christian & Schwenk, Jörg (2018):** More is Less: On the End-to-End Security of Group Chats in Signal, WhatsApp, and Threema. Online verfügbar unter: <https://eprint.iacr.org/2017/713.pdf>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.



**Spiegel Online (2014):** Übernahme durch Facebook. Datenschützer ruft zu Boykott von WhatsApp auf. In: *Spiegel Online*. Online verfügbar unter: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/facebook-kauft-whatsapp-datenschuetzer-weichert-empfehl-boykott-a-954783.html>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Stevens, Tim & Neumann, Peter R. (2009):** Countering Online Radicalisation. A Strategy for Action. Hg. v. ICSR. London. Online verfügbar unter: <https://icsr.info/2010/03/09/the-challenge-of-online-radicalisation-a-strategy-for-action/>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Telegram (2018):** blog - 200-million. Online verfügbar unter: <https://telegram.org/blog/200-million>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Telegram (2019a):** faq. Online verfügbar unter: <https://telegram.org/faq>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Telegram (2019b):** login. Online verfügbar unter: <https://web.telegram.org/#/login>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Verfassungsschutz NRW (2019):** Jihadifool. Online verfügbar unter: <https://www.youtube.com/channel/UCCkTQUPNzjw8VFIZWB2CMfg>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Weimann, Gabriel (2004):** www.terror.net. How Modern Terrorism Uses the Internet. Hg. v. United States Institute of Peace. United States Institute of Peace. Washington DC (Special Report, 116). Online verfügbar unter: <https://www.usip.org/sites/default/files/sr116.pdf>, zuletzt geprüft am 16.06.2019

**WhatsApp (2019):** FAQ. Online verfügbar unter: <https://faq.whatsapp.com/de/general/>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Wittmann, Martin (2019):** Verkauft und verraten. In: *Süddeutsche Zeitung* (58), S. 13.

**Zeit Online (2017):** Verbraucherschützer verklagen WhatsApp. In: *Zeit Online*. Online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/digital/datenschutz/2017-01/verbraucherzentrale-klage-whatsapp-daten-weitergabe-facebook>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Zeit Online (2019):** Anklage gegen mutmaßliche Terrorgruppe Revolution Chemnitz. Online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-06/rechtsextremismus-rechte-terror-gruppe-revolution-chemnitz-anklage>, zuletzt geprüft am 16.06.2019.

**Zick, Andreas; Roth, Viktoria; Srowig, Fabian (2017):** Zum Löwen werden. Radikalisierung als jugendkulturelles Phänomen. In: Michael Kiefer, Jörg Hüttermann, Bacem Dziri, Rauf Ceylan, Viktoria Roth, Fabian Srowig und Andreas Zick (Hg.): „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden.



Alessandra Schädel

## Radikalisierung als Selbstentwurf: Die Konstruktion religiöser Identitäten neo-salafistischer Jugendlicher

### 1. Einleitung

Im Rahmen des Forschungsprojektes „Religion als Faktor der Radikalisierung“ des Forschungsnetzwerkes FNRP wurde analysiert, welche Rolle die Religion bei der Radikalisierung junger Menschen muslimischen Glaubens spielt. Bereits die Vorstudie hat gezeigt, dass die Radikalisierungsverläufe der dort untersuchten Jugendlichen keinem einfachen Schema folgen, sondern eingebettet sind in komplexe soziale Prozesse. Kiefer et al. (2017) folgend bildeten die Jugendlichen eine relativ funktionale Einstellung zur Religion aus: Der Islam wurde sich innerhalb der Gruppierung lediglich in kruder Form angeeignet und ähnelte einem „Lego“-Baustein-Prinzip, nach welchem Verse und Hadithe willkürlich verwendet und zusammengesetzt wurden (ebd.: 56f.). Selbst einfachste islamisch-theologische Grundlagen waren den Gruppenmitgliedern nicht bekannt, ihr (Laien-)Wissen bezogen sie vorwiegend aus dem Internet und kommunizierten dies in der Gruppe. Wichtige Themen waren dabei Bezüge zum Jenseits, soziale Ungerechtigkeit, aber auch das Kampfgeschehen in Syrien sowie die *Hijra*.<sup>1</sup> Erweitert wurde die religiöse Rahmung durch einen von einigen Mitgliedern kommunizierten Aberglauben an Dschinn, die, so zeigten es die entsprechenden Stellen im Chatprotokoll, eine reale Gestalt annehmen und Auswirkungen auf die alltagsweltliche Lebensgestaltung ausüben konnten. In einem Spannungsfeld von Zugehörigkeit und Abgrenzung konstruierten sich die Jugendlichen eine Realität, in der es um die vermeintlich „richtige“ Auslegung des Islams ging und in der selbst andere Muslim\*innen von der Gemeinschaft ausgeschlossen werden können. In diesem Sinne stilisierten sie sich zu einer Avantgarde, die sich im Besitz des „wahren Glaubens“ wähnte (Kiefer et al. 2017: 21).

1 Die *Hijra* meint hier die Auswanderung in ein vermeintlich wahrhaft islamisches Land (Said & Fouad 2014: 505).

Zusammenfassend konnte aufgezeigt werden, dass sich hier ein Radikalisierungsprozess vollzog, der auf den ersten Blick religiös gerahmt wurde, jedoch einer näheren islamwissenschaftlich-theologischen Untersuchung nicht standhielt:

„Insgesamt ist in diesen religiösen Gesprächen zu beobachten, dass eine sehr starke – unkritische und nicht-kontextualisierte – Hadithgläubigkeit vorherrscht. Dabei ist das Gedankengebäude als sehr banal zu bezeichnen. Die Gruppe entwickelt im Laufe der Zeit zwar eine Eigendynamik, allerdings wird diese von einem „Emir“, einem Anführer, als der einzigen Autorität, immer wieder kanalisiert. Der Emir legitimiert seine Stellung in der Gruppe, indem er sich als Jemand inszeniert, der darum bemüht ist, eine gewisse „Seriosität“ zu etablieren. Die kleine Zahl der Zellenmitglieder erlaubt es ihnen, sich mit der Zeit eng zusammenzuschließen, was diese nicht zuletzt durch das Tragen sunna-konformer Kleidung zum Ausdruck bringen möchten. Insgesamt wird deutlich, dass die Zelle alle typischen Merkmale einer dschihadistischen Gruppe aufweist“ (Kiefer et al. 2017: 21f.).

Dennoch kommt der Religion dabei eine wichtige Funktion zu: Sie festigt zum einen die Gruppenidentität und das Gemeinschaftsgefühl und zum anderen dient sie den Jugendlichen dazu, die eigenen Diskriminierungserfahrungen und Abwertungsgefühle gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zu legitimieren. Aufbauend auf den Ergebnissen der Studie wird folgend anhand der Auswertung eines WhatsApp-Chatprotokolls einer Gruppe Jugendlicher muslimischen Glaubens sowie eines Telegram-Kanals deren Radikalisierungsprozess im neo-salafistischen Milieu analysiert. Unter Annahme der Framing-Theorie soll vorliegend der diskursive Einsatz der Religion näher betrachtet und der Frage nachgegangen werden, welchen Beitrag der strategische Einsatz religiöser Elemente auf Radikalisierungsverläufe sowie Gruppendynamiken haben kann.

## 2. Das Datenmaterial

Für das Forschungsvorhaben konnten ein WhatsApp-Chatprotokoll sowie Postings eines Telegram-Kanals genutzt werden, die Einblicke in das Selbstverständnis einer sich im Radikalisierungsprozess befindlichen Gruppierung Jugendlicher muslimischen Glaubens boten. Der WhatsApp-Chat diente der Gruppe als Ort des Austausches, über den sie einerseits ihr religiöses Wissen verbreiten konnten, aber auch alltägliche

Themen und Absprachen über Treffen tätigten. Der WhatsApp-Chat trug dabei zur Konstruktion eines Gemeinschaftsgefühls bei, und diente letztlich der Vorbereitung des Anschlags. Die einzelnen Dialogsequenzen ermöglichten dabei einen einzigartigen Einblick in die Interaktionsstrukturen einer sich zunehmend radikalierenden Gruppierung. Eines der Mitglieder dieser Gruppe führte zudem einen Telegram-Kanal, über den er für andere Glaubensbrüder religiöses Wissen, Tipps und Anleitungen verbreitete.<sup>2</sup> Beide Medien ermöglichen einen besonderen Blick auf die Dynamik und das religiöse Selbstverständnis der Gruppe. Über die Interaktionen zwischen den einzelnen Mitgliedern kann zudem die alltägliche Lebenswelt dieser Jugendlichen ein Stück weit erfasst werden. Fernab von Einzelinterviews können so Annahmen über die Binnenperspektive und das Selbstverständnis der Gruppe für die Analyse zugänglich gemacht werden. Dabei ist insbesondere die Verwendung der Religion, der Einsatz und die Platzierung religiöser Verse und Zitate sowie die Nutzung radikaler (Online-)Quellen und Verweise für die Jugendlichen ein wichtiger Faktor zur Herstellung eines eigenen (religiös-radikalen) Selbstverständnisses.

Beide Materialien haben aufgrund ihrer Reichweite unterschiedliche Funktionsweisen: Der WhatsApp-Chat richtet sich an eine geschlossene Gruppe auserwählter Mitglieder und ermöglicht bis zu einem gewissen Grad einen diskursiven Austausch der Teilnehmer untereinander. Die Chatmitglieder scheinen sich bereits aus anderen Kontexten zu kennen, der Chat startet unvermittelt und ohne Hinweise auf die Gründungshistorie. Da die Jugendlichen offenbar räumlich relativ verstreut leben ist anzunehmen, dass andere realweltliche Kontexte wie Seminare oder Moscheebesuche oder aber auch die Nutzung sozialer Medien wie der Telegram-Kanal eine vorherige Vernetzung ermöglicht haben. Dabei kommt den Onlinemedien bei der Verbreitung ideologischer Inhalte eine wichtige Rolle zu, insbesondere, weil somit lokale Zugangsschwierigkeiten aufgelöst werden können und mit vergleichsweise geringem Aufwand eine große Reichweite erzielt werden kann. Die Mitglieder befinden sich bereits in einem fortgeschrittenen Stadium der Radikalisierung, deren Vorstufen können daher nur näherungsweise nachvollzogen werden. Aufgrund des gesteuerten Zugangs zur Gruppe durch den Admin können die Chatmitglieder davon ausgehen, dass ihre Kommunikation unter Gleichgesinnten verbleibt. Einzelne im Chat erwähnte Reaktionen auf Sanktionsdrohungen durch Sicherheitsbehörden weisen darauf hin, dass die Chatmitglieder zum Teil von einer Überwachung der

<sup>2</sup> Für eine detaillierte Beschreibung der Funktionsweisen von WhatsApp und Telegram siehe auch den Beitrag von Kathrin Wagner in diesem Band.

Inhalte ausgehen: So werden bspw. heikle Diskussionen abgebrochen und in den privaten Raum verschoben oder radikale Aussagen relativiert.

Der Telegram-Kanal hingegen ist öffentlich zugänglich und somit für alle abrufbar, die über einen Telegram-Account verfügen, sich für das Thema Islam interessieren und/oder über andere Seiten auf den Link aufmerksam geworden sind. Die Funktionsweise unterscheidet sich sodann vom WhatsApp-Chat, als dass die Beiträge an ein größeres Publikum gerichtet sind, welches lediglich über private Nachrichten antworten und reagieren kann: Statt eines kommunikativen interaktiven Austauschs stehen hier vordergründig die religiöse Bildung der Anhänger sowie die Festigung eines religiös gearteten Gemeinschaftsgefühls im Vordergrund. Indem sich der Admin im Predigerstil an seine virtuelle Gemeinde richtet, unterstützt ihn der Kanal bei seiner religiösen Selbstinszenierung und schafft für ihn einen Resonanzraum, in dem er gezielt Inhalt steuern und verbreiten kann.

Die Beschaffenheit des zugrundeliegenden Datenmaterials lässt keine Rückschlüsse auf einen ganzheitlichen Radikalisierungsprozess zu, sondern setzt zu einem Zeitpunkt an, an dem die Radikalisierung durch die Hinwendung zur neo-salafistischen Szene und die Teilnahme an entsprechenden Gruppenaktivitäten bereits stattgefunden hat. Die Analyse bildet daher eine Momentaufnahme, innerhalb derer der finale Schritt zur Attentatsbegehung durch den Austausch der Jugendlichen näherungsweise nachvollzogen werden kann, weshalb vorliegend primär die kommunikative und interaktive Ebene im Fokus der Analyse stehen wird.

### **3. Radikalisierung als Konstruktionsprozess**

Ausgangspunkt dieser Analyse ist die Studie von Kiefer et al. (2017), welche zu dem Ergebnis kam, dass die Jugendlichen sich die theologischen Grundlagen zum Teil lediglich in sehr oberflächlicher Form angeeignet haben und ihr theologisches Wissen eher unzureichend und wenig fundiert ist. Diese Feststellung ist insbesondere für das Verständnis der Gruppenspezifik der untersuchten Jugendlichen wichtig, da sie innerhalb der Gruppe versuchen, sich in ihrem Glauben abzusichern und theologisch weiterzubilden. Logvinov (2017) folgend sollte dennoch eine Vorverurteilung der Jugendlichen als religiöse Analphabeten vorsichtig bewertet werden, schließlich bietet die Religion, ob nun in korrekter Form eingesetzt oder nicht, ein wichtiges Element einer Wirklichkeitskonstruktion, über die sich die Jugendlichen als religiöse Avantgarde stilisieren und ein radikales Selbstbild entwerfen (ebd.: 25). Es ist eben diese spielerische Anwendung unterschiedlicher Elemente, die eine neue

Rahmung schafft, die der Lebenswirklichkeit der Jugendlichen entspricht und somit eine Realität konstruiert, in der sich die Jugendlichen in ihrem (religiösen) Selbstverständnis ausprobieren können. Zunächst gilt es daher zu prüfen, *wie* die Jugendlichen sich ihre religiöse Realität konstruieren und welche Mechanismen sie dafür einsetzen. Anstelle eines starren Ideologiekonstruktes, welches nach *richtiger* und *falscher* Anwendung differenziert, soll vorliegend der Annahme aus der *Social Movement Theory* folgend der Fokus auf die Art und Weise der interaktiven Konstruktion des Bedeutungshorizontes eines radikalen Selbstentwurfs gelegt werden.

### 3.1 Radikalisierungsprozesse neo-salafistischer Jugendlicher

Die vorliegende Studie folgt dem Radikalisierungsverständnis der *Expert Group on Violent Radicalisation* (2008), wonach Radikalisierung, die letztlich in Terrorismus mündet, kontextspezifisch sei und sich anhand bestimmter struktureller Ausprägungen festmachen lasse:

“Firstly, radicalisation thrives in an enabling environment that is characterized by a more widely shared sense of injustice, exclusion and humiliation (real or perceived) among the constituencies [...]. Secondly, radicalisation always takes place at the intersection of that enabling social environment and individual trajectories towards greater militancy, Thirdly, terrorist violence [...] stands only at the far end of a wide repertoire of possible radical expressions and only a small number of radicals become terrorist extremists”  
(Expert Group on Violent Radicalisation 2008:17f.).

Wiktorowicz (2004) beschreibt den Verlauf der Radikalisierung in vier Prozessabfolgen,<sup>3</sup> deren Abfolge die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass sich potenzielle Anhänger radikalen islamistischen Bewegungen anschließen: An erster Stelle steht das *Cognitive Opening*, also die Bereitschaft des Individuums, sich neuen Ideen und Weltansichten gegenüber zu öffnen. An zweiter Stelle folgt das *Religious Seeking* bzw. die Sinnsuche über religiöse Redewendungen. Drittens erfolgt ein *Frame Alignment*<sup>4</sup> bzw. ein Abgleich der angebotenen Ideologie mit eigenen Werten und Vorstellungen,

3 Diverse Studien haben bereits aus unterschiedlichen Blickwinkeln die Prozesse der Radikalisierung untersucht. An dieser Stelle soll keine Rekapitulation der bereits bestehenden Ansätze erfolgen (siehe sonst auch Logvinov 2017 & 2018; Kiefer et al. 2017).

4 Die Prozesse des *Frame Alignment* wären an sich noch eine weitere Analyse wert, können aber an dieser Stelle nicht näher ausgeführt werden. Eine Übersicht bieten Snow et al. (1986) sowie Benford & Snow (2000: 624f.).

wodurch die Repräsentation der radikalen Gruppe „Sinn ergibt“ und auf die Vorlieben des Interessenten abzielen. Zuletzt erfolgt die *Sozialisation*: In diesem Stadium der Radikalisierung setzt sich die betroffene Person intensiv mit der Konstruktion einer neuen Identität auseinander, schließt sich den gruppenspezifischen Aktivitäten an und verändert ihre Werteeinstellungen auf Grundlage der religiösen Indoktrination (Wiktorowicz 2004: 1; 2005: 127). Die ersten drei Schritte gelten dabei als essenzielle Vorbedingungen für die Sozialisation im radikalen Milieu:

„if an individual is not open to new ideas, does not encounter the movement message, or rejects the movement message after initial exposure, he or she will not participate in the kinds of movement activities necessary to fully disseminate the ideology and convince an individual to join“  
(ebd. 2004: 1).

Das Datenmaterial ermöglicht aufgrund seiner zeitlichen Beschaffenheit nur begrenzt einen Einbezug der biographischen Umstände. Zudem ist der Radikalisierungsprozess der Jugendlichen zum Beginn der Chatverläufe bereits weiter fortgeschritten, sodass hier nur näherungsweise von der Erfüllung der Bedingungen der ersten drei Prozessschritte ausgegangen werden kann. Jedoch kann über die Analyse der Rahmung des religiös-radikalen Selbstverständnisses ein guter Einblick erlangt werden in die Sozialisationsbedingungen, denen die einzelnen Akteure ausgesetzt waren.

Die Annahme einer neo-salafistischen Lebensweise bedeutet für die Jugendlichen, sich stets als „wahre Muslima“ bzw. als „wahrer Muslim“ beweisen zu müssen. Aslan et al. (2018) bezeichnen diesen Vorgang als *Doing Salafismus*, wobei sie fünf Stufen bei der Konstruktion einer neo-salafistischen Identität unterscheiden: Die erste und wichtigste Stufe, in der sich jede Handlung vollzieht, ist sich vor Gott als wahre/r Muslim/a zu beweisen. Die zweite Stufe beinhaltet, sich selbst als wahre/r Muslim/a zu begreifen und zu inszenieren und dementsprechend die eigenen Handlungen, aber auch Wünsche und Gedanken, in Einklang mit der neo-salafistischen Lehre zu bringen. Drittens gilt es, sich als gute/r Muslim/in innerhalb des neo-salafistischen Milieus zu beweisen und sich so Status und symbolisches Kapital anzueignen. Viertens wird es zur Pflicht, sich auch gegenüber anderen Muslim\*innen als Vorbild zu präsentieren und dieses durch einen kompromisslosen Lebensstil nach außen zu tragen. Fünftens gilt es, gegenüber der Mehrheitsgesellschaft durch neo-salafistische Symbole, aber auch die eindeutige Ablehnung des Systems, Position zu beziehen. Im Alltag unterstehen diese fünf Punkte einem ständigen zirkulären Wiederholungsprozess (ebd.: 246f.).



Die dem Radikalisierungsprozess und dem *Doing Salafismus* entspringenden Konsequenzen bedeuten für die Jugendlichen, sich anhand der vorgegebenen Deutungsrahmen ein religiöses Selbstbild zu entwerfen, welches in Prozessen des Austausches, des Probierens und Anpassens entsprechend der jeweiligen Vorbilder modifiziert wird. Dabei spielen die erlebten Alltagserfahrungen der Akteur\*innen, wie bspw. eine kriminelle Vergangenheit und/oder Diskriminierungserfahrungen, eine wichtige Rolle. Mit dem Konzept der *Identity Work* (Einwohner 2013: 584) werden in der Bewegungsforschung alle Prozesse bezeichnet, die sich mit der Herstellung, Darstellung und dem Umgang der Identitäten im Rahmen kollektiven Handelns befassen. In Anlehnung an den symbolischen Interaktionismus und der darin enthaltenen Betonung der aktiven Bedeutungskonstruktion durch Interaktion zwischen Akteure\*innen ist davon auszugehen, dass Identitäten nicht einfach gegeben sind: Sie werden aktiv hergestellt, diskutiert und manchmal durch neue ersetzt. Für die im Radikalisierungsprozess befindlichen Jugendlichen bedeutet die Identitätsarbeit, dass es ihnen gelingen muss, aus den Deutungsangeboten der Bewegung heraus eine konsistente kollektive Identität zu konstruieren. Die Bindung der einzelnen Bewegungsteilnehmer\*innen an das proklamierte Bewegungsziel sowie die Steuerung der Handlungsfähigkeit muss stets aufs Neue konstruiert und aufrechterhalten werden. In dem Sinne sind also Medien wie der WhatsApp-Chat oder Telegram-Kanal Mittel, um die einzelnen Akteur\*innen auf das gemeinsame Ziel einzuschwören, Unsicherheiten zu beseitigen, die Teilnehmer\*innen ideologisch zu festigen sowie die Identitätsarbeit der Einzelnen zu stützen. Der Selbstinszenierung kommt also eine bedeutende Rolle zu, da sie schließlich das Bindeglied zwischen der internen Selbstbeschreibung der Bewegung und ihrer Außenwirkung darstellt. Kommunikativen Prozessen, wie im Chatverlauf, kommt dabei als Element der Wirklichkeitskonstruktion ein hoher Stellenwert zu, da über sie eine „subjektive Wirklichkeit garantiert, modifiziert und rekonstruiert“ wird (Berger & Luckmann 2016: 163). Insbesondere die impliziten Prozesse, die im Austausch mitschwingen, sind konstituierend für die Wirklichkeitsbestimmung. Dabei werden ständig Modifikationen vorgenommen, Aspekte aufgenommen, abgeschwächt oder gar verstärkt. Die subjektive Wirklichkeit ist dabei eng gebunden an die gesellschaftlichen Prozesse, in denen sie sich vollzieht (ebd.: 164f.). Über diese interaktiven Aushandlungsprozesse erfährt das Individuum die Möglichkeit, Teil der Mehrheitsgesellschaft zu werden, indem die vorgegebenen Werte und Normen oder aber andere – ihr entgegenstehende – Werte und Normen angenommen werden. Die Zugehörigkeit kann also durch Annahme oder eben durch Ablehnung dieser Werte und Normen

erfolgen. Auch in diesem Gegenentwurf – hier der neo-salafistischen Welt – herrschen Gesetzmäßigkeiten und Rollenvorgaben, die angeeignet werden müssen. Um die Prozesse, denen die Individuen ausgesetzt sind, besser nachvollziehen zu können, soll ausgehend von einem konstruktivistischen Radikalisierungsverständnis die Interaktionen zwischen den einzelnen Akteur\*innen und den Gruppen innerhalb des Makrokontextes durch den Einbezug der Theorien der sozialen Bewegungen erhellt werden. Ausgangspunkt bildet die Annahme, dass über soziale Netzwerke radikale Ideen verbreitet werden.

### 3.2 Die Framing-Theorie als Analyseinstrument

In der Bewegungsforschung wird die Analyse von Frames dazu eingesetzt, bewegungsinterne Deutungsstrukturen aufzeigen zu können. Der Framing-Ansatz fokussiert auf den Außenbezug einer Bewegung, was sich beispielhaft in der Inszenierung von für die Bewegung relevanten Themen zeigt (Hellmann 1998: 20). Angelehnt an Erving Goffmans Frameanalyse (1974) versteht man Frames als „schemata of interpretation“ (ebd.: 21), die es Akteuren ermöglichen, Geschehnisse innerhalb ihres Lebensraumes und der Welt als Ganzes zu lokalisieren, zu erfassen und zu labeln (ebd.). Frames bieten dabei sprachliche und kognitive Werkzeuge, mit denen Ereignisse und Erfahrungen sinnhaft interpretiert werden können. „By rendering events or occurrences meaningful, frames function to organize experience and guide action, whether individual or collective“ (Snow et al. 1986: 464). Im Vordergrund stehen dabei drei Mechanismen: Zum einen die Konstruktionsleistung, was bedeutet, dass Frames einem gewissen Aufbauschema entsprechend konstruiert werden müssen, um erfolgreich zu sein. Zum anderen spielt die verbale Ausgestaltung der Frames eine entscheidende Rolle, da über sie die Generierung von Anschlussfähigkeiten gewährleistet wird. Und schließlich ist die Art der Kommunikation (d. h. die Verbreitung der Inhalte) ebenfalls ausschlaggebend für den Erfolg einer Bewegung. Werden diese Mechanismen geschickt organisiert und eingesetzt, entsteht ein Eindruck von Einheit innerhalb der Bewegung, was sodann die Handlungsfähigkeit steigert (Hellmann 1998: 19; Benford & Snow 2000: 614ff.).

Über sogenannte „collective action frames“ (Benford & Snow 2000: 613ff.) bieten Bewegungsakteur\*innen eine problematisierende, appellierende und argumentierende Situationsdeutung eines sozialen Themas, wobei es insbesondere um die Skandalisierung eines Problems, die Benennung von Ursachen oder Verursachern sowie einen eng mit der Mission der Bewegung verknüpftem Lösungsvorschlag geht (Rucht 2002:

84). Die sogenannten *Collective Action Frames* übernehmen dabei die interpretative Funktion, indem sie Aspekte von „der Welt da draußen“ (Snow & Benford 1988: 198). simplifizieren und verdichten in einer Art und Weise, „intended to mobilize potential adherents and constituents, to garner bystander support, and to demobilize antagonists“ (ebd.). In diesem Sinne sind *Collective Action Frames* „action-oriented sets of beliefs and meanings that inspire and legitimate the activities and campaigns of social movement organizations“ (Benford & Snow 2000: 614). Snow und Benford folgend werden die *Collective Action Frames* über die Aushandlungen der Bewegungsteilnehmer\*innen gebildet und nehmen dabei drei Hauptaufgaben wahr: Die Grundlage bildet ein geteiltes Verständnis von als problematisch oder veränderungswürdig wahrgenommenen Aspekten oder Bedingungen des sozialen Lebens bei gleichzeitiger Attribution von Ursache und der Identifizierung von Schuldigen (*Diagnostic Framing*). In Bezug auf die prognostizierten Probleme werden Lösungen und Taktiken zur Zielerreichung vorgetragen (*Prognostic Framing*). Schließlich müssen weitere Akteure entsprechend den Vorgaben der Bewegung von der Dringlichkeit überzeugt und zum Handeln gebracht werden (*Motivational Framing*) (Benford & Snow 2000: 615; Snow & Byrd 2007: 124ff.). Die Bestandteile des *Collective Action Framings* sind dabei nicht statisch, sondern können variabel und dynamisch sein. So kann beispielsweise, je nach Art der Bewegung und des Bewegungsziels, eine stärkere Betonung auf dem *Motivational Framing* liegen oder aber das *Diagnostic Framing* fokussierter und zusammenhängender ausgearbeitet sein als das *Prognostic Framing*. Je nach Zielsetzung und Rahmenbedingungen der Mobilisierungsakteur\*innen können die einzelnen Komponenten des Framings in ihrer Relevanz für die entsprechende Zielgruppe variieren (Snow & Byrd 2007: 129f.).

Die Ausgestaltung des Deutungsschemas sowie die Anschlussfähigkeit an das Erleben möglicher Rezipient\*innen bestimmen dabei den Erfolg der Bewegung. Eine Grundvoraussetzung ist dabei das *Frame Alignment* zwischen den Individuen und den von der Bewegung angebotenen Orientierungsmuster:

„the movement’s schemata must resonate with an individual’s own interpretive framework to facilitate participation. This alignment is contingent upon fidelity with cultural narratives, symbols, and identities; the reputation of the frame “articulator”; the consistency of the frame; the frame’s empirical credibility; and the personal salience of the frame for potential participants“  
(Wiktorowicz 2004: 5 nach Snow & Benford 2000: 619ff.).

Das Auftreten und die Wirkung der Mobilisierungsakteure müssen dem möglichen Mobilisierungspotenzial das Gefühl vermitteln, dass mögliche „Deprivationserfahrungen und strukturelle Spannungen, Gemeinschaftserlebnisse und Mobilisierungschancen sowie Erfolgswahrnehmungen und Gelegenheitsstrukturen“ (Neidhardt & Rucht 1993: 322) entsprechend gedeutet und strategisch gesichert werden. Durch den Aufbau wirkmächtiger Deutungsrahmen soll also ein geteiltes Verständnis eines Kernproblems erzeugt werden, dessen sich die Mobilisierungsakteur\*innen annehmen (Matthes 2014: 14). Gelingt es ihnen, sich selbst als legitime und vertrauenswürdige Akteur\*innen darzustellen, können die Mobilisierungschancen gesteigert werden. Da sie auf die Zustimmung der Unterstützer\*innen angewiesen sind, müssen sie glaubhaft machen, dass sie nicht aus Eigennutz, sondern „der Sache wegen“ mobilisieren (Gerhards 1995: 233ff.).

Durch den Einbezug der Framing-Theorie kann Radikalisierung „als ein Prozess gradueller Sozialisierung zu bestimmten Weltanschauungen hin erklärt [werden], die eine Realität von zurechenbaren Ungerechtigkeiten konstruiert, die nach gewaltsamen Taten verlangen“ (Pisoiu 2013: 47). Bewegungen werden dabei nicht lediglich als Träger bestehender Ideen und Bedeutungen angesehen, sondern als „signifying agents actively engaged in producing and maintaining meaning for constituents, antagonists and bystanders“ (Benford & Snow 2000: 613). Der Ansatz der Framing-Theorie bezieht sich dabei im Kontext der Analyse von Radikalisierungsprozessen nicht auf die politischen oder wirtschaftlichen Faktoren. Vielmehr rückt er durch die Fokussierung auf die Interaktionsebene die konstruktivistische Perspektive in den Vordergrund: Soziale Realität, so die Grundannahme, besteht aus im Wettbewerb zueinander stehenden Realitätsversionen, die in Konkurrenz um die Interpretationshoheit stehen. Frames sind in diesem Zusammenhang die Interpretationsschemata oder Deutungsrahmen, über die Werte, Überzeugungen, aber auch Handlungsskripte kommuniziert werden. Sie sind insofern essenziell, als dass ihre Fähigkeit, potenzielle Anhänger\*innen anzusprechen und für ihre Sache zu mobilisieren, über den Erfolg und Misserfolg der Bewegung entscheidet (Snow & Benford 2000; Logvinov 2017: 71). Sogenannte Mesomobilisierungsakteur\*innen legen dabei in Kommunikationsgemeinschaften die geteilten Werte fest und konstruieren eine totalitäre Weltanschauung, auf deren Grundlage sich die Radikalisierung vollzieht. Logvinov (2017) folgend, stellen terroristische Netzwerke dabei „(Mikro-)Gruppen bzw. Subkulturen innerhalb größerer Gegenkulturen dar, wobei Radikalisierung als Ergebnis zirkulärer Kausationen und Interaktionsprozesse zwischen ihnen, radikalen Bewegungen und negativen Bezugsgruppen zu verstehen ist“ (ebd.: 67). Radikalisierung im Kontext

der Framing-Theorie stellt sich folglich als diskursive Aushandlung dar, in der Intersubjektivität hergestellt, eine als ungerecht wahrgenommene Realität gestaltet sowie die Notwendigkeit bzw. moralische Rechtfertigung von Gewalt als Lösungsstrategie proklamiert wird (Rogers 2011: 38 in Logvinov 2017: 71). Durch die Herstellung von Deutungsrahmen wird das Verständnis der Mitglieder der sozialen und politischen Realität beeinflusst: Frames oder Deutungsrahmen bieten dem Individuum ein interpretatives Schema, mit dessen Hilfe es die umgebende Umwelt verstehen lernt. Somit sind sie sprachliche und kognitive Werkzeuge, durch die Ereignisse und Erfahrungen sinnhaft erschlossen werden können (Wiktorowicz 2004: 5).

### 3.3 Die Rolle der Ideologie bei Radikalisierungsprozessen

Ein wichtiger und konstanter Faktor im Radikalisierungsprozess ist die Verwendung eines Deutungsschemas. Hierfür werden verschiedene Werte, Weltanschauungen aber auch religiöse Elemente zu einer der jeweiligen Gruppierung passenden Ideologie<sup>5</sup> zusammengefügt. Insbesondere die ideologische Indoktrination gilt als entscheidender Faktor der Akteur\*innen, die mit der bestehenden sozialen und politischen Ordnung unzufrieden sind, in militante Aktivist\*innen verwandeln kann. Über die Ideologie wird Gewalt als Methode zur Durchsetzung von politischen Veränderungen akzeptiert und schafft so eine Subkultur der Gewalt:

„Ideology is used to reduce potential moral inhibitors and to justify the resort to extreme methods from a broader repertoire of methods of waging political conflict. Cognitive frameworks derived from certain exclusive ideologies have been used to build collective identities based on narratives of violent struggle”  
(Expert Group on Violent Radicalisation 2008: 18).

Snow und Byrd (2007) kritisieren jedoch einen meist unreflektierten Gebrauch des Ideologie-Konstrukts in Analysen, die sich mit der Deutung radikaler Gruppierungen beschäftigen. So werden die der Ideologie inhärenten Elemente zumeist als gegeben angesehen, als starre und mechanische Produkte, die automatisch dem jeweiligen kulturellen Kontext entspringen. Diese mechanistische Betrachtungsweise vernach-

<sup>5</sup> Ideologie wird folgend nicht im klassischen Verständnis als politischer Kampfbegriff verstanden, sondern als ein System von Normen und Wertvorstellungen, welches sozialen Gruppen als Handlungsrahmen dient.

lässige jedoch die interaktiven und sozialen Prozesse von Radikalisierungsverläufen (ebd.: 121). Aus der Perspektive der *Social Movement Theory* ist die der Bewegung zugrundeliegende Ideologie nicht statisch, sondern ein Produkt konstruktiver Aushandlungsprozesse. So fungieren die Elemente der *Collective Action Frames* als „innovative amplifications and extensions of, or antidotes to, existing ideologies or components of them“ (Benford & Snow 2000: 613). Durch den Einbezug der Framing-Theorie kann die Vorstellung von Ideologie als starres und mechanisches Konstrukt überwunden und stattdessen als ein dynamischer Aushandlungsprozess begriffen werden, der sich den jeweiligen Gegebenheiten anpasst und somit zu einem Produkt sozialer Interaktion wird (ebd.: 121ff.). Die zugrundeliegenden Ideologieelemente sind dabei eng verwoben mit dem Kontext, in dem sie entstehen, und den vorhandenen symbolischen Ressourcen.

Die Gruppen beziehen ihre Makronarrative aus bereits bestehenden Narrativen und tendieren dazu, oft stark selektierend, verschiedene Narrative oder Teile von Narrativen zu kombinieren. So beziehen sich im Falle des islamistischen Fundamentalismus religiöse und nicht-religiöse Autoritäten auf Gewalt als einer tief verwurzelten Tradition zugehörig (Della Porta 2013: 207). Innerhalb dschihadistischer Gruppierungen zeigt sich beispielsweise eine ideologische Varianz, welche auf unterschiedlichen islamischen Traditionen, diversen Ausdifferenzierungen innerhalb dieser Traditionen sowie in ökonomischen, politischen und kulturellen Unterschieden in verschiedenen islamischen Ländern beruht. Die der dschihadistischen Bewegung zugrundeliegende Ideologie ist somit keineswegs homogen, sondern anpassungsfähig an den jeweiligen soziokulturellen und politisch-ökonomischen Kontext in dem sie sich entwickelt (Snow & Byrd 2007: 122). Die Konzeption von Ideologie als Analyseelement sollte daher als ein variables Phänomen wahrgenommen werden, welches changieren kann zwischen einem engen und rigiden Set von Werten und Glaubenssätzen bis hin zu einer losen Verknüpfung verschiedener Ideologieelemente.

Della Porta (2013) schlägt zudem vor, dass Erklärungen für Radikalisierung die *Manipulationen* solcher Ideologien durch gewalttätige Gruppen in den Blick nehmen sollten. Indem diese alten Rahmungen zu neuen verbunden werden, findet gleichzeitig eine Legitimation der radikalen Mittel, die zur Zielerreichung eingesetzt werden, statt (ebd.: 232). Dies betrifft auch die religiösen Elemente der Ideologie: So wird Religion als Traditionsbestand entsprechend mit modernen Elementen und Erfahrungen aus der Lebenswelt der Akteur\*innen verknüpft. Diesbezüglich weist Freedon (2003) darauf hin, dass

„Religions only become political ideologies when they compete over the control of public policy and attempt to influence the social arrangements of the entire political community. [...] Religious fundamentalism may be heavily politicized and [...] can adopt some of the characteristics of totalitarian ideologies”  
(Freeden 2003: 101).

Die Rolle der Religion als ein Element handlungsleitender Ideologien sollte in Radikalisierungsprozessen daher unter Berücksichtigung der interaktiven Prozesse und Kontextbedingungen näher betrachtet werden.<sup>6</sup> Insbesondere kulturelle und religiöse Ideologieelemente lassen sich aus unterschiedlichen Bestandteilen innovativ kombinieren und neu zusammensetzen, sodass am Ende des konstruktiven Prozesses eine neue Ideologie entsteht (Snow & Byrd 2007: 130). Die Ideologie dschihadistischer Bewegungen ist somit in sich elastischer und biegsamer, als meist angenommen wird (ebd.: 126).

Radikalisierung bleibt dennoch ein hochkomplexer Prozess: Lediglich das Teilen einer bestimmten Ideologie oder Weltanschauung stellt keine Garantie dafür dar, dass ein Radikalisierungsprozess auch tatsächlich stattfindet. Hierfür sind viele weitere Faktoren und deren Wechselwirkungen entscheidend, die es dem Individuum ermöglichen, die persönlichen und sozialen Veränderungen, die ein solcher Prozess mit sich bringt, zu vollziehen.

#### 4. Framing-Analyse

Die Annahme, dass Individuen in komplexe Aushandlungsprozesse eingebettet sind, in denen Bedeutung sozial konstruiert wird, erfordert eine nähere Betrachtung der diskursiven Praxis und der Generierung von Sinn- und Bedeutungsstrukturen innerhalb dieses Kontextes. Im Folgenden soll nun stärker die diskursive Praxis der Bedeutungsherstellung analysiert werden, indem nach Aspekten der Framing-Theorie der Fokus auf der Rolle der Religion als Element der Radikalisierung in den Aushandlungsprozessen gelegt wird. Die Grundannahme hierbei ist, dass religiöse Elemente und Versatzstücke in einen *Collective Action Frame* übertragen werden, der die Handlungen der Jugendlichen steuert bzw. steuern kann. Diese Elemente können dabei – ähnlich wie die einer sozialen Bewegung zugrundeliegenden Ideologie – je nach Zielsetzung variabel eingesetzt und an die jeweiligen Kontexte angepasst werden.

<sup>6</sup> Eine detaillierte Definition und Beschreibung der Rolle der Religion in Radikalisierungsprozessen findet sich im Beitrag von Michael Kiefer, in diesem Band.

#### 4.1 Die Identifizierung von Problemen – Diagnostic Framing

Die erste Hürde ist die Identifizierung eines Themas oder empirischen Phänomens, welches als soziales Problem dargestellt und als änderungswürdig empfunden wird. Hierfür müssen zunächst Probleme diagnostiziert werden, also ein Zustand oder Ereignis als problematisch und somit änderungswürdig angesehen und Schuldige identifiziert werden. Ein Thema wird dann zum Problem, wenn eine Diskrepanz aufgezeigt werden kann zwischen einem Ist-Zustand und einem Soll-Zustand (Benford & Snow 2000: 616; Gerhards 1995: 229). Gemäß Gamson (1992) steigern diese *Injustice Frames* (ebd.: 31) durch affektive Elemente ihre Wirkfähigkeit. Dies kann einerseits durch eine Konkretisierung des Themas durch die Generierung persönlicher Betroffenheit erreicht werden, andererseits durch die Einbettung des Themas in ein allgemeineres Thema, welches eine normative Aufladung enthält (Gerhards 1995: 229f.). Adressat ist in den meisten Fällen das politische System, welches aufgrund seiner Funktion zu kollektiv bindenden Entscheidungen verantwortlich gemacht wird für ungelöste gesellschaftliche Probleme.

Angelehnt an die Vorstellung des Radikalisierungsverlaufs als Prozessabfolge definieren unter anderem Aslan et al. (2018) Salafismus, wie oben erwähnt, aus prozessorientierter Perspektive als *Doing Salafismus* und betonen somit den ihm zugrundeliegenden Konstruktionsprozess, der sich „im Zuge von reziproken Interaktionen mit Gleichgesinnten (aber auch mit Nichtgleichgesinnten), der Wechselbeziehung mit der sozialen Umwelt und durch die Auseinandersetzung mit religiösen Texten“ darstellt (ebd.: 63). Ein radikaler Selbstentwurf beinhaltet dabei eine Positionierung in Abgrenzung zu einer *Out-Group* bzw. in der Mehrheitsgesellschaft identifizierten Positionen sowie eine Zuwendung und Identifizierung mit einer *In-Group* (Umma) und einem (jugendkulturellen) neo-salafistischen Lebensentwurf. Die zweite Ebene der Problemidentifikation, das Gefühl, von vermeintlich Ungläubigen oder den Glauben falsch praktizierenden Muslim\*innen umgeben zu sein, bezieht sich ebenfalls auf die Umma, die als die einzig wahre Glaubensgemeinschaft definiert wird, und somit auf die Bedrohung der eigenen Gemeinschaft durch Außenstehende. Die religiöse Rahmung bewegt sich hierbei primär zwischen den Kernprinzipien des *Takfir*<sup>7</sup>. Diese werden immer wieder herangezogen, um den eigenen Glauben, der als die einzig wahre Auslegung gilt, zu erhöhen, aber auch, um sich vom Umfeld abzugrenzen.

7 *Takfir* bedeutet, jemanden zum Ungläubigen zu erklären (Said & Fouad 2014: 509). Für eine detaillierte Beschreibung und Definition siehe auch den Beitrag von Sören Sponick in diesem Band.



Der WhatsApp-Chat offenbart eine Doppelstruktur an identifizierbaren Problemen: Zum einen wird eine vermeintliche Unterdrückung der Muslim\*innen wahrgenommen, die sowohl vom Staat ausgeht (durch staatliche Instanzen wie der Schule oder der Polizei und allgemein gehaltenen von westlichen Mächten und vermeintlichen Unterdrückern der muslimischen Welt in Syrien) als auch von der Gesellschaft selbst, durch eine wahrgenommene mangelnde Akzeptanz der eigenen Glaubensauslegung. Zum anderen wird der Unglaube bzw. die Ausübung eines vermeintlich falsch praktizierten Islams durch die Mehrheit der sich als Muslim\*innen bezeichnenden Personen als problematisch für die eigene religiöse Identität erkannt. Die Identifizierung dieser Problemlagen setzt als ersten Schritt die Schaffung einer Gemeinschaft und somit eines Gemeinschaftsgefühls voraus. So dienen dann Verweise auf die Umma und die Ansprache als „Brüder“ und „Schwestern“ dazu, sich als Teil eines Ganzen zu inszenieren, wodurch die Problemidentifikation von der persönlichen und individuellen Ebene auf eine abstraktere und allgemeinere Ebene überführt wird.

Gleichzeitig ermöglicht der WhatsApp-Chat der Gruppe, sich als Gemeinschaft zu erleben, die sich durch die Interaktion und durch die Ausrichtung auf ein gemeinschaftsstiftendes Element – die Religion – erlebt und festigt. Sowohl im Chat als auch im Telegram-Kanal wird sehr häufig die Ansprache der Mitglieder als „Brüder“ und „Schwestern“ verwendet und zugleich verknüpft mit Hinweisen auf erlebtes Unrecht und/oder Fürbitten für Mitglieder der muslimischen Gemeinschaft bspw. für erkrankte Mitglieder der Umma oder Inhaftierte. Der Telegram-Kanal dient weniger der gemeinsamen Interaktion, sondern als Verstärker der identifizierten Probleme und der Herstellung dieser religiös begründeten Gemeinschaft: Hier werden die Themen, welche die Gruppe innerhalb des Chats bewegen, aufgegriffen und religiös untermauert. Insbesondere in Bezug auf die Unterdrückung der Muslim\*innen und das Leiden der Umma wird der Syrienkrieg als Narrativ herangezogen. In Bezug zur Umma, der friedlichen, allumfassenden Gemeinschaft der Muslim\*innen, steht Syrien stellvertretend für die Bedrohung der Gemeinschaft durch den Westen sowie den Zusammenhalt durch Abwehr der Feinde. Die Kriegsteilnahme wird als Pflicht für das Entstehen der Gemeinschaft angesehen. Insofern sind die Verweise auf Syrien wichtig, um ein Gemeinschaftsgefühl zu schüren und implizit auch zur Ausreise zu mobilisieren. Gewalt gegen die Bevölkerung, ausgehend vom Staat, wirkt verbindend für radikale Gruppen (Della Porta 2013: 284). Insofern hat der Bezug zu Syrien und dem Assad-Regime zum einen die Funktion, die Identifikation mit der leidenden, unterdrückten Bevölkerung zu stärken, sowie gleichzeitig, einen Feind zu identifizieren, der dann stellvertretend

für Institutionen der westlichen Welt bzw. jegliche Staatsform jenseits der Umma steht. Dabei herrscht eine Informationsasymmetrie, da die Vorstellung vom Dschihad verklärt wird. Die Jugendlichen bezeichnen die IS-Gebiete als *Hasental* und verwenden euphemistisch die Bezeichnung *hoppeln* für die Ausreise (WhatsApp-Chat Ausschnitt 1). Dass die Kampfhandlungen sich nicht alleinig auf die Errichtung eines Kalifats beschränken, sondern Gewalt und im schlimmsten Falle den Tod implizieren, wird ebenfalls mythisch verklärt. Person 1 erzählt von einem, der ihm Fotos vom *Hasental* geschickt habe und offenbar verstorben sei: „Leider ist er kein hase mehr sondern ein vogel in shaa Allah“ [sic.] (WhatsApp-Chat Ausschnitt 2). Auch Träume spielen hier eine wichtige Rolle, um der Ausreise und Teilnahme am Dschihad einen mystischen Anschein zu verleihen. Der *Amir* des WhatsApp-Chats erzählt in einer längeren Sequenz von einem Traum, den er als „Gnade von Allah“ erhalten habe:

„Nachdem mein Iman schwacher wurde und ich mehr in Sünden steckte, bat ich Allah um Rechtleitung und um die Wahrheit. Ich habe nachdem ich ohne einen Wecker zum Fajr Gebet aufgestanden bin und das Gebet verrichtet habe eine extreme Anziehung ans Bett empfunden. Ich lag mich und subhanallah ich merkte es nichtmal und ich bin eingeschlafen. Ich habe von unserer alten Villa geträumt, von meiner Familie und von einem Regen welches in unser Haus gekommen ist. Danach träumte ich und das war des intensivste Teil des Traumes, dass ich Muhajir geworden bin. Ich habe weinend die Mujahidin und Mujahirin umarmt und dann sah ich [Person 4]. Subhanallah ich fragte ihn, so wie wir uns für gewöhnlich gegenseitig befragen „Akhi wie ist es so wenn die Drohnen über einen fliegen?“ Und er sagte „da wird einem mulmig“ o.ä. Das heißt: [Person 4] war schon vor mir da, und ich werde dem ruf nachfolgen. Ich danke Allah für diesen Traum und bitte Ihn um mehr rechtschaffene Träume“ [sic.] (WhatsApp-Chat Ausschnitt 3).

Das Framing dient nicht lediglich zur Außendarstellung, sondern hat auch eine gruppeninterne Funktion: So wird die Zugehörigkeit in dieser Gruppe generiert durch die in den Deutungsrahmen enthaltene Ablehnung und Abgrenzung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, dem demokratischen System und dem Rechtsstaat sowie gegenüber der muslimischen Glaubensgemeinschaft, die aufgrund ihrer weniger strikten Glaubenspraxis als nicht authentisch wahrgenommen wird. Die Identifizierung von Schuldigen impliziert zudem eine Externalisierung

von Verantwortung: Dem identifizierten Problem können konkrete Personen oder Instanzen zugeordnet werden, wodurch der Wirkungsgrad der aufgestellten Deutungsrahmen gesteigert werden kann. Eine weitere Steigerung ergibt sich, wenn den Verursachern zusätzlich Intentionalität zugerechnet werden kann (Gerhards 1995: 231). So wird auf einer abstrakteren Ebene dem Staat und den westlichen Mächten unterstellt, sich bewusst gegen die muslimische Gemeinschaft zu stellen und/oder deren Leiden durch ihr Handeln bewusst in Kauf zu nehmen, indem darauf verwiesen wird, dass die Umma sich im Krieg mit dem Staat befinde. Aber auch das nähere Umfeld, hier die Schule, wird in diesen Diskurs eingefügt. So werden Mitschüler\*innen und Lehrer\*innen als unerträgliche *Mushrikeen*<sup>8</sup> bezeichnet, um gleichzeitig (vermutlich) im Hintergrund schwelende Konflikte mit der Schule und das Schuleschwänzen religiös aufzuladen: „Ochh kein Lust auf meine *kafira*<sup>9</sup> lehrerin und ihre *mushirk* Geschichten“ [sic] (WhatsApp-Chat Ausschnitt 4). Mobbingverfahren in der Schule werden hierdurch mit der Begründung abgemildert, dass es egal sei, was diese „*Mushrikeen*“ sagen, da sie sowieso alle *Kuffar* seien (WhatsApp-Chat Ausschnitt 5). Anstatt sich also mit der Ursache des Problems auseinanderzusetzen, erfahren Konflikte eine religiöse Aufladung, die sich in einem Antagonismus zwischen Gläubigen gegen Ungläubige ausdrückt. Die vermeintliche Unterdrückung der muslimischen Gesellschaftsmitglieder wird im WhatsApp-Chat weiterhin über die Rolle des Staates und dessen Sanktionsinstanzen thematisiert. Bezeichnend ist hierbei insbesondere die „Feststellung“ des *Amirs*, dass der Westen einen Krieg gegen den Islam führe, was wiederum zu inneren Konflikten bzgl. der eigenen Haltung gegenüber der Gesellschaft führt: Als Person 3 von seinen Mobbingverfahren in der Schule berichtet, wird im Chat die Frage diskutiert, ob zwischen Muslimen und den Deutschen ein Schutzvertrag bestünde. Während Person 1 die Meinung vertritt, dass ein solcher Schutzvertrag aufgrund der von ihnen angenommenen Staatsbürgerschaft bestünde, argumentiert der *Amir* der Gruppe, dass Deutschland das „Haus des Krieges“ sei: „Doch hier ist Dar al Harb durch den Krieg gegen den Islam Und die Muslime“ (WhatsApp-Chat Ausschnitt 6). Durch den vermeintlichen Kampf der westlichen Gesellschaft gegen die Muslim\*innen sei dieser Schutzvertrag somit aufgehoben worden. Zur Untermauerung seiner Argumentation führt er eine Sure an, die das Brechen von Verträgen im Krieg erlaube. Die Frage der eigenen Stellung zur Mehrheitsgesellschaft wird also als

8 Polytheisten bzw. Götzenanbeter.

9 Gemeint ist hier das Wort *kāfir* (Plural: *kuffār*), welches Ungläubige bzw. „Gottesleugner“ bedeutet (Said & Fouad 2014: 506).

problematisch wahrgenommen und mit einem Kriegszustand verglichen. Gleichzeitig werden die als problematisch wahrgenommenen Personen – hier Lehrer\*innen und Mitschüler\*innen – als *Mushrikeen* und *Kuffar* bezeichnet. Dabei werden zur Unterstützung religiöse Elemente herangezogen, um die eigene Unsicherheit bzgl. der Auslegung zu kaschieren und die eigenen Argumente auf ein religiöses Fundament zu stellen. So wird die Aussage deutlich vom Terror abgegrenzt und als islamisches Urteil dargestellt, dem sich die Gruppe zu fügen habe.

Die Aufnahme in die Gemeinschaft erfährt dabei Grenzen: So gibt bereits der Gruppenname, *Anhänger des islamischen Kalifats*, die ideologische Richtung der Gruppe vor und schließt moderate Personen islamischen Glaubens aus. Gleichzeitig verhindert die strikte Auslegung der Ideologie, dass Gegenargumente oder kritische Einwände aufgenommen und reflektiert werden. Person 1 wirft beispielsweise in seinem Telegram-Kanal den *Murjia*<sup>10</sup> (Telegram-Kanal Ausschnitt 1) vor, sie seien „Sturköpfe“, die sich gegen seine Argumente wehren und eine Diskussion nicht zulassen würden. Dass hier ein Diskussionsverständnis zugrunde liegt, welches mehr oder weniger implizit auf der Überzeugung der anderen von der eigenen Meinung basiert, wird nicht weiter reflektiert. Stattdessen wird Abgrenzung und Ausgrenzung von Kritikern praktiziert, indem sie zum Verlassen des Kanals aufgefordert werden.

## 4.2 Lösungsvorschläge – Prognostic Framing

Ein Mobilisierungsversuch kann nur dann gelingen, wenn es den Mobilisierungsakteur\*innen gelingt, neben dem Aufzeigen von Missständen auch Lösungen anzubieten. Die Identifikation eines Problems beinhaltet im Idealfall eine Darlegung von Lösungsmöglichkeiten oder definierte Ziele, die mit dem Ziel der Bewegung einhergehen: Es muss also ein Konzept dargestellt werden, welches an höhere Werte wie beispielsweise die Rückgewinnung von Souveränität, aber auch konkrete Vorteile für die Beteiligten gekoppelt wird. Gleichzeitig müssen die Akteur\*innen, an die sich die Bemühungen richten, überzeugt werden, dass die Wahrscheinlichkeit eines Erfolgs gegeben ist (Benford & Snow 2000: 616f.). *Prognostic Frames* sind folglich eine logische Konsequenz des zuvor diagnostizierten Missstands.

Die Problemlösungsebene kann unterteilt werden in einen aktiven und einen passiven Part. Der aktive Part drückt sich durch eine Anpas-

<sup>10</sup> Gemeint ist das Wort *murji'a*, welches ursprünglich eine Gruppierung im Frühislam bezeichnete, die allein Gott die Fähigkeit zuschrieb zu urteilen, ob ein Muslim wahrhaft gläubig sei oder nicht. Im Sprachgebrauch dschihadischer Salafisten bezieht sich der Begriff auf despektierliche Weise auf andere Salafisten (Said & Fouad 2014: 507).

sung der Handlungs- und Lebensweise aus, die angelehnt wird an die Altvorderen. Der als problematisch wahrgenommenen Unterdrückung der Muslim\*innen wird als Lösungsvorschlag die Errichtung eines islamischen Staates gegenübergestellt. Durch die Distanzierung von westlichen Institutionen und einer Orientierung an der Scharia könne eine Unterdrückung der Muslim\*innen überwunden und ein Leben im wahren Islam möglich gemacht werden. Sowohl im WhatsApp-Chat als auch im Telegram-Kanal wird ein Leben nach den Grundsätzen der Scharia als einzig wahre Gerichtsbarkeit propagiert. Dies tritt im WhatsApp-Chat sowie im Telegram-Kanal insbesondere bei Konflikten mit dem Gesetz oder Sanktionserfahrungen durch die Polizei (Hausdurchsuchungen, Entzug des Passes etc.) auf und zeigt, dass anstelle einer intensiven Auseinandersetzung mit dem eigenen Fehlverhalten die Problemlösung simplifiziert und auf eine höhere Instanz verlagert wird. Das Führen eines gottesgefälligen Lebens im Kalifat verspricht ein Leben unter Gleichgesinnten, mit strikten Regeln und der Freiheit den eigenen Glauben so auszuleben, wie es die Jugendlichen in ihrem Sozialraum (vermutlich) nicht können. Zudem scheint die Aussicht auf materiellen Wohlstand, hier das Besitzen eines eigenen Hauses, wie es der *Amir* in einem scheinbar privaten Gespräch nach erfolgter Ausreise nach Syrien in Aussicht gestellt hat, ein weiterer wichtiger Aspekt zu sein, da sich so Träume erfüllen lassen, die in der aktuellen Lebenssituation der Jugendlichen unerreichbar scheinen. Der Rückzug von der als problematisch erlebten Gesellschaft ist eine Lösungsstrategie, die eine komplexe Auseinandersetzung mit der Umwelt und der eigenen Rolle innerhalb der Gesellschaft verhindert bzw. deren Komplexität stark reduziert.

Die zweite Problemebene, die Wahrnehmung problematischer Untergruppen, die nicht dem vermeintlich wahren Glauben angehören, wird durch eine Überbetonung der eigenen religiösen Identität überwunden. Zum wahren Glauben zu gehören äußert sich nach Auslegung der Jugendlichen durch eine Anpassung des Äußeren an die Altvorderen bzw. in einer Abkehr von jugendkulturellen Modeerscheinung und einem vermeintlich sunnakonformen Kleidungsstil. Während im Chat die Anweisungen oder auch Regeln eines islamkonformen Lebens unter den Gruppenmitgliedern verbleiben, richten sich diese im Telegram-Kanal an ein größeres Publikum. So weist Person 1 darauf hin, dass das Tragen von Kleidung des US-amerikanischen Sportartikelanbieters *Nike* als jugendkulturelle Modeerscheinung eine Sünde (arab: *širk*) und daher abzulehnen sei. Auch das Barttragen, wozu über Postings von entsprechenden

Memes<sup>11</sup> aufgerufen wird, gilt als Zeichen der Rückbesinnung, der sich offenbar viele der westlichen Muslim\*innen nicht anpassen wollten. Die Anpassung des Äußeren sowie die Ablehnung westlicher Konsumgüter sind dabei erste Schritte, die ein islamkonformes Leben auch innerhalb der westlichen Gemeinschaft ermöglichen. Indem sie anderen ihren Glauben vorleben und somit gleichzeitig aufzeigen, wie „richtiger“ Islam gelebt werden könne, können sich die Jugendlichen als Avantgarde stilisieren. Der Missionierungsgedanke (*Dawa*), der hier insbesondere im Telegram-Kanal stellenweise mitschwingt, zielt auf eine Vergrößerung der Umma ab. Diejenigen, die auf diese Weise nicht „belehrbar“ sind, werden ausgeschlossen und als „Sturköpfe“ bezeichnet von jeglicher Diskussion ausgenommen. Religion wird sodann ein funktionales Element, um sich und anderen gegenüber zu vergewissern, eine „wahre Muslima“ bzw. ein „wahrer Muslim“ zu sein und bis in den Alltag hinein den „wahren Islam“ zu leben. Insgesamt schwingt in den Äußerungen der Jugendlichen die Annahme mit, die Rückeroberung des öffentlichen Raumes durch den Islam und einer Rückkehr zu alter Größe<sup>12</sup> bzw. die Errichtung eines islamischen Staates und der Regelung des gesellschaftlichen Lebens nach der Scharia könne eine Gemeinschaft schaffen, die sowohl komplexitätsreduzierend als auch sinnstiftend wirkt.

Eine drastische Steigerung der Lösungsstrategie ist der Ruf nach Vernichtung der als unbelehrbar geltenden Gruppen: Im WhatsApp-Chat zeigt sich dies exemplarisch an Kommentaren zu geposteten Videos von Religionspraktiken der von ihnen als Ungläubige gelabelten *Shia* (Schiiten): Wird ihnen zunächst die „richtige“ Gebetsausübung abgesprochen: „Der hat sich bestimmt Nichtmal zur *kaaba* gedreht dieser *mushrik*“ [sic.] (WhatsApp-Chat Ausschnitt 7) und ihre Glaubensform als „krank“ (WhatsApp-Chat Ausschnitt 8 und 9) bezeichnet, fordert Person 2, man müsse „Mit Helikopter kommen und alle mit eine mg abknallen“ [sic.] (WhatsApp-Chat Ausschnitt 10) und „Die gehören vergast“ [sic.] (WhatsApp-Chat Ausschnitt 11).

11 Als Mem bzw. Meme werden Gedankeninhalte auf einem Bild bezeichnet, die einen Wiedererkennungswert haben (Blackmore 2000: 52). Sie sind ein wichtiger Bestandteil der zeitgenössischen Jugendkultur im Internet.

12 Sowohl im WhatsApp-Chat als auch im Telegram-Kanal wird auf einen (angeblich echten) Brief aus der Zeit des islamischen Großreichs von Sultan Süleyman (1494-1566) an den französischen König Franz I. (1494-1547) verwiesen, aus deren Inhalten die Wirkungsmacht des islamischen Herrschers auf die „ungläubigen Christen“ hervorgehen soll. Demnach drohte der Sultan dem französischen König mit Vernichtung, sollte er das Tanzen zwischen Männern und Frauen in der Öffentlichkeit nicht verbieten. Als Folge wurde – dem abgedruckten Brief nach – in Frankreich für hundert Jahre ein Tanzverbot eingeführt. Mit vermeintlicher Quelle versehen werden hier historische Zusammenhänge erklärt und stark verkürzt mit dem Hinweis, es sei an der Zeit, dass wieder solche Briefe geschrieben würden. Vermeintlich historische Belege, die durch einfache Recherchen widerlegt werden können, werden so unhinterfragt als Beweis für eine Allmachtstellung islamischer Herrscher umgedeutet.

Diesen aktiven Lösungsstrategien wird eine passive Strategie beigelegt: Durch die ständigen Verweise darauf, dass Allah die Feinde des Islams und die unaufrichtigen Muslim\*innen richten oder vernichten werde, wird die Verantwortung für eine Lösung zum Teil externalisiert, indem auf eine höhere Instanz verwiesen wird. Sicherlich muss hierbei bedacht werden, dass es sich um gebräuchliche und alltägliche religiöse Redewendungen handelt. So ist dann der Verweis, dass Allah rechtleiten oder vernichten soll, nicht unbedingt wörtlich zu nehmen, sondern als Teil eines verwendeten Vokabulars zu betrachten, welches – ebenso wie die arabischen Grußformeln – an entsprechenden Stellen eingestreut wird und so der radikalen Selbstinszenierung mehr Glaubwürdigkeit verleihen soll. Im Sinne des „Bastel-Islams“ bietet sich den Jugendlichen eine Fülle an Worthülsen, die dann entsprechend emotional gerahmt werden können, um ein Argument zu unterstreichen oder den Hass gegenüber anderen auszudrücken. Gleichzeitig vertrauen diese Jugendlichen darauf, dass sich die wahrgenommenen Probleme durch göttlichen Beistand fügen würden. Die Religion wirkt dann komplexitätsreduzierend, indem sie einfache Lösungsangebote schafft, passend zu der vereinfachenden Dichotomisierung von Konflikten.

### **4.3 Beteiligungsmotive – *Motivational Framing***

Die letzte Ebene bezieht sich auf die Aktivierung der emotionalen Ebene: Der konstruierte Deutungsrahmen muss Gründe benennen können, die zu einer Beteiligung am Bewegungsziel motivieren. Die Motivation zur Beteiligung erfolgt dabei über die Emotionalisierung des erläuterten Problems und die Verknüpfung von Appellen, welche gezielt auf die Ängste und Sorgen der Zielgruppe zugeschnitten sind (Benford & Snow 2000: 617). Über die „elaboration of a call to arms or rationale for action“ durch „vocabularies of motives“ (Snow & Byrd 2007: 128) wird dabei auf höhere Werte und Motive abgezielt. Im vorliegenden Fall handelt es sich um eine klandestin operierende Bewegung, deren langfristiges Ziel die Errichtung eines Kalifats, die Vernichtung oder Konvertierung der Ungläubigen sowie – auf der konkreten kurzfristigen Handlungsebene – die Durchführung eines Anschlags ist. Die Überzeugung zur Teilnahme, aber auch die laufende Einschwörung der Mitglieder auf das Ziel bedarf stärkerer affektiver Mittel, da die Zielerreichung langfristig angelegt ist und gewisse Risiken birgt, die sich in Sanktionshandlungen staatlicher Instanzen äußern können, aber auch Stigmatisierungseffekte durch ein entsprechend religiös gelebtes Äußeres impliziert. Umso mehr Bedeutung erhält demnach die emotionale Komponente der Deutungsrahmen, das *Motivational Framing*.

Die Motivation für Individuen, sich einer terroristischen Gruppierung anzuschließen, kann durch unterschiedliche Faktoren beeinflusst werden. Zugleich können diese effektiv manipuliert werden durch nahestehende Personen oder Mentor\*innen, die den Radikalisierungsprozess steuern. Gelingt es diesen Personen, emotionale Faktoren wie Hass, Rache oder Frust entsprechend zu befeuern und zu verstärken, können sie mit dem passenden Deutungsangebot die Akzeptanz von gewalttätigen extremistischen Positionen befördern (Expert Group on Violent Radicalisation 2008: 15). Die Rolle des *Amirs* könnte als steuernde Instanz der Radikalisierung der beteiligten Jugendlichen ausgelegt werden. Aber auch der *Amir* wiederum wird von außen beeinflusst. So finden sich in den beiden Datenstücken immer wieder Verweise auf Außenstehende, die um Rat gefragt werden und die offenbar die ideologische Grundlage und Argumentationsmuster liefern.

Durch den Bezug auf die Umma, auf „Brüder und Schwestern im Glauben“, wird eine Leidensgemeinschaft geschaffen, die sich gegenüber Angriffen von außen wehren muss. Das Aufdecken von Ungerechtigkeiten und den damit einhergehenden Leiden der muslimischen Glaubensgemeinschaft führt zur Ausbildung einer gemeinsamen Opferidentität. Der gemeinsame Hass gegen Andersgläubige schweißt die Gruppe dabei stärker zusammen. Die religiöse Aufladung der Ablehnung Andersgläubiger sowie die eigene Selbsterhöhung über das *Takfir*-Prinzip werden so zum zentralen Dreh- und Angelpunkt des gruppeninternen Narrativs. Die funktionale Ebene dieser Opferidentität wird ergänzt um das Versprechen auf Belohnung, die jeden streng Gläubigen im Jenseits erwarde. Die Entbehrungen, die für die Jugendlichen mit einer neo-salafistischen Lebensweise und den damit verbundenen Rechten und Pflichten einhergehen, werden in Aussicht auf einen Platz im Paradies in Kauf genommen. Die religiöse Deutung und Rahmung impliziert dabei auch eine Selbsterhöhung, da sich die Jugendlichen so immer wieder das Versprechen vor Augen führen, zu den Auserwählten zu gehören. Die Wahrnehmung des eigenen Handelns als Mitglied einer heroischen Elite bei gleichzeitiger Abwertung der Anderen als etwas Böses bzw. Negatives wird durch die Anpassung der Frames an die sich ändernden Rahmen- und Kontextbedingungen bzw. einer „ideological encapsulation“ (Della Porta 2013: 233) erreicht. Demnach vollziehen die Narrative, die zur Legitimierung von Gewalt beitragen, eine Entwicklung, die sich aus den verschiedenen Interaktionen und Beziehungen zu anderen Akteuren ergibt (ebd.).

In Erwartung einer göttlichen Belohnung wird durch eine Art Punktesystem für gute Taten Handlungsmotivation generiert. Schon das Sammeln von Spenden, wozu Person 1 beispielsweise regelmäßig



über seinen Telegram-Kanal aufruft, als auch implizit das Märtyrertum, versprechen den Jugendlichen eine Chance auf einen Platz im Paradies. Das Diesseits und damit auch all seine Komplexität, der für die Jugendlichen spürbare Gegenwind durch Eltern, Schulkameraden aber auch durch Sicherheitsbehörden aufgrund erlebter Sanktionen wird als vorübergehend zu erdulden Weg zum Paradies gewertet (Hüttermann 2017). Die Bezüge zum Jenseits sind in beiden Datenstücken häufig wiederkehrende Argumentationsmuster. Durch das Sammeln von *Hasanat*<sup>13</sup> bietet sich für die Jugendlichen eine Möglichkeit, sich auf ein höher gestelltes Ziel einzuschwören. Diese positive emotionale Ebene wird häufig in Bezug zu Träumen oder emotional erlebbaren Passagen hergestellt. Zur Verstärkung werden dabei sowohl im WhatsApp-Chat, aber vor allem über den Telegram-Kanal Bilder, Sprachnachrichten, *Nasheeds*<sup>14</sup> und Videos eingesetzt. Die emotionale Aufladung wirkt sich positiv auf das Gemeinschaftsgefühl aus und verstärkt das Selbstbild einer sich als politische Avantgarde stilisierenden Gemeinschaft, die gemeinsam in den Kampf zieht. Die Ausübung des Attentats bildet dann die logische Konsequenz einer auf das Heilsversprechen ausgerichteten Beteiligungsmotivation, da hierdurch die Heilskarriere stark abgekürzt werden kann (Hüttermann 2017).

Eine negative emotionale Ebene zeigt sich in der stark religiös aufgeladenen Schaffung einer *Out-Group*, die aufgrund ihres vermeintlich falschen Glaubens zum Objekt von Hass und Anfeindungen wird. Zu den „wahren Gläubigen“ zu gehören bedeutet, einen Gegenentwurf zum religiösen Selbst zu identifizieren, von dem sich abgegrenzt werden kann. Der Telegram-Kanal hat zunächst die Aufgabe einer emotionalen Aufpeitschung und unterstützt die Bildung einer kollektiven Identität, die sich in Solidarität und einem gemeinsamen Bezug zum Glauben äußert. Gleichzeitig wird das neo-salafistische Selbstverständnis gestützt durch die Selbststilisierung als Avantgarde und Kämpfer sowie der Abwertung Anderer und der Konstruktion von *Out-Groups*. Der Islam wird dann in diesem Sinne verkürzt und zurechtgebogen und auf die Elemente des Heilsversprechens und der Abwertung Anderer reduziert. Der im WhatsApp-Chat und im Telegram-Kanal geäußerte Hass auf Andere dient gleichzeitig als Verstärkung der Zuschreibung von Verantwortung und ist somit eng verzahnt mit dem *Diagnostic Framing*. Somit dient er der Legitimation des eigenen Weltbildes und der Herleitung

13 Mit dem Begriff *Hasanat* (*hasanāt*) wird eine Belohnungseinheit zu beschrieben, die Allah für altruistische Handlungen vergibt (Kahf 2004: 13f.).

14 *Nashid* bzw. *Anashid* (Plural) sind eine Art religiöser Gesang, die ursprünglich aus dem Sufitum stammen und zunehmend durch islamistische Gruppierungen als islamistisch-milanter Gesang verwendet werden (Said & Fouad 2014: 508).

von Handlungsmotiven, die im Namen der Religion umgesetzt werden sollten. Religion wird zum einen emotional aufgeladen, indem sie zum Schüren von Hass gegen Andere genutzt wird sowie zur Konstruktion einer Gemeinschaft. Zum anderen wird Religion rationalisiert, indem sie einerseits zur Selbsterhöhung und Komplexitätsreduktion genutzt wird sowie andererseits als eine Art Punktesystem, nach dem die eigene Stellung im Jenseits gesichert wird. Entsprechend drehen sich die Themen um *Takfirismus*, dem richtigen islamischen Leben, einer Positionierung gegen die westliche Welt und den ständigen Bezug auf das Jenseits. Dies impliziert noch keine Radikalisierung an sich oder einen unweigerlichen Schritt zur Ausübung eines Attentats. Vielmehr wird dadurch ein Selbstverständnis geschaffen und abgesichert, welches dann als Rechtfertigungsschablone für die eigene Gewaltaffinität und abwertenden Tendenzen dienen kann. Der Schritt zum Attentat *kann* dann durch weitere Mechanismen, Ursachen oder Gelegenheiten erfolgen. Somit öffnet sich für die Beteiligten eine zweite Handlungsebene, in der durch die Abgrenzung zu Anderen und den tiefgehenden Hass gegen Andersgläubige, aber auch gegen andere Muslim\*inne, ein Überlegenheitsgefühl entsteht.

Religiöse Forderungen werden häufig in Bezug zu persönlichen Erfahrungen gesetzt. Über die Gegenüberstellung des Telegram-Kanals und des WhatsApp-Chats lassen sich Äußerungen, die Person 1 auf seinem Kanal bezüglich der Einführung der Scharia mit Sanktionserfahrungen der realen Welt zueinander in Bezug setzen. Wenn Person 1 beispielsweise fordert, es solle nur nach der Scharia gerichtet werden und den westlichen Gerichten somit die Rechtsprechung abspricht, dann bezieht sich dies auf eigene Sanktionserfahrungen durch staatliche Instanzen und/oder Erfahrungen von Mitgliedern der Umma. Dabei wird nicht reflektiert, ob das eigene Handeln eventuell gegen Gesetze verstößt oder in den Augen der Gesellschaft als strafrechtlich relevantes Handeln gewertet werden kann, sondern als Schuldiger wird pauschal der deutsche Staat identifiziert, der die Muslim\*innen unterdrücke und mit seinen eigenen Rechtsmitteln erniedrigen und richten wolle, wohlwissend, dass eigentlich nur Allah diese Stellung zukomme. Gleichzeitig birgt die Anerkennung weltlicher Gerichtsurteile den Chatmitgliedern nach auch die Gefahr eines Glaubensabfalls. Nachdem offenbar einige Personen aus dem direkten Umfeld der WhatsApp-Chatgruppe Vorladungen von Gerichten erhalten haben, äußert Person 1, er „habe Angst das er [Anm.: die betroffene Person] tahakum zum taghut macht“<sup>15</sup>

15 Gemeint ist hier vermutlich *Tabakum ila at-Taghut*, also das Ersuchen eines Urteils (*tabakum*) bei weltlichen Institutionen.

(WhatsApp-Chat Ausschnitt 12). Entsprechend werden Sanktionen als Prüfung angesehen und das eigene Handeln im Sinne einer von Allah geforderten Aufgabe gewertet.

Der neo-salafistische Lebensstil steht in einem ambivalenten Verhältnis zur demokratischen, nicht-muslimischen Gesellschaft. Die der dschihadistisch-salafistischen Ideologie inhärente Abgrenzung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft führt zu einem konflikthaften Dauerzustand der Jugendlichen, in dem die Lebenswirklichkeit der Mehrheitsgesellschaft als unangepasst und der eigenen neo-salafistischen normativen Richtlinien konträr entgegenstehend wahrgenommen wird. So wird dann der Ungehorsam gegenüber dem herrschenden politischen System und dem westlichen Lebensstil abgeleitet aus dem absoluten Gehorsam gegenüber Allah und der strikten Einhaltung der religiösen Vorgaben. Gleichzeitig wirkt die nach außen getragene neo-salafistische Lebensweise bedrohlich und fremdartig gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, was sich wiederum positiv auf die Stilisierung als Avantgarde, als anders und nichtdazugehörend auswirkt (u. a. Aslan et al. 2018: 244). Über das *Motivational Framing* wird also eine Atmosphäre kreiert, die es zum einen der Gruppe ermöglicht, sich als unterdrückte Avantgarde zu bestätigen, die sich gegen Feinde von außen schützen muss. Zum anderen wird das Heilsversprechen über den permanenten Verweis auf das Jenseits und die Verlockungen des Paradieses durch ein gottesfürchtiges Leben betont. Beides dient dazu, die Mitglieder auf das Ziel einzuschwören und sich als Gemeinschaft zu begreifen, die allen Widerständen zum Trotz ihre Heilskarriere verfolgt.

#### 4.4 Widersprüche und Brüche

Die Glaubwürdigkeit eines Deutungsrahmens ist ein ausschlaggebender Faktor für das Maß der Resonanz und somit den Erfolg einer Bewegung. Um glaubwürdig zu wirken, muss erstens eine hohe Konsistenz des aufgestellten Deutungsrahmens gewährleistet sein, also Ansprüche und Handlungen der Bewegungsakteure übereinstimmen; zweitens müssen die durch den Deutungsrahmen aufgestellten Ansprüche empirisch nachvollziehbar sein; und drittens steht und fällt die Einbindung weiterer Akteur\*innen mit der Glaubwürdigkeit der Führungspersonen selbst: Also je höher die Glaubwürdigkeit der Akteur\*innen und der Status der Personen, desto stärker ist die Resonanzfähigkeit (Benford & Snow 2000: 619ff.). Das Ausmaß der Resonanzfähigkeit ergibt sich dabei aus der Glaubwürdigkeit des Deutungsrahmens sowie seiner Salienz. Die Salienz umfasst die Ebenen der Zentralität der aufgestellten Problemdeutung (wie zentral sind die von der Bewegung geäußerten Werte und Ziele

im Leben der Zielgruppe der Mobilisierung?), der erfahrungsgemäßen Vergleichbarkeit (gehen die von der Bewegung geäußerten Deutungen einher mit der alltäglichen Erfahrungswelt der Zielgruppe?) und der narrativen Wiedergabetreue beziehungsweise der *Narrative Fidelity* (inwiefern sind die Deutungen kulturell resonant und schaffen eine erzählerisch-mitreibende Wirkung?) (ebd.: 62 ff.). Eine mangelnde Resonanzfähigkeit kann folglich dazu führen, dass sich einzelne Gruppenmitglieder abwenden und sich nicht mehr mit dem proklamierten Gruppenziel identifizieren. Insofern müssen an dieser Stelle die im WhatsApp-Chat und im Telegram-Kanal auftauchenden Widersprüche und Brüche näher betrachtet werden, da sie die vom *Amir* aufgestellten Deutungen gefährden und zu einer Abkehr führen können.

Die Rolle des *Amir* ist für den Erfolg einer neo-salafistisch geprägten Gruppierung entscheidend: Die Art und Weise der Inszenierung als religiöse Führungsfigur trägt maßgeblich dazu bei, die anderen Gruppenmitglieder an die Mission der Bewegung zu binden. Eine wesentliche Rolle spielt dabei sein religiöses Wissen, auf das er sich in seinen Beiträgen berufen kann. Je glaubwürdiger und fundierter er sein Wissen vermitteln kann, desto mehr kann er die übrigen Gruppenmitglieder an sich binden. Zudem ist die Art und Weise, wie er seinen Führungsanspruch durchsetzt, entscheidend, und ob es ihm dabei gelingt, sich als starke Führungsfigur zu inszenieren. Beides gelingt dem *Amir* des WhatsApp-Chats jedoch nicht immer widerspruchsfrei: So werden Diskussionen vertagt und in den privaten Bereich ausgelagert sobald deutlich wird, dass er hier mit seinem Wissen an Grenzen stößt. Diese Taktik lässt vermuten, dass er Rücksprachen mit im Hintergrund agierenden Personen hält, die ihm mit den nötigen Suren und Argumentationen versorgen oder sich eventuell an anderer Stelle (im Internet etc.) mit weiteren Informationen versorgt. Diese Diskrepanz zwischen der Inszenierung als Wissender und den Verlagerungen und Abbrüchen der Diskussionen sind in diesem Rahmen möglich, da die restlichen Gruppenmitglieder noch weniger religiös gefestigt scheinen als der *Amir*. Seine Rolle als Anführer der Gruppe stößt zudem immer wieder an Grenzen, wenn es um die Wahrung der Disziplin der Gruppe geht. Der *Amir* verfolgt mit dem Chat das Ziel einer ernsthaften und disziplinierten religiösen Gemeinschaft, über die er sein Wissen verbreiten kann. Die Gruppendynamik zwischen den Mitgliedern lässt allerdings häufig die vom *Amir* geforderte Ernsthaftigkeit vermissen. Als Resultat dieser Diskrepanz spaltet sich die Gruppe zunehmend und es kommt immer wieder zu Austritten (und Wiedereintritten) einzelner Gruppenmitglieder (Zick, Srowig & Roth 2017: 74).

In den diskursiven Auseinandersetzungen treffen also religiöser Anspruch und religiöses Selbstverständnis auf Unwissen und Unsicherheit, aber auch alltägliche Probleme der Jugendlichen wie Konflikte mit den Eltern, Konflikte in der Schule, Statuswünsche und jugendliche Lebenswelten aufeinander. In dieser Mischung aus sich zum Teil ausschließenden und zum Teile ergänzenden Aspekten gelingt es den Jugendlichen nur bis zu einem bestimmten Grad, eine für sie schlüssige radikale Identität zu kreieren und im Alltag zu bewahren. Widersprüche werden dabei zwar wahrgenommen, es findet sich aber stets ein Gruppenmitglied, welches die passende religiöse Rahmung parat hat, so dass diese nicht weiter im Kontext des Chats thematisiert werden. Die religiöse Rahmung von Lösungsvorschlägen stößt zudem dann an ihre Grenzen, wenn sie auf alltägliche Probleme trifft: So ist bspw. die Richtlinie, dass Allah Probleme lösen wird, dann nicht mehr ausreichend, als Person 1 nach einem Konflikt mit seinen Eltern nicht mehr vom Bahnhof einer fremden Stadt wekommt. Während der Admin der Gruppe darauf beharrt, dass sich das Problem durch Allahs Fügung lösen wird, wendet Person 3 ein, er solle nicht nur auf Gott vertrauen, sondern auch aktiv planen. Schließlich, so Person 3, habe der Prophet auch sein „Kamel angebunden“ und seine *Hijrah* geplant (WhatsApp-Chat Ausschnitt 13). Hier wird ein Zwiespalt deutlich, der sich zwischen dem religiösen Selbstbild einerseits und den realen Gegebenheiten des Alltags andererseits manifestiert. Besonders aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Wünsche und Sehnsüchte der einzelnen Mitglieder. Neben der religiösen Selbstfindung spielen hierbei auch ganz jugendspezifische Sehnsüchte eine Rolle. So wird die Suche nach einer Freundin bzw. der Wunsch nach einer Beziehung immer wieder thematisiert, aber auch Lebenswünsche geäußert. Person 2 fragt an einer Stelle, wie die Wünsche und Träume der anderen Chatmitglieder aussehen:

„Mein Traum / Wunsch ist Das ich eine Frau habe und Kinder  
hier in [Ort X] (...) Und ich würde sehr gern eine Ausbildung als  
Maurer machen  
Und ein Haus Besitzen  
Und dann wenn ich alles habe dann Fang ich an den Koran zu lesen  
und das Gebet zu erlernen  
Ich gib mir mühe in der schule  
Und was ich noch möchte  
Einen Deutschen pass ich will so gerne mal in die USA fliegen  
Und nach England ♥♥♥♥ [sic.]  
(WhatsApp-Chat Ausschnitt 14 – Fehler im Original).

Interessanterweise stellen seine Träume die religiöse Selbsterfüllung dabei nicht an erster Stelle. Insgesamt weist Person 2 von allen beteiligten Chatmitgliedern die größten Widersprüche auf. Ständig muss er ermahnt werden, da er die vom *Amir* gewünschte Ernsthaftigkeit und Disziplin nicht umzusetzen vermag. Entgegen des religiösen Verbots vom Hören von Musik erwähnt er mehrmals, dass er sich das Album der Hip-Hop Musiker\*innen *Schwesta Ewa & Bushido* kaufen möchte (WhatsApp-Chat Ausschnitt 15). Zudem sieht er auch keinen Widerspruch darin, als Lebensziel einen deutschen Pass besitzen und nach Amerika reisen zu wollen. Einem radikalen Selbstverständnis nach müsste an vorderster Stelle die Religionsausübung oder das Leben im Kalifat stehen. Stellenweise äußert er so verzweifelt den Wunsch nach einer Freundin, dass er für kurze Zeit aus dem Chat ausgeschlossen wird. Person 2 scheint in der Gruppe weniger die religiöse Selbsterfüllung als vielmehr einen generellen Halt zu suchen, der ihm mutmaßlich durch die ihn umgebenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen versagt bleibt.

In ihrem Versuch der konsequenten Durchsetzung ihres streng konservativ-salafistischen Glaubens erfahren die Gruppenmitglieder auch Ablehnung durch die eigene Glaubensgemeinde: So berichten sie im Austausch innerhalb des WhatsApp-Chats davon, wie es zum Streit mit einem Imam und letztlich zum Rauswurf aus einer Moschee kam aufgrund ihrer radikalen Auslegung der Gebetspraktik. Anstatt danach das eigene Verhalten zu hinterfragen oder reflektiert mit den eigenen Ansichten umzugehen, wird vorgeschlagen, eine eigene Moschee zu gründen, in der die Jugendlichen selbst die Regeln aufstellen können. Die Gruppe festigt sich so in ihrer radikal-konservativen Auslegung der Religion und ist dabei nicht in der Lage, konstruktiv mit Kritik umzugehen bzw. die eigene Auslegung der Religion zu hinterfragen.

Der gruppeninterne Umgang mit Widersprüchen und Zweifeln kann nur näherungsweise nachvollzogen werden, da die Verlagerungen der Diskussionen in den privaten Bereich nicht Teil des Datenmaterials sind. Dennoch bieten sie eine Annäherung an die erlebten Widersprüche und den Umgang damit. Person 2 verweist in einer Stelle des WhatsApp-Chats auf ein Zitat von Ibn Abbas: „Tötet keine Frauen, Kinder, ältere Personen oder Jemanden, der sich weigert gegen euch zu kämpfen.“ (Tafsir at Tabaari 2:190)“ und setzt dies in Bezug auf das Handeln des sogenannten Islamischen Staates, indem er schlussfolgert „Also macht dawla was falsches“ [sic.] (WhatsApp-Chat Ausschnitt 16). An der Stelle könnten sich weitere Chatmitglieder oder auch der *Amir* direkt einschalten und mit Person 2 in einen Austausch über die empfundenen Widersprüche gehen. Stattdessen wird die Diskussion innerhalb weniger Sekunden direkt durch Person 1 beendet mit dem Verweis

auf die Verlagerung der Besprechung in den privaten Raum („Komm pn.“ WhatsApp-Chat Ausschnitt 17) und auch folgend nicht noch mal aufgenommen. Zweifel und Widersprüche werden folglich nicht im Kontext des Chats thematisiert. Sofern sie auftreten, wird meist versucht, mit dem bruchstückhaft vorhandenen religiösen Wissen zu kontern. Scheitert dies, findet eine Verlagerung des Gesprächs in den privaten Raum statt. Die Argumentationslogik entzieht sich somit dem Blick des Forschenden, aber es kann angenommen werden, dass die Verlagerung auch dazu dient, Zeit zu schinden für den Aufbau einer Argumentationsstruktur mit der passenden religiösen Rahmung. Hier stößt scheinbar das Medium WhatsApp als Ort des Austausches an seine Grenzen, da über den Gruppenchat scheinbar nur festes und nicht widersprüchliches Wissen ausgetauscht wird.

Die Nutzung sozialer Medien und moderner Kommunikationselemente bricht sich zum Teil mit dem stark konservativen und traditionalistischen salafistischen Weltbild einiger Mitglieder der Umma und führt zu Widersprüchen und Kontroversen. Person 1 verwendet für seinen Telegram-Kanal zum Teil Sprachnachrichten, in denen er unter anderem Koranverse auf Arabisch liest oder über die Wichtigkeit des *Schirk* und des *Taubid* spricht. Das Posten von Sprachnachrichten wird innerhalb der Telegram-Gemeinschaft kontrovers aufgenommen und es folgen Diskussionen sowie Ausstiegswellen, da offenbar insbesondere die weiblichen Abonnenten die Sprachnachrichten als *Fitna*<sup>16</sup> einstufen:

„Wenn für euch Männerstimmen Fitna sind dann klickt einfach nicht auf den Vortrag aber direkt deswegen den Kanal verlassen ist wirklich unnötig. Was leider viele schon gemacht haben und somit viele Beiträge verpasst haben die ihnen mit ALLAHs Erlaubnis genützt hätten. Ich will keine Fitna machen deswegen wird vorgewarnt. Und wehe euch ihr werft den Predigern oder Gelehrten Fitna Stiftung vor weil die öffentlich Predigen oder Fatwa geben“  
(Telegram Ausschnitt 2 – Fehler im Original).

Person 1 gerät in die Defensive, beruft sich hierbei auf religiöse Rechtfertigungsmuster und versucht so, die Widersprüche zwischen einer modernen und jugendkulturellen Ausdrucksweise und einer radikal-konservativen Religionsauslegung in Einklang zu bringen.

Beide Datenmaterialien zeigen, dass die aufgestellten Deutungen und Ansichten äußerst fragil sind und durch die fehlende religiöse Stand-

16 Für eine islamtheologische Untersuchung der Verwendung des Fitna-Begriffs im Telegram- und WhatsApp-Chat siehe auch den Beitrag von Bacem Dziri in diesem Band.

festigkeit nur in gewissem Maß nach außen verteidigt werden können. Die erlebten Widersprüche und die in der Ideologie enthaltenen Paradoxien werden nicht ausreichend hinterfragt, sondern durch Betonung der emotionalen Ebene überlagert. Die Abkehr von Abonnent\*innen des Telegram-Kanals, aber auch Ausstiege Einzelner aus dem WhatsApp-Chat werden zum Teil mit mangelndem Willen, sich dem wahren Glauben anzuschließen, begründet. Insbesondere Person 1 reagiert bei Austritten aus seinem Telegram-Kanal zunehmend emotionaler. Die Austritte, aber auch zunehmende Angriffe von außen in Form von Diskussionsversuchen, führen weniger zu einer kritischen Selbstreflektion, sondern eher dazu, dass Person 1 sich in seiner Haltung und Rolle bestätigt sieht. Dennoch zeigen sich innerhalb der Gruppendynamik Brüche, die dazu führen, dass die Gruppe zusehends kleiner wird und letztlich nur drei Personen direkt am Anschlag beteiligt sind. Der steigende Sanktionsdruck im Laufe des Radikalisierungsprozesses führt dazu, dass sich die einzelnen Mitglieder stärker mit dem Bewegunqsziel und den inhärenten Frames identifizieren müssen, um die negativen Konsequenzen in Kauf zu nehmen und die Widersprüche, denen sie in ihrer alltäglichen Umwelt begegnen, auszuhalten. Letztlich müssen die religiösen Elemente und die damit einhergehenden Verheißungen eine solch starke Bindungskraft entfalten, dass die persönlichen Risiken und Einbußen, die mit der konsequenten Umsetzung zusammenhängen, ertragen und Widersprüche ausgeblendet oder in die eigene radikale Lebenswelt integriert werden können.

## 5. Fazit

Ausgangslage der vorliegenden Untersuchung bildete die Annahme, dass die Unterstellung einer kohärenten und homogenen ideologischen Grundlage auf Basis der Religion die eigentlichen Bestandteile der diversen Bewegungseinheiten innerhalb der islamistisch-salafistischen Bewegung verdecken würde. In diesem Sinne müssen Analysen wie die vorliegende sich zunächst den spezifischen Einzelfällen annehmen um herauszuarbeiten, welches ideologische Grundverständnis innerhalb der Bewegungseinheit vorherrscht, nach welchem religiösen Grundverständnis die spezifische Gruppe handelt, und wie sie ihr Umfeld dem entsprechend einordnet. Über die Analyse der Framing-Prozesse innerhalb der spezifischen Gruppe konnte herausgearbeitet werden, wie Religion als ideologischer Verstärker innerhalb eines Radikalisierungsverlaufs eingesetzt wird und welche Konstruktionsleistungen innerhalb der Gruppe stattfinden. Die Wirkmächtigkeit der emotionalen Ebene sowie die Bedeutung der Interaktion für die Konstruktion eines radikal-



religiösen Selbstverständnisses sind hierbei besonders wichtig für die Identitätskonstruktion der einzelnen Gruppenmitglieder. In den vorliegenden Datenstücken ging es dabei weniger darum, offen und gezielt zum Terror aufzurufen, sondern den eigenen Glauben zu festigen und sich und die Gruppierung als islamische Avantgarde zu stilisieren. Hierfür wird der eigene Glaube als der einzig wahre erhöht sowie eine entgegenstehende Gruppierung identifiziert und problematisiert, die nicht zur eigenen Umma gehört. Erst aus dieser Selbsterhöhung und der Identifikation mit dem sogenannten Islamischen Staat (IS) folgt dann der Bezug zu einer Radikalisierung.

Religion ist für die Jugendlichen dabei ein wichtiges Argumentationsmuster, welches beliebig eingesetzt werden kann und somit einen festen Orientierungsrahmen bildet. Der WhatsApp-Chat wird zum Ort der Stiftung von Gemeinschaft und der Selbstvergewisserung der eigenen religiösen Identität. Gleichzeitig schweißt er die Gruppe zusammen und eint sie im Hass gegen Andersgläubige und dem Gefühl, als Avantgarde gegenüber einer als minderwertig wahrgenommenen Gesellschaft zu stehen. Der Grad der religiösen Bildung, ob theologisch korrekt angewendet oder nicht, ist dabei weniger von Bedeutung als die Tatsache, dass Religion als Grundlage für die Rechtfertigung für eben jenes Selbstverständnis dient und als Argumentationsstrategie gezielt eingebaut wird. Selbst wenn ihr Glaube für Islamgelehrte eher rudimentär und willkürlich scheint, für die Jugendlichen hat er dennoch eine enorme Wirkungs- und Bindungskraft, die zum einen als Komplexitätsreduktion durch eine dichotomische Einteilung der Gesellschaft fungiert und zum anderen durch eine emotionale Aufladung, die das Gemeinschaftsgefühl und das Empfinden der Gruppe als Avantgarde absichert. Religion wird hier vereinfacht auf die von der IS-Propaganda vorgegebenen Prinzipien des *Takfir* und *Taghum* als Instrument der Exklusion sowohl von angeblich nicht „richtigen“ Muslim\*innen als auch Ungläubigen, aber auch zum Instrument der Inklusion, indem sie über vermeintlich geteilte Werte eine Gruppenzugehörigkeit schafft. Gleichzeitig dienen diese interaktiven Prozesse der Legitimation des eingeschlagenen gewaltaffinen Weges und der Rechtfertigung von Hassgefühlen auf eine als diskriminierend und ausgrenzend wahrgenommene Gesellschaft. Der radikale Selbstentwurf dient dann der Erhöhung des eigenen Selbst und der Entparadoxierung einer als komplex wahrgenommenen Lebenswirklichkeit (Hüttermann 2017). Die Hingabe zur Religion, auch wenn fälschlich und krude angewendet, entfaltet einen Wirklichkeitshorizont, der die Jugendlichen letztlich so weit einnimmt, dass ein Attentat im Namen der Religion, gegen Menschen anderen Glaubens, verübt wird.

Die Grundausrichtung der Gruppe ist geprägt durch eine Haltung, wonach der Großteil der Gesellschaft und Muslime *Kuffar* seien und somit Abwertungen und Handlungen gegen sie religiös legitimiert werden. Sie folgen dabei einer willkürlichen Auslegung, wer zum vermeintlich wahren Islam gehört: Demnach sind eigentlich alle Ungläubige, die nicht der streng konservativ-salafistischen Auslegung folgen. Die Gruppe bildet hierüber einen nach außen abgrenzbaren Zusammenschluss, wodurch es für den inneren Kern der Gruppe einfacher wird, sich mittels der strikten Dichotomisierung in Gut und Böse bzw. „Wir“ gegen „die Anderen“ auf das gemeinsame Ziel einzuschwören. Der Anschlag wird so beinahe zu einem logischen Finalschluss, da durch die strenge Auslegung und der Schwarz-Weiß-Sicht eine Bekämpfung der Andersgläubigen zur religiösen Pflicht wird. Auf der rationalen Ebene wird durch die Bekämpfung der Ungläubigen im Namen Allahs und der Verbreitung des Glaubens die zuvor unislamische Lebensweise und möglicherweise dadurch entgangene Belohnungen durch gottgefälliges Leben (arab: *ḥasanāt*) ausgeglichen. Im Kontext der These der Entparadoxierung im Hochgeschwindigkeitsmodus (Hüttermann 2017) bietet sich dann durch die Ausübung eines Anschlags die Möglichkeit, vorherige Fehltritte ungeschehen zu machen und somit sich einen Platz im Paradies zu sichern.

Auf der individuellen Ebene dient die Religion nicht lediglich als Mittel, den empfundenen Hass auf ein Feindbild projizieren zu können, sondern gleichzeitig durch die Ausübung einer Führungsposition als *Amir* über die religiös-autoritäre Selbstdarstellung das eigene Selbstbild zu erhöhen. Im Falle des *Amirs* des WhatsApp-Chats lässt sich nach dem Einbezug weiteren Materials zeigen, dass Religion ein Mittel zur Legitimation von Hass und Gewalt ist, die bereits im vor-islamischen Leben eine prominente Rolle einnahmen. Die dem Islam inhärenten Werte wie Mitgefühl und Toleranz gelten nur für den eigenen (kleinen) Dunstkreis. Der Islam wird so auf wenige Kernaspekte herunter gebrochen und so eingesetzt, dass er in kruder Form als Legitimation von Hassgefühlen, als Komplexitätsreduktion aber auch der eigenen Aufwertung dient. Allah wird dann in einer dichotomischen Handlungsweise verwendet: Er soll Andersgläubige entweder rechtleiten oder aber sie vernichten. Dies passt in die vereinfachte Umformung der Religion in ein einfaches Schwarz-Weiß-Muster, welches weder Zwischentöne kennt noch andere Ansichten und Meinungen akzeptiert. Das Aneignen von Koranversen und Hadithen wirkt dabei mehr wie das Auswendiglernen von Platzhaltern, die dann entsprechend der jeweiligen Argumentationslogik eingesetzt werden können, ohne sich dabei aber wirklich der Diskussion oder einer erweiterten Interpretation zu stellen (siehe Person 1). Während

der WhatsApp-Chat dabei innerhalb eines spezifisch ausgewählten Personenkreises verbleibt, kann der Telegram Account als Instrument zur Unterstützung des *Cognitive Openings* (Wiktorowicz) außenstehender Personen verstanden werden. Die Wiederholung des Narrativs von der unter Angriffen leidenden Umma und der Vielzahl Ungläubiger, die im Namen des Islam den falschen Glauben praktizieren, inszeniert Religion als Kampfinstrument.

Das Framing hat also zwei Bedeutungsebenen: Zum einen dient es der Gruppe dazu, sich selbst als religiöse Gemeinschaft zu stilisieren, die sich gegen Widerstände von außen wehren muss, und über eine gemeinsame religiöse Weltanschauung mit einer global existierenden Umma vereint ist. Zum anderen dient die Rahmung als Mittel der Selbstinszenierung einer radikalen Avantgarde, die den Einzelnen über die Mehrheitsgesellschaft aber auch über Teile der muslimischen Glaubensgemeinschaft erhöht und als Ausdruck von Hass, Diskriminierungserfahrungen und Legitimation von Gewalt dient. Religion ist somit einerseits funktional, indem sie die Handlungsebene bestimmt, und andererseits emotional, da sie Gefühle hervorbringt und kanalisiert, die sich wiederum auf die Handlungsebene der Jugendlichen auswirken.

Religion dient als Handlungs- und Deutungsrahmen, innerhalb dessen sich die Jugendlichen bewegen und agieren können und ihre Lebenswelt rahmen. Über die Religion werden Zugehörigkeiten definiert: Wer gehört zur Umma, welche Regeln und Handlungsweisen (und somit komplexitätsreduzierende Funktionen) bietet die Zugehörigkeit zum Islam, und wie zeigt sich die Zugehörigkeit zum Islam in der Alltagspraxis? Zudem dient die Religion als Definitionskriterium von Ausschluss, indem eindeutig definiert werden kann, wer nicht zur Gemeinschaft gehört. Dies bezieht sich auf Ungläubige, auf diejenigen, die eine islamische Lebensweise ablehnen, aber auch auf Muslim\*inne, die nach streng konservativer Auslegung des Islams nicht zu den Gläubigen zählen. Gleichzeitig impliziert die Auslegung auch eine Positionierung gegen abstraktere Konstrukte wie den westlichen Staat, (in Bezug auf Syrien insbesondere die USA) oder die westliche Lebensweise, die von Unzucht und Götzenanbetung geprägt sei. Die eigene Positionierung innerhalb des religiösen Rahmens gelingt aufgrund der inhärenten Defizite jedoch nicht widerspruchsfrei. So stoßen die Mitglieder immer wieder an Grenzen, sobald es um alltägliche (weltliche) Probleme geht. Auch die Gruppendynamik und die hierarchische Strukturierung innerhalb des WhatsApp-Chats birgt ihrerseits Konfliktpotenziale für die Gruppe, die sich in ständigen Ermahnungen und Aus- und Wiedereintritten einzelner Mitglieder ausdrückt und sie am Ende spaltet.

Die erlebten Widersprüche und Brüche führen dazu, dass den Jugendlichen keine kohärente, auf religiösem Faktenwissen basierende radikal-salafistische Identitätskonstruktion gelingt. Anknüpfend an den sogenannten Lego-Islam wird Religion hier nicht nur beliebig verknüpft und kombiniert und den jeweiligen Situationen angepasst, sondern erscheint als logische Konsequenz eines neo-salafistischen Lifestyles, der seine ideologischen Komponenten mit der alltäglichen Lebenswelt der Jugendlichen verknüpft. Im Kontext der jugendkulturellen Ausrichtung sind die sich so ergebenden Widersprüche Produkt eben dieser Selbstinszenierung, die den Jugendlichen Halt und Orientierung geben. Dennoch, und das müsste im Rahmen weiterer Studien näher betrachtet werden, ist die Ausübung des Attentats insofern eine logische Konsequenz, als dass die Tat selbst zum Instrument der Selbstvergewisserung der Zugehörigkeit zum sogenannten Islamischen Staat und somit zu einem eigenen radikal-salafistischen Selbstentwurf wird.

## Literatur

- Aslan, Ednan; Erşan Akkılıç, Evrim & Hämmerle, Maximilian (2018):** Islamistische Radikalisierung. Wiener Beiträge zur Islamforschung. Wiesbaden.
- Benford, Robert; Snow, David (2000):** Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. In: *Annual Review of Sociology*, 26, S. 611–639.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (2016):** Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit 26. Auflage., Frankfurt am Main.
- Blackmore, Susan (2000):** Die Macht der Meme, Spektrum Akademischer Verlag
- Della Porta, Donatella (2013):** Clandestine political violence. Cambridge.
- Einwohner, Rachel (2013):** Identity work processes. In: Snow, David; della Porta, Donatella; Klandermans, Bert; McAdam, Doug (Hrsg.): *The Wiley-Blackwell Encyclopaedia of Social and Political Movements*. Chichester (UK): S. 584–586.
- Expert Group on Violent Radicalisation (2008):** Radicalisation Processes Leading to Acts of Terrorism. Report to the European Commission. Online verfügbar unter: <https://biblio.ugent.be/publication/446365/file/6814706>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.
- Freeden, Michael (2003):** Ideology. A Very Short Introduction. Oxford, New York.
- Said, Behnam T. & Fouad, Hazim (2014):** Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. Freiburg im Breisgau.
- Gamson, William (1992):** Talking Politics. Cambridge.
- Gerhards, Jürgen (1995):** Framing-Dimensions and Framing-Strategies: Contrasting Ideal and Real Type Frames. In: *Social Science Information* 34: S. 225–248.
- Goffman, Erving (1974):** Frame Analysis. An Essay on the Organization of the Experience. Cambridge, Mass.
- Hellmann, Kai-Uwe (1998):** Paradigmen der Bewegungsforschung. Forschungs- und Erklärungsansätze – ein Überblick. In: Koopmanns, Ruud (Hrsg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung*. Opladen, S. 9–30.
- Hüttermann, Jörg (2017):** Entparadoxierung im Hochgeschwindigkeitsmodus – Anmerkungen zur Soziologie der Chatgruppe im Lichte einer komparativen Analyse. In: Kiefer Michael; Hüttermann, Jörg; Dziri, Bacem; Ceylan, Rauf; Roth, Viktoria; Srowig Fabian; Zick, Andreas (Hrsg.). „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Islam in der Gesellschaft. Wiesbaden, S. 95–134.
- Kahf, Monzer (2004):** The Demand Side or Consumer Behavior. Islamic perspective, Online verfügbar unter: [http://monzer.kahf.com/papers/english/demand\\_side\\_or\\_consumer\\_behavior.pdf](http://monzer.kahf.com/papers/english/demand_side_or_consumer_behavior.pdf), zuletzt geprüft am 31.10.2019.
- Kiefer Michael; Hüttermann, Jörg; Dziri, Bacem; Ceylan, Rauf; Roth, Viktoria; Srowig Fabian; Zick, Andreas (2017):** „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Islam in der Gesellschaft. Wiesbaden.
- Logvinov, Michail (2017):** Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Wiesbaden.

- Logvinov, Michail (2018):** Das Radikalisierungsparadigma. essentials. Wiesbaden.
- Matthes, Jörg (2014):** Framing. Konzepte: Ansätze der Medien- und Kommunikationswissenschaft; Band 10. Baden-Baden.
- Neidhardt, Friedhelm & Rucht, Dieter (1993):** Auf dem Weg in die „Bewegungsgesellschaft“? Über die Stabilisierbarkeit sozialer Bewegungen. In: Soziale Welt, 44. Jahrg., H. 3, S. 305–326.
- Pisoiu, Daniela (2013):** Theoretische Ansätze zur Erklärung individueller Radikalisierungsprozesse: eine kritische Beurteilung und Überblick der Kontroversen. Journal Exit-Deutschland. Zeitschrift für Deradikalisierung und demokratische Kultur (1), S. 41–87.
- Rogers, Brooke (2011):** The psychology of violent radicalisation. In: Andrew Silke (Hrsg.): The Psychology of Counter-Terrorism, London, S. 34–47.
- Rucht, Dieter (2002):** Rechtsradikalismus aus der Perspektive der Bewegungsforschung. In: Grumke, Thomas; Wagner, Bernd (Hrsg.): Handbuch Rechtsradikalismus. Personen - Organisationen - Netzwerke vom Neonazismus bis in die Mitte der Gesellschaft. Opladen, S. 75–86.
- Snow, David; Rochford, E. Burke Jr.; Worden, Steven K.; Benford, Robert (1986):** Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation. In: American Sociological Review, Vol. 51, No. 4, S. 464–481.
- Snow, David & Benford, Robert (1988):** “Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization.” International Social Movement Research I, S.197-217.
- Snow, David & Byrd, Scott (2007):** Ideology, framing processes, and islamic terrorist movements. In: Mobilization 12 (2), S.119-136.
- Wiktorowicz, Quintan (2004):** Joining The Cause. Al-Muhajiroun and Radical Islam. Rhodes College Research Paper. Online verfügbar unter: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/citations?doi=10.1.1.689.7010>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.
- Zick, Andreas; Roth, Viktoria & Srowig, Fabian (2017):** Zum Löwen werden – Radikalisierung als jugendkulturelles Phänomen. In: Kiefer, Michael; Hüttermann, Jörg; Dziri, Bacem; Ceylan, Rauf; Roth, Viktoria; Srowig Fabian; Zick, Andreas (Hrsg.). „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Islam in der Gesellschaft. Wiesbaden, S. 59–94.

*Sören Sponick*

## **„Dann bist du aus dem Islam raus“ – Eine rekonstruktive Analyse des Takfirgebrauchs in einem salafistischen Influencerkanal**

### **1. Einleitung<sup>1</sup>**

Nachfolgend wird die Entwicklung des Apostasievorwurfs<sup>2</sup> in dem im Beitrag oben beschriebenen Telegram-Kanal nachvollzogen. Der Kanal wurde von Jugendlichen geführt, die der neo-salafistischen Szene in Deutschland angehörten und ebenfalls Mitglieder des von Michael Kiefer et al. (2017) untersuchten WhatsApp-Gruppenchats waren. Diese verabredete sich in jener Gruppe bekanntlich zur Vorbereitung und Planung eines letztendlich durchgeführten terroristischen Anschlages. Die Gründung des Kanals datiert einige Monate vor Gründung der Gruppe und lässt sich gewissermaßen als deren Vorgänger bezeichnen. Diente die WhatsApp-Gruppe primär der Anschlagsvorbereitung, so ging es im Telegram-Kanal – vor allem zu Beginn – vielmehr darum, hilfreiche Informationen für Muslim\*inne bereitzustellen, darunter etwa Handlungsanweisungen oder Verse aus Koran und Hadithen.<sup>3</sup> Wie der Beitrag von Kathrin Wagner in diesem Band zeigt, nahmen solche Beiträge im weiteren Verlauf des Kanals zunehmend ab und es wurden vermehrt Beiträge gepostet, in denen es um die Abgrenzung gegenüber Un- und Andersgläubigen ging. Besonders ab dem Eintritt des zweiten Admins in den Kanal nahmen Postings radikaleren Zuschnitts sowie solche mit Bezug auf den sogenannten Islamischen Staat (IS) deutlich zu. Personen, die mit dieser ideologischen Entwicklung nicht einverstanden waren und die im Kanal vertretenen Positionen nicht teilten, verließen diesen nach und nach.

---

<sup>1</sup> Ich bedanke mich bei Kathrin Wagner für die Unterstützung bei der Analyse des Datenmaterials sowie die hilfreichen Anmerkungen zu dem vorliegenden Beitrag.

<sup>2</sup> Apostasie bezeichnet allgemein den Verrat an der eigenen Glaubensgemeinschaft bzw. deren Glaubenssätzen. Das Anbeten einer fremden Gottheit wird als Idolatrie bezeichnet (Halbental, Margalit 1992, Margalit 2012).

<sup>3</sup> Der Kanal ist inzwischen gelöscht und über die Telegram-Suchmaske nicht mehr aufzufinden.

Um Unglauben zu identifizieren, griffen die Administratoren des Kanals dabei auf das theologische Konzept des *Takfir* zurück. Auffällig ist dabei, dass sich im Kanal im Zeitverlauf eine ganz eigene Interpretation dieses Konzeptes etabliert, die von der Auffassung der klassischen islamischen Theologie an mehreren Stellen stark abweicht bzw. diese historische Vorlage anders auslegt. Wie Jared Brachman (2009: 45ff.) zeigt, steht das Konzept des *Takfir* gar im Zentrum der salafistischen Ideologie. Dennoch handelt es sich Brachman zufolge um ein für Dschihadisten problematisches Konzept. Denn der *Mainstreamislam* „has no history or tradition of judging fellow Muslims ‚Muslim-ness‘. Therefore, Takfir is where the Jihadist movement is perhaps most doctrinally weak“ (ebd.: 45). Auf den hier untersuchten Telegram-Kanal übertragen bedeutet dies, dass der Apostasievorwurf einen geeigneten Ansatzpunkt bietet, um die ideologisch begründeten Radikalisierungsprozesse im Kanal anhand eines ihrer zentralen Elemente nachzuvollziehen.<sup>4</sup>

Der vorliegende Beitrag geht also davon aus, dass die Untersuchung der kanalinternen Neuinterpretation des *Takfir*-Konzeptes einen wesentlichen Beitrag dazu leistet, die im Kanal zu beobachtenden Abgrenzungsbewegungen zu erklären. Dazu wird nachfolgend die Entwicklung des Apostasievorwurfs empirisch anhand entsprechender Textsequenzen nachvollzogen. Dazu werden die zentralen Elemente und Motive herausgearbeitet, die der im Kanal vertretenen Auffassung zugrunde liegen. Weiterhin wird gezeigt, an welchen Stellen sich diese Auffassung von der klassischen Lehrmeinung unterscheidet, und wo Gemeinsamkeiten bestehen.

Im nächsten Abschnitt wird der Messenger Telegram genauer vorgestellt sowie die Frage geklärt, ob es sich bei dem hier betrachteten Kanal um eine Gruppe im Sinne des soziologischen Gruppentheorems handelt oder nicht. Im zweiten Kapitel wird das hier angewandte Analyseverfahren vorgestellt. Das dritte Kapitel widmet sich der rekonstruktiven Analyse des Datenmaterials. Der Beitrag schließt mit einem Fazit und Ausblick für weitere Forschung.

## 1.2 Der Messenger Telegram

Telegram ist ein kostenloser, cloudbasierter Instant-Messaging-Dienst. Textnachrichten, Bilder, Dokumente, Sprachnachrichten oder Videos lassen sich nahezu in Echtzeit austauschen.<sup>5</sup> Nutzer\*innen können

4 Für eine Analyse der Funktion des Apostasievorwurfs in der WhatsApp-Gruppe, siehe den Beitrag von Jörg Hüttermann (2017).

5 Weitere Informationen über den Messenger Telegram finden sich im Beitrag von Kathrin Wagner in diesem Band.



andere direkt anschreiben und privat mit ihnen kommunizieren. Im sogenannten Gruppenchat können mehr als zwei Teilnehmer\*innen miteinander kommunizieren. Der Beitritt zu einer Gruppe ist entweder über die persönliche Einladung durch die Gruppenersteller\*innen oder -administrator\*innen (Admins) oder über einen sogenannten Einladungslink möglich. Wer darauf klickt, wird automatisch der Gruppe hinzugefügt. In einer Gruppe können alle Mitglieder Beiträge einstellen und die der anderen kommentieren und weiterleiten. In den sogenannten Kanälen obliegt den Admins das alleinige Schreibrecht. Alle anderen verfügen lediglich über Leserechte. Sie können die im Kanal veröffentlichten Beiträge also nur lesen oder teilen, nicht aber direkt kommentieren. Kritik, Kommentare oder auch allgemeines Feedback zu den Beiträgen können sie den Administrator\*innen lediglich per Privatnachricht zukommen lassen. Zudem sind die Kanalmitglieder einander in der Regel unbekannt. Lediglich die Administrator\*innen verfügen über eine Liste der Personen, die dem Kanal folgen. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um eine Übersicht der (mehr weniger ausführlichen) Nutzerprofile. Informationen über Vorlieben und Abneigungen oder gar soziodemografische Daten lassen sich daraus kaum ableiten.

Dementsprechend wird dieser Teil der Teilnehmenden am Chat hier als *Abonent\*innen* und nicht als *Mitglieder* bezeichnet. Der Mitgliedschaftsbegriff bleibt entsprechend für Teilnehmende an Gruppenchats reserviert. Dies hat den Vorteil, dass sich der Status der Partizipierenden in der Chatkommunikation genauer bestimmen lässt sowie die einzelnen Nutzungsformen genauer differenzieren lassen. Eine Schärfung der Ein- und Mitwirkungsmöglichkeiten nach Chatformen erlaubt es mithin, das Verhältnis zwischen Kanaladministrator\*innen und Abonent\*innen genauer zu bestimmen, als es mit der Subsumption aller Teilnehmenden unter den Mitgliedschaftsbegriff möglich wäre. Der analytische Mehrwert dieser Unterscheidung wird in den folgenden Kapiteln deutlich werden.

### 1.3 Der Telegram-Kanal als soziale Gruppe?

Dieser Abschnitt geht der Frage nach, ob sich das hier betrachtete Telegram-Protokoll als soziale Gruppe bezeichnen lässt. Dies ist einerseits dem Bemühen um begriffliche Korrektheit geschuldet, andererseits um aufzuzeigen, worin sich der Telegram-Kanal von der von Kiefer et al. (2017) untersuchten neo-salafistischen Jugendgruppe unterscheidet. Der Gruppenbegriff wird hier in einem explizit soziologischen Sinne verwendet und folgt dem Vorschlag von Hartmann Tyrell (1983). Konstitutiv für die Gruppenbildung ist dabei das besondere Gefühl von *Zugehörigkeit* bzw. *Zusammengehörigkeit*, das sich zwischen den Gruppen-

mitgliedern ausbildet, und welches sie nur untereinander teilen, nicht aber mit allen anderen (Tyrell 1983: 82). So sind etwa Freundesgruppen untereinander zwar *alle mit allen* befreundet, nicht aber mit Dritten, die nicht dazugehören. Zweck ist hier die Grenzziehung zur Umwelt, also zu all jenen, die nicht zu *dieser* Gruppe gehören. Exemplarisch dafür ist die Verwendung von (Possessiv-)Pronomen wie „wir“ und „unsere“ usw. (ebd.: 83). Entsprechend bestehen Gruppen „aus einem bestimmten, unverwechselbaren Kern von Mitgliedern, die sich gegenseitig kennen, weswegen Abwesenheiten von Gruppenmitgliedern von allen bemerkt werden“, wie Stefan Kühl (2014:72) in seiner Aktualisierung des Vorschlages von Tyrell notiert.

Im WhatsApp-Chat zeigt sich das Kriterium der Zusammengehörigkeit etwa in den wiederholten gegenseitigen Ansprachen der Jugendlichen als *Akhi*, zu Deutsch Bruder, was eine innige familiär anmutende Bezeichnung impliziert. Nach außen grenzen sich die Jugendlichen hingegen von allen ab, die laut ihrer Selbstbeschreibung nicht zur Gruppe der „wahren“ Muslim\*innen gehören. Die Abwesenheit *konkreter Gruppenmitglieder* wird im Chat dabei von allen Teilnehmenden und wiederholt thematisiert. Etwa wenn ein Mitglied schon seit einiger Zeit nicht mehr online war oder etwas gepostet hat. Im Telegram-Kanal wird Abwesenheit hingegen nur dann bemerkt, wenn *unbestimmte Abonnent\*innen* bzw. *irgendjemand* den Kanal verlassen haben bzw. hat. Das Entstehen von Zusammengehörigkeit wird im Telegram-Kanal zudem dadurch erschwert, dass sowohl Admins als auch Abonnent\*innen nur grobe Informationen übereinander (z. B. Nutzer\*innenname oder Profilbild) zur Verfügung stehen.

Zudem fällt es Gruppen besonders schwer, ihre Mitglieder zu sanktionieren bzw. auszuwechseln, so „dass das Verhalten von Mitgliedern in Gruppen viel schwieriger konditioniert werden kann als das Mitgliederverhalten in Organisationen“ (ebd.). Im WhatsApp-Chat zeigt sich dies prominent in den wiederholten Ordnungsrufen des selbsternannten *Amirs*, auf vom Zweck des Chats – der Anschlagplanung – abweichende Beiträge und Diskussionen.<sup>6</sup> Zu Beginn werden diese von den anderen Teilnehmenden häufig ignoriert. Erst in der Mitte der aktiven Zeit des Kanals, als sich die Zahl der Teilnehmenden deutlich verringert und der *Amir* konsequent (temporäre) *Bannings* ausspricht, Querulant\*innen also (zeitweise) aus dem Kanal ausschließt, finden seine Ordnungsrufe größere Resonanz. Zwar wenden die Administrator\*innen im Telegram-Kanal eine ähnliche Strategie an. Doch hat diese nicht die Verhaltensnormierung *konkreter* Mitglieder zum Ziel, sondern eben die

<sup>6</sup> Siehe dazu auch den Beitrag von Alessandra Schädel in diesem Band.

der *abstrakten* Abonnent\*innen. Nach Tyrell (1983) und Kühl (2014) ist es jedoch gerade das auf konkrete Personen abzielende Gefühl von Zusammengehörigkeit, dass für Gruppen(identitäten) konstitutiv ist. Entsprechend lässt sich das von Kiefer et al. (2017) untersuchte WhatsApp-Protokoll als Gruppe bezeichnen, nicht aber der hier untersuchte Telegram-Kanal. Es fehlen, wie gezeigt, die dafür typischen Kennzeichen und Merkmale. Daraus folgt, dass sich die ursprünglich für die WhatsApp-Gruppe erstellten Analysekatoren nicht unmittelbar auf den Telegram-Kanal übertragen lassen. Die beiden Protokolle lassen sich also nicht gleichsetzen, nur weil in beiden Fällen über Instant-Messaging-Dienste kommuniziert wird. Eine praktische Konsequenz dieser Unterscheidung wird in der späteren Analyse deutlich werden. Der *Amir* des WhatsApp-Chats muss auf die konkreten Befindlichkeiten der einzelnen Gruppenmitglieder Rücksicht nehmen. Für die Administrator\*innen des Telegram-Kanals trifft dies nur deutlich reduziert zu. Dementsprechend können (und müssen) sie anders mit Nutzer\*innenfeedback umgehen.

## 2. Die dokumentarische Analyse des Telegram-Kanals

Der Telegram-Kanal wird nachfolgend vor dem Hintergrund des in dem obigen Beitrag von Kathrin Wagner referierten Verständnisses von Online-Radikalisierung einer rekonstruktiven Analyse unterzogen. Dazu wird das Protokoll mithilfe der Dokumentarischen Methode nach Ralf Bohnsack (2014) ausgewertet. Nachfolgend wird zunächst das dieser Analyse zugrundeliegende Datenmaterial beschrieben, woran sich ein Abriss des methodischen Vorgehens der hier verwendeten Auswertungsmethode anschließt.

### *Das Datenmaterial:*<sup>7</sup>

Es besteht aus insgesamt 1139 Beiträgen, in Form von Text-, Bild-, Video- und Sprachnachrichten. Der archivierte Chatverlauf umfasst die gesamte „Lebensdauer“ des Kanals von etwa sechs Monaten und datiert nach dem Jahr 2010.<sup>8</sup> Die beiden Kanaladministratoren im Alter zwischen 15 und 20 Jahren veröffentlichten darin sowohl fremd-generierten Content, den sie aus anderen Kanälen und von anderen Plattformen weiterleiteten, als auch eigene Beiträge, die ein weites Spektrum von Themen abdeckten.<sup>9</sup> Gründungszweck des Kanals war, der Selbstbeschreibung zufolge, die Vermittlung von „authentischem Wissen“

<sup>7</sup> Der Kanal ist inzwischen gelöscht und über die Suchmaske des Messengers nicht mehr aufzufinden.

<sup>8</sup> Aus Datenschutzgründen werden keine genaueren Angaben zu Jahreszahlen gemacht.

<sup>9</sup> Eine statistische Aufschlüsselung der in Telegram behandelten Themen findet sich im Beitrag von Kathrin Wagner in diesem Band.

über den Islam im Allgemeinen. Darunter fielen z. B. Handlungsanweisungen zur korrekten Verrichtung des Gebetes, Erläuterungen zu Koran und Hadithen, als auch allgemeine Informationen über Vorgänge in der islamischen Welt. Etwa ab der Mitte des Kanals dominierten Beiträge, in denen es um die Abgrenzung zu Anders- und Ungläubigen ging. Dazu wurden zunehmend auch Muslime gezählt, die nicht dem sich allmählich etablierenden neo-salafistisch geprägten Islamverständnis folgten. Ebenso nahm die Zahl an Beiträgen mit thematischem Bezug zum sogenannten Islamischen Staat zum zeitlichen Ende des Kanals hin deutlich zu. Der eigene *Content* bestand größtenteils aus Textbeiträgen und Sprachnachrichten, die Themen aus zuvor veröffentlichten Beiträgen aufgriffen. Dazu gehörten Interpretationshilfen zu schwierigen Textpassagen oder Antworten auf Fragen der Abonnent\*innen an die Admins, weiterhin Videos von Demonstrationen oder Tutorials, in denen die Anmeldeprozedur für einen Online-Kurs eines bekannten salafistischen Predigers erklärt wurde. Im Vergleich zu der von Kiefer et al. (2017) untersuchten WhatsApp-Gruppe, findet sich im Telegramprotokoll deutlich weniger Privat- und Intimkommunikation. Eigene Gedanken und Gefühle werden primär in den Sprachnachrichten mitgeteilt, in denen die Admins die Vorgänge im Kanal kommentieren. Kennzeichnend für das Protokoll ist zudem die für Instant-Messaging-Dienste typische *Crossmedialität*. Die Admins verbreiten nicht nur Beiträge aus anderen Telegramgruppen und -kanälen, sondern beziehen auch weitere Social-Media-Plattformen ein. Hier dominieren Verweise auf die Videoplattform YouTube mit vornehmlich religiösem Inhalt. Vereinzelt finden sich auch Verweise auf andere Plattformen wie den Kurznachrichtendienst Twitter, oder den Microbloggingdienst Instagram. Diese beschränken sich zumeist auf Verlinkungen zu den dortigen Profilen der Admins.<sup>10</sup> Der archivierte Chatverlauf überschneidet sich dabei zum Teil mit jenem der WhatsApp-Gruppe. Deren Gründung wird im Telegram-Kanal direkt publik gemacht, verbunden mit der Aufforderung, die Admins im Falle eines Beitrittswunsches zu kontaktieren. Der Einladungslink zum WhatsApp-Chat wird ebenfalls im Kanal gepostet. Dazu kommt, dass einige der Kanaladministrator\*innen des Telegram-Kanals wahrscheinlich ebenfalls der oben erwähnten WhatsApp-Gruppe angehörten. Entsprechend lässt sich zumindest von einer wechselseitigen Beeinflussung ausgehen. Das Telegram-Protokoll wird hier jedoch bewusst als eigenständiges, von den Entwicklungen in dem WhatsApp-Chat unabhängiges Datenmaterial betrachtet. Diente ersterer primär der „Affinisierung“ (Möller 2018: 8) in den einschlägigen Szenekontext, so lag der Gründung der WhatsApp-

<sup>10</sup> Alle den Admins zuordenbaren Profile auf den genannten Plattformen sind inzwischen gelöscht.

Gruppe explizit die Vorbereitung eines Anschlages zugrunde (Kiefer et al. 2017).

*Das Analyseverfahren:*

Methodisch schließt der Beitrag an die Forschungstradition der Dokumentarischen Methode nach Ralf Bohnsack (2014) an. Ziel ist dabei, die Entschlüsselung „von objektiven latenten Sinnstrukturen sozialer Akte bzw. Interaktionen“ (Wagner 1999: 27).<sup>11</sup>

Damit ist gemeint, dass sinnhafte Äußerungen nie bloß rein subjektive Intentionen des Äußernden enthalten, sondern stets auch objektive Elemente aufweisen. Daher unterscheidet die Dokumentarische Methode als sequenzanalytisches Verfahren analytisch scharf zwischen dem durch die Handelnden subjektiv intendierten Sinn und kommunikativ zugeschriebenen Sinn (Schneider 2008: 129). Das gesamte Material wurde in einer *reflektierenden Interpretation* thematisch geordnet und zusammengefasst, um zunächst die groben Orientierungsrahmen der latenten Sinnstrukturen zu identifizieren. Die thematische Ordnung in der reflektierenden Interpretation basiert auf der vorgängigen Codierung des Datenmaterials mithilfe des axialen Codierens nach Maßgabe der *Grounded Theory Methodology* (Strauss, Corbin 1996). Die Codierung selbst wurde mithilfe der Analysesoftware *MAXQDA* durchgeführt.

In der Analyse wurden folgende Orientierungsrahmen herausgearbeitet, die der Anwendung der *Takfirpraktik* im Kanal zugrunde liegen: die *Kriterien der Anwendung*, die *Modi des Beurteilens* sowie die *Eindeutigkeit der Beweise*. Die *formulierende Interpretation* schärfte die zuvor herausgearbeiteten Rahmen durch eine komparative Sequenzanalyse. Im Folgenden gilt es aufzuzeigen, an welchen „dichten Stellen“ (Bohnsack 2014: 33) sich die identifizierten Orientierungsrahmen prägnant zeigen, wie der Apostasievorwurf zur Konstruktion einer Grenze zur Umwelt des Kanals beiträgt, welche Vor- und Nachteile sich für den Telegram-Kanal im Allgemeinen sowie die Admins im Besonderen ergeben, und wie diese die Kritik an der kanalinternen *Takfirauslegung* bearbeiten.

### **3. „Dann bist du aus dem Islam raus“ – Konkrete und abstrakte Handlungsanweisungen**

Den gemeinsamen Bezugspunkt vieler im Telegram-Kanal veröffentlichter Inhalte stellen – teils konkrete, teils abstrakte – Handlungsanwei-

<sup>11</sup> Zu Methodologie und Forschungspraxis der Dokumentarischen Methode siehe Bohnsack, Nentwig-Gesemann, & Nohl (2013).

sungen dar.<sup>12</sup> Jene betreffen hauptsächlich alltagsnahe Themen und geben Anweisungen, wie man sich in einer bestimmten Situation verhalten oder benehmen sollte. Abstrakte Handlungsanweisungen behandeln hingegen primär außeralltägliche Themen. Dieser Abschnitt gibt zunächst einen Überblick über die konkreten und abstrakten Handlungsanweisungen. Dabei soll deutlich werden, dass der Kanal keinesfalls monothematisch aufgebaut war, sondern eine Vielzahl an Themen abdeckte.

Zu den konkreten Handlungsanweisungen zählten z. B. formale Anleitungen zur korrekten Durchführung des Gebetes oder zur islamischen Kleiderordnung. Andere Beiträge behandelten jugendnahe Themen wie Sexualität, Musik, oder ob Muslim\*inne in nicht-muslimischen Staaten wählen sollten bzw. dürften. Dazu kamen Beiträge, die sich explizit mit Ver- und Geboten für Muslim\*inne befassten. Häufig wurden dabei auch aktuelle Themen angesprochen. So fand sich rund um die Weihnachtszeit eine Reihe von Beiträgen, die sich mit der Frage auseinandersetzten, ob es Muslim\*innen erlaubt sei, die Feste anderer Religionen zu feiern. Dies wurde mit dem Verweis auf die bereits erwähnten religiösen Quellen energisch verneint. Das Thema wurde dabei multimodal bearbeitet: Zum einen wurden die entsprechenden Quellen im Kanal als Textnachricht veröffentlicht. Zum anderen posteten die Admins Bilder, auf denen die Quellen in pointierter Form dargestellt wurden. Zudem veröffentlichten die Admins Sprachnachrichten, in denen sie die Argumente der religiösen Quellen in eigenen Worten wiedergaben. Besonders in den letzten aktiven Monaten des Kanals wurden zusätzlich auch Biografien islamischer Gelehrter als Vorbilder herangezogen, deren Nachahmung explizit empfohlen wurde.

Zu den abstrakten Handlungsanweisungen zählten jene, die nicht primär den Alltag der Jugendlichen zum Ziel hatten. Sie machten keine Vorgaben, wie ein Problem im konkreten Alltag zu lösen sei, sondern widmeten sich alltagsfernen Themen. Dazu gehörten z. B. der Umgang mit Anders- und Ungläubigen oder die Modi, nach denen Muslim\*inne beurteilen sollten, ob andere Muslim\*inne eine ungläubige Handlung begangen hatten oder nicht (Kapitel 3.2.1). Dominierten zur Gründung des Kanals vornehmlich konkrete Handlungsanweisungen, so war im weiteren Verlauf eine deutliche Verschiebung hin zu abstrakten Anweisungen zu beobachten, die weniger alltagsnahe Themen betrafen. Diese verschwanden zwar nicht vollständig, nahmen quantitativ betrachtet aber deutlich ab.

Das thematische Spektrum verengte sich im Zeitverlauf zunehmend auf Beiträge, in denen die Distinktion gegenüber Anders- und

<sup>12</sup> Siehe dazu auch den Beitrag von Kathrin Wagner in diesem Band.

Ungläubigen thematisiert und propagiert wurde. In den ersten Monaten des Kanals waren Beiträge dieses Zuschnittes eher marginal. Dies änderte sich mit dem Eintritt des zweiten Admins zur Kanalmitte. Ab diesem Zeitpunkt nahmen Beiträge mit den genannten Themen quantitativ deutlich zu. Stand zunächst die Abgrenzung gegenüber anderen Glaubensgruppen – besonders Christen und Juden – im Mittelpunkt, waren später auch verstärkt inner-islamische Abgrenzungsbestrebungen zu beobachten. Diese richteten sich fast ausschließlich gegen Muslim\*inne, die nicht der wahhabitischen Konfession des Islams folgten, sondern anderen Konfessionen angehörten. Diese wurden im Kanal ebenfalls als Ungläubige bezeichnet und von den Admins nicht als Angehörige der muslimischen Religionsgemeinschaft akzeptiert. Prominent zeigt sich dies, wie in der nachfolgenden Analyse deutlich wird, in der Aufforderung durch die Admins, sich von diesen Personen nicht nur abzuwenden, sondern dies auch durch das Aussprechen der Unglaubensbezeichnung kenntlich zu machen. Auf diese Weise, so der Tenor im Kanal, könne man die „wahren“ von den „falschen“ Muslim\*innen unterscheiden. Letztere wurden von den Administratoren zudem wiederholt und vehement dazu aufgefordert, den Kanal zu verlassen.

Im folgenden Abschnitt wird eine der abstrakten Handlungsanleitungen im Kanal genauer betrachtet und zwar der Vorwurf der Apostasie, der sogenannte *Takfir*. Dazu wird zunächst die von der klassischen islamischen Theologie vertretende Auffassung vorgestellt (Kapitel 3.1) und anschließend mit der im Kanal vorherrschenden kontrastiert (Kapitel 3.2.). Der Analysefokus liegt darauf zu zeigen, wie im Kanal durch das Aussprechen des *Takfirs* die Grenze zur Umwelt, also zu allem, was nicht zu dem Kanal gehört, gezogen wird (Luhmann 1984). Zur Erinnerung: Ziel der in diesem Beitrag durchgeführten Analyse ist *nicht*, die theologischen Lücken der kanalinternen Auffassung von *Takfir* herauszuarbeiten, sondern vielmehr ihre Eigenlogik zu rekonstruieren. Welches religiöse Verständnis dokumentiert sich in der hier vorgefundenen sozialen Ordnung? Welche Rückschlüsse auf das religiöse (Selbst-)Verständnis der Jugendlichen lassen sich daraus ziehen? Abschließend wird gezeigt, wie die Kanaladministratoren Kritik an ihrer Auslegung des Apostasievorwurfs bearbeiten (Kapitel 3.3). Zur Begründung bzw. Legitimation der Handlungsanweisungen werden in der Hauptsache die religiösen Werke des Islams, wie Koran und Hadithen, durch die Admins herangezogen.

Die im Kanal vorherrschende Lesart des *Takfir* verschärfte sich dabei im Laufe der Zeit. Besonders gegen Ende des Kanals dominierten Beiträge, die sich fast ausschließlich mit der Frage beschäftigten, unter welchen Bedingungen dieser gerechtfertigt bzw. sogar geboten sei.

Unterlasse jemand gerechtfertigten *Takfir*, so der Tenor am Ende des Kanals, so sei „das Urteil über so eine Person“ klar. „[S]ie fliegt aus dem Islam raus, wenn sie den Takfir auf die Kuffar unterlässt“ (Ausschnitt 2). Damit wurden sowohl die ungläubige Person als auch jene, die es unterließen, den *Takfir* auf andere auszusprechen, aus dem Kreis der „wahren“ Gläubigen exkludiert. Das Aussprechen des *Takfir* diene gewissermaßen als eine Art Test, mit dessen Hilfe sich kanalinternen Klarheit über Zugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit verschafft wurde. Alle, die nicht der kanalinternen Lesart folgen, wurden als nicht zugehörig betrachtet und exkludiert.

### 3.1 Takfir im klassischen Verständnis

Als *Takfir* bezeichnen die klassische islamische Rechtswissenschaft und Theologie die Praktik, eine Muslimin oder einen Muslim bzw. eine Gruppe von Muslim\*innen zu einem religiösen Apostaten – arabisch: *Murtadd* (Farschid: 2014:174) – zu erklären (Brachmann 2009: 45). Während der Koran keine Strafe für Apostasie vorschreibt, soll der Prophet Mohammed einigen Überlieferungen zufolge das Gebot einer solchen Strafe geäußert haben. Wilhelm Heffening schreibt dazu: Apostasie „can be committed verbally by denying a principle of belief or by an action, for example treating a copy of the *Qurʾān* with disrespect“ (Heffening 2007: 635). Die auf diese Weise Beschuldigten werden in der Folge zu Ungläubigen erklärt, die nicht den Geboten und Regeln Allahs folgen und daher dessen Strafe im Jenseits zu erwarten hätten. Adel Th. Koury weist zudem darauf hin, dass der Koran „über die jenseitige Strafe Gottes hinaus keine ausdrückliche diesseitige Strafe vor[sieht]“ (Khoury 2007: 80).

Der *Takfir* wird traditionell auf Basis einer *Fatwa*<sup>13</sup> vor einem Gericht oder von islamischen Gelehrten ausgesprochen wie Muhammad Haniff Hassan (2017) notiert. Der Vorwurf muss in jedem Fall mit *unzweifelhaften Beweisen* aus den religiösen Quellen des Islams belegt werden. Ein zu diesem Zweck verfasstes Rechtsgutachten bezieht sich traditionsgemäß stets auf einen *konkreten Fall*, in dem über den individuellen Glaubensabfall einer Person entschieden wird. Entscheidend für eine Verurteilung ist dabei die *Intention* der in Verdacht stehenden Person, den Unglauben willentlich und bewusst begangen zu haben. Unter Zwang oder unbewusst begangener Unglaube sind nach traditioneller Lehrmeinung nicht ausreichend. Da es sich um eine schwere

<sup>13</sup> Eine *Fatwa* ist die (nicht bindende) Rechtsmeinung bzw. das Rechtsgutachten eines islamischen Rechtsgelehrten (Said & Fouad 2014: 504).



Anschuldigung handelt, sollte der Vorwurf der Apostasie laut Hassan nie leichtfertig oder gar ungerechtfertigt vorgebracht und erst recht nicht instrumentell eingesetzt werden. Eine Falschbezeichnung gelte als große Sünde und gehe mit einer schweren Bestrafung für den Falschbeschuldiger durch Allah im Jenseits einher (Hassan 2017: 3). Denn Unglaube existiert nach klassischer islamischer Auffassung zunächst im Herzen einer Person und sei von außen nicht unmittelbar zu erkennen: „As kufr exists in the heart, prudence is required when judging matters related to the unknown. Given that kufr can only be ascertained by the heart’s intentions, physical or outward acts alone cannot justify Takfir“ (ebd.: 5). Entscheidend für die Beschuldigung ist also die unzweifelhaft nachgewiesene Intention der Person, den Unglauben bewusst und mit Absicht begangen zu haben.

An dieser Stelle tut sich ein für Menschen unmöglich aufzulösendes Problem auf. Denn nach klassischer Lehrmeinung ist es Gott allein möglich, in die Herzen der Menschen zu schauen und ihre Intentionen zu erkennen. Menschen verfügen nicht über diese Fähigkeit. Daher ist es ihnen unmöglich zu erkennen, ob ein der Apostasie Beschuldigter den Unglauben vorsätzlich begangen hat. Mohamed Badar, Masaki Nagata und Tiphonie Tueni schreiben, dass sich aus diesem Grund im sunnitischen Mehrheitsislam eine zurückhaltende Sichtweise des *Takfir* etabliert hat, die das Recht, diesen auszusprechen, allein Gott zuschreibt: „As such, Takfir declarations made by human beings amount to a religious sin under Shari’a law“ (Badar, Nagata, & Tueni, 2017: 4). Gleichwohl gab es in der islamischen Geschichte immer wieder Bestrebungen, einzelne Handlungen und Personen oder ganze Gruppen zu Ungläubigen zu erklären, in deren Handlungen ein Verstoß gegen islamische Regeln und Gebote gesehen wurde. Dies zeigt sich beginnend mit der religiösen Splittergruppe der *Khawarij* im siebten Jahrhundert nach Christus bis zum von al-Zarqawi geführten Aufstand im Irak sowie dem sogenannten Islamischen Staat (ebd.: 1). Denn obwohl viele koranische Verse Ungläubige explizit erwähnen, findet sich im Koran an keiner Stelle eine konkrete Definition von Apostasie, wie die Autor\*innen mit Nachdruck betonen. Was im Islam als Apostasie gelte, sei entsprechend nicht für alle Ewigkeit festgelegt (ebd.: 4), sondern vielmehr zeit- und kontextabhängig und entsprechend wandelbar.

Dementsprechend lässt sich auch keine Liste an Personen, Gruppen oder Handlungen anfertigen, die für alle Zeiten festschreiben könne, wer bzw. was als Ungläubiger oder Unglaube gelte. Gleichwohl haben extremistische Gruppierungen wie der sogenannte IS oder *Al-Qaida* schon seit jeher Versuche unternommen, genau dies zu tun (Brachmann 2009, Badar, Nagata, Tueni 2017). Solche feststehenden Kategorien

unterschlagen jedoch, dass es in der islamischen Religion verschiedene Arten von Unglauben gibt, etwa die Unterscheidung zwischen kleinem *Kufr*, der zwar durch eine Sünde entsteht, aber nicht aus dem Glauben ausschließt und großem *Kufr*, also einer vorsätzlichen Sünde oder der eindeutigen Ablehnung von Glaubensinhalten. Nur der letztgenannte lässt einen nach klassischer Lehrmeinung zum Apostaten werden, heben Sabine Damir-Geilsdorf, Yasmīna Hedider und Mira Menzfeld (2018: 7) hervor, Daher gilt es vielmehr in jedem Einzelfall neu zu entscheiden, worin der Unglauben konkret besteht und wie bzw. ob dieser überhaupt zu bestrafen ist. Die folgende Analyse zeigt, dass die Auffassung im Kanal an dieser Stelle explizit von jener der klassischen Lehre abweicht.

### 3.2 Die Markierung der Grenze – Takfir gebrauch im Telegram-Kanal

Die im Telegram-Protokoll vorherrschende Lesart des *Takfir* schließt zwar an die zuvor beschriebene klassische Sichtweise an, transformiert diese jedoch an verschiedenen Stellen. Dazu zählen der Umgang mit dem oben beschriebenen 1) Problem der Zuschreibung von Intention, 2) den Kriterien der Anwendung sowie 3) dem Geltungsbereich. Es wäre jedoch verfehlt, dem Chat ein spezifisches Verständnis von *Takfir* zu attestieren, das sich durch dessen gesamte Lebensdauer zieht. Ein Blick in die Geschichte des Kanals zeigt vielmehr, dass sich die vorherrschende Lesart erst nach und nach herausgebildet hat. So datieren z. B. aus der Gründungsphase mehrere Beiträge, die der klassischen Auffassung recht nahe stehen und eine zurückhaltende Anwendung anmahnen. An diese Beiträge wird im weiteren Verlauf der Entwicklung des Kanals aber nicht angeschlossen. Sie verbleiben jedoch als Spuren im Kanalgedächtnis, welche die Kontingenz der Entwicklung aufzeigen.

Betrachtet man die Textsequenzen sowie die wenigen zuordbaren Bild-, Video- und Sprachnachrichten, in denen *Takfir* als Begriff oder als Konzept vorkommt, dominieren Bezugnahmen auf wahhabitische Denker und Dogmatiken. Diese sind zumeist in Form von theologischen Versatzstücken gehalten, die lediglich das Argument bzw. die Verhaltensvorschrift referieren und auf weitere Ausführungen zu Prämissen oder Argumentationsgängen verzichten. Die Argumente sollen hier für sich selbst sprechen. Theologische Laien bleiben dabei jedoch ratlos zurück. Weiterführende Erklärungen oder Erläuterungen liefern die Administratoren im Kanal nur auf ausdrückliche und mehrfache Aufforderung der Abonent\*innen. Bei den theologischen Quellen zu *Takfir* handelt es sich zudem wenig verwunderlich ausschließlich um fremdgenerierten Content, den die Administratoren aus einer Vielzahl thematisch verwandter Kanäle weiterleiten. Diese unterscheiden sich in Aufbau und

Duktus deutlich von den vertiefenden Erklärungen der Kanaladministratoren, die thematisch weniger dicht und elaboriert aufgebaut sind.

Die nachfolgende Sequenz illustriert das oben Gesagte anhand eines Ausspruches von Muhammad ibn Abdulwahhab, dem Begründer der wahhabitischen Konfession:

“Imam Muhammad ibn Abdulwahhab rahimahullahu ta‘ala sagte: Die Religion Islam wird nicht bestätigt bis man Baraa<sup>14</sup> von diesen macht (Shirk wa Ahlihi),<sup>15</sup> – (ebenso) Tawagheet<sup>16</sup> welche die angebetet werden neben Allah-, und das man Takfir auf sie macht (bis dahin wird der Islam nicht bestätigt) wie Allahu ta‘ala sagte: Wer nun kuffr gegen den Taghut macht, an Allah aber glaubt, der hat gewiß den sichersten Halt ergriffen. [Baqara:256]

بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ بِالطَّاغُوتِ يَخْفَرُ فَمَنْ

[Mukhtasar Mufid fi Aimmah at-Tawhid S.50]“

(Ausschnitt 1 – Telegramkanal, Fehler im Original).

Der Beitrag gleicht einer Checkliste an Bedingungen, mit denen sich eine Person als Mitglied der islamischen Religionsgemeinschaft in Abgrenzung zu Anders- und Ungläubigen ausweisen kann. Diese gilt es alle ausnahmslos zu erfüllen. Andernfalls, so Wahab, werde „die Religion Islam [...] nicht bestätigt“ und man dürfe sich selbst nicht legitim als Muslimin bezeichnen. Die Struktur des Beitrages lässt sich dabei gewissermaßen als eine Art Blaupause auf den Großteil der weiteren Postings legen, die nicht von den Admins selbst formuliert wurden. Dass es sich bei *al-wala'*,<sup>17</sup> *wa-l-bara'*, *Shirk* (arab: *širk*)<sup>18</sup> und auch *Takfir* um komplexe theologische Konzepte mit einer langen Rezeptionsgeschichte handelt, wird nicht erwähnt. Vielmehr scheint deren Kenntnis vorausgesetzt zu werden, so dass keine weitere Erklärung notwendig ist. Theologische Laien bleiben hier abermals ratlos zurück.

So bleibt z. B. unklar, worin genau die Loslösung von Ungläubigen besteht. Sollen gläubige Muslim\*innen jeglichen Umgang mit ihnen meiden oder reicht es aus, ihre Feste und Feiertage nicht zu begehen? Ersteres wäre für die jugendlichen Kanaladministratoren und ihre wohl

14 Aufforderung zu Loyalität und Freundschaft zu Muslim\*innen und Allah und Lossagung bzw. Kontaktabbruch mit Anders- und Ungläubigen (Wagemakers 2014: 66).

15 Die Beigesellung anderer Götter neben Allah.

16 Götzendienst bzw. Anbetung anderer Götter neben Allah.

17 Bei *al-wala' wa-l-bara'* geht es einerseits um eine bedingungslose Loyalität zu Gott (*wala'*) und andererseits um eine Lossagung gegenüber allem Nicht-Muslimischen (*bara'*) (Farschid 2014: 175).

18 *Shirk* bezeichnet eine Vielgötterei bzw. Polytheismus. Näheres zum Konzept des *Shirk* findet sich bei Farschid (ebd.: 169-170).

gleichaltrigen Abonnent\*innen wohl kaum möglich. Es fehlt somit jeglicher Hinweis, wie die Handlungsanweisung in einem *konkreten* Fall ausgeführt werden soll bzw. wie sich Ambiguität, also das faktische Vorhandensein unterschiedlicher, teilweise miteinander konkurrierender Bedeutungen oder Handlungsoptionen (Bauer 2011: 27ff.), auf ein akzeptables Maß reduzieren und damit bearbeitbar machen lässt. Anstelle einer Akzeptanz von Mehrdeutigkeit bzw. Kontingenz findet sich im Kanal jedoch ein fast schon verzweifelt zu nennendes Bemühen, ein für alle Mal festzulegen, wie „wahre“ Muslim\*innen hier zu handeln haben und dieses Handeln auf *eine* und keine andere Handlungsweise festzuschreiben. Dieses Vorgehen wird hier einem Vorschlag von Thomas Bauer folgend als Strategie der Entambiguisierung durch „Kästchenbildung“ (Bauer 2018: 77) bezeichnet. Besteht keine Möglichkeit, Ambiguität bzw. Mehrdeutigkeit zu beseitigen, so bietet es sich laut Bauer an, auf die zweitbeste Lösung zu verfallen. Die Welt wird in Kästchen mit klar festgelegten Definitionen, Inhalten und Regeln sortiert, „innerhalb derer dann aber wenigstens größtmögliche Eindeutigkeit herrschen soll“ (ebd.). Die Existenz des Anderen bleibt zwar immer noch ein Ärgernis, doch wird die eigene Identität wenigstens nicht durch Vermischung kontaminiert (ebd.). Mehrdeutigkeit bzw. Kontingenz wird so zwar nicht getilgt, aber dennoch eingehegt und bearbeitbar gemacht, so dass sie vermeintlich kein Problem mehr darstellt.

Die nachfolgenden Abschnitte arbeiten drei Strategien der Entambiguisierung heraus, die in dem hier untersuchten Telegram-Protokoll aufzufinden sind. Diese stellen drei zentrale Argumentationsstrategien dar, mit denen die dort vertretene Lesart des *Takfir* von den Admins begründet wird. Den Abschluss des Kapitels bildet die Beschreibung dessen, wie kanalintern mit Kritik an jener Auffassung umgegangen wird.

### 3.2.1 Innen- & Außensicht: Zwei Modi des Beurteilens

Die Unglaubensbezeichnung bietet ein anschauliches Beispiel dafür, wie im Telegram-Kanal durch „Kästchenbildung“ Eindeutigkeit hergestellt werden soll. Dem vorsichtigen Gebrauch der klassischen Theologie wird hier eine offensive Variante entgegengestellt. Diese erhebt den *Takfir* zur Pflicht aller Muslim\*inne, die sich nicht selbst dem Vorwurf der Abkehr vom „wahren“ Glauben aussetzen wollen. Der nachfolgende Ausschnitt aus einer Sprachnachricht bringt diese Haltung deutlich zum Ausdruck. Darin reagiert einer der Admins auf vorherige Kritik an der kanalinternen Lesart und erläutert, weshalb für „wahre“ Muslim\*inne gar keine andere Auslegung möglich sei:

„Assalamu alaikum wa rahmatullahi wa barakatuh, liebe Geschwister diese Audio soll in sha'a Allah an Ġulāt al-Murġi'a gehen, die diese Umma befallen hat und die eine KRANKHEIT dieser Umma sind. Und es gibt sogar Ullama, die euch Majus al UMMA nennen. Ja also an die Murja jetzt die FEUER anbetete Umma und dies dies geht an speziell die Gruppe, die immer sagt Du weißt nicht was ist seinem Herzen ist und somit sogar KUFFAR entschuldigen. Und damit den Takfir auf die Kuffar unterlassen und wir alle kennen das Urteil über so eine Person, sie fliegt aus dem Islam raus, wenn sie den Takfir auf die Kuffar unterlässt. Das Ijamer unter den Gelehrten das (unv.) den Kafir zum Kafir erklärt, selber einer ist und mit so einer Sache die Leute immer zu entschuldigen, das GEHT einfach nicht [...] Erstmal ihr sagt nur Allah weiß, was in seinem Herzen ist, das stimmt auch, da geben wir euch recht, deswegen sagen wir auch nur Allah weiß, was in seinem Herzen ist, deswegen überlass das ALLAH Allah wird ihm nach dem richten, was in seinem Herzen drin ist. Wie sollen wir Menschen das denn können, wenn das nur Allah machen kann, deswegen urteilen WIR nach dem was wir von AUßEN sehen und das hat der Prophet sallAllahu aleyhi wa sallam AUCH so gemacht und AUCH so gesagt. Und das ist ein authentischer Hadith, den kann ich euch gerne zeigen“.

(Ausschnitt 2 – Sprachnachricht Takfir im Telegram-Kanal).

Das Problem, vor dem noch die klassische islamische Theologie stand, nämlich, ob und wie es Menschen überhaupt möglich sei, eindeutig zu erkennen, dass Unglaube bewusst und vorsätzlich begangen wurde, scheint sich dem Admin nicht zu stellen. Sein Ansatzpunkt ist vielmehr, welche Anschlusshandlung in einem Fall von vermeintlich eindeutigem Unglauben geboten ist. Damit entfällt die langwierige und umständliche Klärung der Frage, ob es sich in dem betreffenden Fall überhaupt um Unglauben handelt und ob dieser überhaupt strafbar sei. Dass es im Islam wie in Abschnitt 3.1 gezeigt verschiedene Arten von Unglauben gibt, die keinesfalls alle eine sofortige Exklusion aus der islamischen Religionsgemeinschaft zur Folge haben, scheint ihm ebenfalls nicht bekannt zu sein oder für ihn keine Relevanz zu haben. Er geht vielmehr davon aus, dass Unglaube per se den Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen zur Folge hat. Das Problem, erst umständlich zu klären, ob der Unglaube willentlich begangen wurde oder ob es sich um großen oder kleinen Unglauben handelt, stellt sich mit so einer Sichtweise nicht mehr. Entsprechend verfängt auch die Mahnung, zunächst zu prüfen, ob der Unglaube vorsätzlich begangen wurde, nicht. Muslime, die unter diesen Bedingungen keinen *Takfir* ausüben, machen sich aus der Sicht

des Admins selbst der Apostasie schuldig. Die Unglaubensbezeichnung wird zur Pflicht aller, die sich als „echte Muslim\*inne“ bezeichnen wollen. Wer sich dieser Sichtweise nicht anschließt, der „fliegt aus dem Islam raus“ (Ausschnitt 2), wie der Admin pointiert formuliert. Diese Verkettung zweier Unglauben wird im salafistischen Szenekontext treffend als *Kettentakfīr* (Im Auftrag des Islams 2017) bezeichnet.

Den so Beschuldigten wird damit faktisch der Status des Muslim-Seins abgesprochen (Farschid 2014: 174). Zur Begründung verweist der Admin auf einen vermeintlichen Konsens unter allerdings ungenannt bleibenden Gelehrten. Wie dieser Konsens entstanden ist, oder um welche Gelehrten es sich handelt, bleibt dabei im Unklaren. Es erfolgt nur der Verweis auf die Autorität der ungenannt bleibenden Gelehrten. Das Argument, zunächst das Herz der vermeintlichen Apostat\*innen zu befragen, zählt aus Sicht des Admins ebenfalls nicht, da diese Fähigkeit Gott allein zukommt. Hier liegt die kanalinterne Auffassung auf einer Linie mit der klassischen Lehre (Kapitel 3.1). Dementsprechend müssen Menschen andere Mittel finden, um Unglauben zweifelsfrei zu erkennen. Konträr zur klassischen islamischen Theologie sieht er die Lösung aber nicht in einem vorsichtigen Umgang mit *Takfīr*, sondern macht Unglauben an dem fest, „was wir von außen sehen“ (Ausschnitt 2), also an vermeintlich eindeutigen Handlungen. Der Admin nimmt also eine Unterscheidung zwischen zwei Modi vor. Verfügt Gott gewissermaßen über eine *Innensicht*, auf deren Basis die Beurteilung erfolgt, ob die Handlungen eines Menschen intendiert ungläubig waren, so ist dies für Menschen nicht möglich. Sie verfügen lediglich über eine *Außensicht*. Ihnen sind nur die sichtbaren Handlungen anderer Menschen zugänglich, nicht aber die ihnen zugrundeliegenden Motive. Dieses Wissen sei Gott vorbehalten. Entsprechend könnten Menschen Unglauben nur auf Basis von Handlungen beurteilen, nicht aber auf Basis von Motiven oder Intentionen.

Als weitere Begründung für die Korrektheit dieses Vorgehens führt der Admin das Vorbild des Propheten Mohammed an. Einen authentischen Hadithen, so der Admin, könne er bei Interesse gerne im Kanal veröffentlichen. Dieses Versprechen löst er wenig später ein:

„{Eine Widerlegung gegen die Ghulat al-Murji‘ah, welche stets sagen „Hast du in sein Herz geguckt?“}

Der Prophet وسلم عليه الله صلى sagte :

„Mir wurde nicht befohlen die Herzen der Menschen zu öffnen und das was sie im Innern legen zu erforschen.“

[Sahih Bukhari (6/586 Hadith Nr 4351)]

Ibn Hajar al Asqalanī sagt: “Mir wurde nicht befohlen ihre Herzen zu öffnen”

d.h mir wurde befohlen , gemäss der äusseren Erscheinung ihrer Handlungen zu urteilen. [Fath al-Bäri (8/387)]“  
(Ausschnitt 3 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Die vom Admin vorgebrachte „Widerlegung gegen die *Ghulat al-Murji'ah*“ (In etwa: die extremen Übertreiber) fällt dabei überraschend knapp aus. Zwar findet sich darin tatsächlich ein Ausspruch, der sich auf diese Weise interpretieren lässt. Ob der Prophet die fragliche Aussage tatsächlich in dem entsprechenden Zusammenhang getroffen hat, oder ob der Admin diesen Zusammenhang lediglich selbst herstellt, bleibt offen und scheint keine Relevanz zu haben. Der Ausspruch könnte sich ja auch darauf beziehen, dass Mohammed nicht befohlen wurde, im Falle eines im Verdacht der Untreue stehenden Ehemannes dessen Herz zu erforschen. Fraglich bleibt auch, ob sich aus der Aussage, wonach dem Propheten nicht befohlen wurde die Herzen der Menschen zu öffnen, unmittelbar ableiten lässt, dass ihm im Gegenzug befohlen wurde, anhand der „äußeren Erscheinungen ihrer Handlungen“ zu urteilen. Der logische Aufbau des Beitrages scheint dies nahezulegen. Doch selbst wenn man davon ausgeht, dass sich die Aussage explizit auf *Takfir* bezieht, ließe sich diese auch in der bereits wiederholt zitierten Lesart der klassischen islamischen Lehre auslegen, die für einen zurückhaltenden Umgang votiert. Die vermeintliche Eindeutigkeit, die der Admin in das Zitat legt, erweist sich mithin nur als eine Lesart unter mehreren, die ebenfalls korrekt sein können und von denen keine ausschließliche Geltung beanspruchen kann (Bauer 2011: 26ff.).

Die im Kanal dominierende Lesart des *Takfir* fußt mithin auf zweierlei: einerseits auf der Unterscheidung zweier Modi (innen und außen), aufgrund derer Unglauben beurteilt wird. Menschen finden sich hier gegenüber Allah in einer defizitären Position. Ihnen stehen lediglich die äußerlich beobachtbaren Handlungen eines Menschen als Beurteilungsmaßstab zur Verfügung. Aus dieser nicht auflösbaren Wissensasymmetrie resultiert zugleich die Notwendigkeit, Handlungen zum alleinigen Beurteilungsmaßstab für Unglauben zu machen, wie der Admin an anderer Stelle derselben Sprachnachricht pointiert formuliert:

„Ja und da sagte der Prophet sallAllahu aleyhi wa sallam dass er die Menschen nach ihren äußerlichen Taten beurteilt, nicht nachdem, was in ihrem Herzen ist. Denn das überlassen wir ALLAH und deswegen können wir NICHT sagen, Du weißt nicht was in seinem Herzen ist. Wenn er eine TAT begeht, die wir SEHEN, und sie so ENTSCHULDIGEN. (..) Deswegen, wenn einer eine Tat begeht, dann urteilst Du nach dem was du von ihm siehst. Du kannst

NICHT sagen, ich weiß nicht was in seinem Herzen [ist]“  
(Ausschnitt 4 – Sprachnachricht im Telegram-Kanal).

Im gesamten Chatverlauf findet sich lediglich ein Beitrag, welcher der oben beschriebenen Auffassung widerspricht, und in dem Zurückhaltung beim Aussprechen des *Takfir* gefordert wird:

“Muhammad Ibn Abdul Wahhab rahimahullah sagte:  
,Wer den Islam aufzeigt und wir vermuten er hätte einen Auslöscher (vom Islam) begangen, so machen wir KEINEN Takfir auf ihn aufgrund von Vermutung, denn die Gewissheit wird nicht durch diese Vermutung aufgehoben.‘  
• Ad-Durar us-Saniyyah 10/112“  
(Ausschnitt 5 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Die unbelegte Vermutung, dass ein Mitglied der islamischen Religionsgemeinschaft eine unislamische Handlung begangen habe, reicht demzufolge nicht aus, dass andere Muslime den *Takfir* auf sie aussprechen. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang jedoch die Formulierung „Auslöscher“. Hierin findet sich die Annahme wieder, wonach die Apostasie vom rechten islamischen Glauben mit dem unmittelbaren Verlust des Muslim-Seins einhergeht. Die zunächst obskur anmutende Formulierung, wonach „die Gewissheit nicht durch diese Vermutung aufgehoben [wird]“ (Ausschnitt 5), fügt dem im Grunde nur den bereits bekannten Gedanken hinzu, dass der Vorwurf der Apostasie mit unzweifelhaften Beweisen begründet werden muss.

### 3.2.2 Eindeutige Kriterien

Eine zweite Strategie der Entambiguisierung zielt dementsprechend darauf ab, eindeutige Kriterien aufzustellen, mit denen sich Unglauben zweifelsfrei beweisen lässt. Bei der Bestimmung von als ungläubig markierten Handlungen bleiben die Admins jedoch ebenfalls beim Posten von Versatzstücken und Fragmenten stehen. Es werden zwar durchaus Aussagen der einschlägigen Autoren darüber angeführt, welche Handlungen als unislamisch gelten. Aber besonders im Bereich des Götzendienstes (*Tāghūt*) sowie der Beistellung anderer Götter neben Allah finden sich Checklisten vergleichbare Aufzählungen, die eindeutig darstellen sollen, welche Handlungen als unislamisch gelten und daher abzulehnen seien. Die nachfolgende Sequenz aus der Frühphase des Kanals gibt dafür ein anschauliches Beispiel:



„Muhammad Ibn Abdul Wahab sagte:  
„Es gibt viele Tawaghit (Plural von Taghut), doch ihre Köpfe sind 5:  
>Iblis, Allahs Fluch auf ihm  
>wer angebetet wird und damit zufrieden ist  
>wer die Menschen zu seiner eigenen Anbetung aufruft  
>wer behauptet, verborgenes Wissen zu besitzen  
>wer mit etwas anderem richtet als was Allah herabgesandt hat  
[Ad Durar As Saniyyah]“  
(Ausschnitt 6 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Die Liste wird ohne weitere Erläuterung im Kanal veröffentlicht. Weder davor noch danach geben die Admins den Abonnent\*innen irgendeine Form von Einordnung oder Interpretationshinweise an die Hand. So behandelt etwa der nur wenige Minuten später veröffentlichte Folgebeitrag die Aufforderung der Administratoren, ein Bittgebet weiterzuleiten. Auch im Folgenden wird die Liste nicht mehr thematisiert. Sie scheint mithin als selbsterklärend betrachtet zu werden. Doch stellt die vermeintliche Eindeutigkeit auch hier lediglich eine Maskierung von Ambiguität dar, nicht aber deren Beseitigung bzw. Überwindung. Wie soll ein Mensch z. B. im konkreten Fall erkennen, dass ein anderer Mensch angebetet wird *und* damit auch noch zufrieden ist? Dazu müsste die Person die Intentionen des jeweils anderen kennen. Diese Fähigkeit besitzt jedoch nur Gott. Menschen können lediglich die äußeren Handlungen interpretieren. Hält man sich an die Liste, so gestaltet sich die Entscheidung darüber, ob eine Handlung unislamisch ist oder nicht, vermeintlich unkompliziert. Man muss nur die Checkliste zur Hand nehmen und das betreffende Kästchen ankreuzen und schon ist das Problem gelöst. Ob der Unglaube mit Vorsatz begangen wurde oder nicht, spielt dann keine Rolle mehr.

Im Telegram-Chat scheint die Sache somit klar: Wer in die oben genannten Kriterien passt, ist als Ungläubiger zu betrachten, auf den der *Takfir* ausgesprochen werden muss. Wer dies trotz vermeintlich unzweifelhaft begangenem Unglauben nicht tut, macht sich ebenfalls des Unglaubens strafbar und wird mit dem Ausschluss aus dem Islam sanktioniert. Ein illustratives Beispiel gibt ein anderer Ausschnitt aus der bereits oben zitierten Sprachnachricht von einem der Kanaladministratoren:

„Und die Gelehrten des Islams sagen ALLE, wer auch nur daran ZWEIFELT, ob der Mushrik ein Kafir ist oder nicht oder sich UNSICHER ist ob diese Person ein Kafir ist oder nicht oder auch nur mit dem Takfir ZÖGERT, ist man aus dem Islam raus, und

selber ein Kafir und das ist Ijma, das ist Konsens und das bedeutet dass es KEINE MEINUNGSVERSCHIEDENHEIT darüber gibt“ (Ausschnitt 7 – Sprachnachricht im Telegram-Kanal).

Erneut bleibt unklar, auf welchen Prämissen die ungenannt bleibenden Gelehrten ihre Argumentationen gründen oder wie sie zu ihren Schlussfolgerungen kamen. Wenn eine Person zweifelt, sich unsicher ist oder zögert, den *Takfir* in einem Fall von vermeintlich offensichtlichem Unglauben auszusprechen, dann ist ihr der Status als Muslim\*in abzuerkennen, ohne Wenn und Aber. Andere Lesarten und Optionen werden mit dem Hinweis auf den vermeintlichen Konsens unter den Gelehrten ebenfalls negiert. Der Admin transformiert auf diese Weise ein komplexes theoretisches Konzept in einen einfach handhabbaren Wenn-Dann-Zusammenhang. Und das, ohne den Autor dieser Argumentation überhaupt zu nennen. Wie Brachman (2009: 46f.) zeigt, handelt es sich tatsächlich um einen Kerngedanken der salafistischen Doktrin, den der Admin hier paraphrasiert und der direkt vom Begründer des Wahhabismus stammt.

Die zweite Strategie der Entambiguisierung durch „Kästchenbildung“ (Bauer 2018: 78) besteht dementsprechend in dem Versuch, eindeutige Kriterien festzulegen, anhand derer sich unislamische Handlungen einwandfrei identifizieren lassen, um der Unfähigkeit zu begegnen, die Motive und Intentionen von Menschen einwandfrei erkennen zu können. Doch führt das Leugnen bzw. die Invisibilisierung von Ambiguität nicht zu ihrem Verschwinden, wie Bauer an anderer Stelle ausführt (ebd.: 39). Sie bleibt vielmehr latent vorhanden und stellt, wie in Abschnitt 3.3 gezeigt wird, ein stetes Einfallstor für Kritik dar.

### 3.2.3 Der Status von Beweisen

Koran und Hadithen kommen bei der Begründung der kanalspezifischen Auslegung des *Takfir* eine herausragende Bedeutung zu. Sie werden immer dann herangezogen, wenn es darum geht, die im Chat vorherrschende Sichtweise zu begründen. Eine dritte Strategie der Entambiguisierung besteht nun darin, die Existenz anderer Lesarten zwar anzuerkennen, zugleich aber darauf hinzuweisen, dass die eigene die einzig wahre sei. Dafür wird die dem Koran und Hadithen inhärente Autorität als direkt von Gott offenbarte Texte angeführt. Diese seien wortwörtlich zu verstehen und ließen daher keine andere Auslegung zu (Kiefer et al. 2017). Dass dies die für „wahre Muslim\*inne“ einzig richtige Sichtweise sei, lasse sich durch vernünftiges Nachdenken herausfinden, so die Admins. Ein illustratives Beispiel dafür findet sich erneut

in einer der Sprachnachrichten, in denen die Admins die Hintergründe der kanalinternen Lesart des *Takfir* erläutern. Die Nachricht entstammt der mittleren Phase des Kanals. Darin reagiert einer der Admins auf die an ihn adressierte Kritik daran, dass er den *Takfir* auf den populären salafistischen Prediger Pierre Vogel ausgesprochen hatte. Stein des Anstoßes ist ein auf der Videoplattform YouTube veröffentlichtes (und inzwischen gelöscht) Video, in dem Vogel seine Sympathie für den türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan bekundet und diesen als Muslimen bezeichnet. Aus neo-salafistischer Perspektive ist dies untragbar, da sich dessen Politik ihrer Ansicht nach nicht an den Grundsätzen einer islamisch begründeten Rechtsordnung orientiere, so der Admin. Indem Vogel keinen *Takfir* auf Erdogan ausspreche, sondern sogar mit ihm sympathisiere, mache er sich selbst des Unglaubens schuldig:

„Assalamu alaikum wa rahmatullahi wa barakatuh an alle in meinem Kanal und vor allem an die, die meinen Kanal AKTIV verfolgen. Ich habe wieder viele Nachrichten bekommen, von einigen Leuten, die mich gefragt haben, warum ich Takfir auf Pierre Vogel gebe. Ich VERSTEH erstmal nicht, warum man das überhaupt fragt, weil ich habe das ganz klar erklärt, als ich diesen Post gemacht habe, weil ich mach sicher nicht Takfir auf eine Person, weil ich SPAß dran hab und ohne irgendeinen Grund oder Beweis aus der Scharia dafür. Deswegen ist eigentlich schon unnötig mich anzuschreiben“  
(Ausschnitt 8 – Sprachnachricht im Telegram-Kanal).

An der Rechtfertigung des Admins ist zweierlei bemerkenswert: Einerseits die offensichtliche Verwunderung darüber, dass überhaupt Kritik an dem Aussprechen des *Takfir* geübt wird. Andererseits der Hinweis darauf, dass der Admin dies nicht grundlos tut bzw. nicht „weil ich SPAß dran hab“ (Ausschnitt 8), und die Legitimität seiner Handlung mit Verweis auf die islamisch begründete Rechtsordnung, begründet. Anstatt auf die Kritik direkt einzugehen, stellt der Admin somit darauf ab, dass er den Anlass der an ihn adressierten Kritik überhaupt nicht verstehen würde. Er sieht seine Handlungen klar durch die islamische Rechtsordnung gedeckt. Die an ihn herangetragene Kritik sei entsprechend unzulässig. Der Verständlichkeit wegen wird der kritisierte Beitrag hier in voller Länge wiedergegeben:

„Pierre Vogel ist ein Kafir und sieht Herrscher wie Erdogan als Muslime.  
Beweis ist ein Video schaut es ab der ersten Minute.  
[YouTube-Video]

Nennt uns ruigh Takfiris. Nennt uns khawarij nennt uns Ghulat.  
Interessiert uns nicht.

Wer kein Takfir auf die Herrscher macht die nicht mit Sharia herrschen ist mit Konsens selbst ein kafir.

Denn er unterlässt den Takfir auf den Taghut.

Was sagt ibn qayyim zu einem der nicht mit Sharia herrscht ?

» Was macht ein Taghut aus?

Ibnu-l-Qayyim (الله رحمه) sagte:

„Die Taghut der Menschen sind diejenigen, die nicht mit den Gesetzen Allahs und Seines Gesandten regieren, vor dem man sich richten lässt außer vor Allah, der angebetet wird und den man wegen seines Wesens befolgt, ohne sich auf die Befehle Allahs zu stützen und Ihm zu gehorchen. Genau das sind die Taghut der Welten. Wenn du über diese nachdenkst und die Situation der Menschen anschaut, dann wirst du sehen, dass die meisten Menschen nicht Allah, sondern den Taghut dienen, sich nicht vor den Urteilen Allahs und Seines Gesandten, sondern vor den Urteilen des Taghut richten lassen und nicht Allah und Seinem Gesandten, sondern dem Taghut gehorchen und sich an ihn binden.“ Zitat Ende.

[I'lam ul Muwaqqin ,an Rabb il ,Alamin Band 1, Seite 50]

!! □ Sprich: „Das ist mein Weg: Ich rufe zu Allah; ich und diejenigen, die mir folgen, sind uns darüber im klaren. Und gepriesen sei Allah; und ich gehöre nicht zu den Muschrikin (Götzendienern).“

[12:108]

Und wer als Diin etwas anderes als den Islam begehrt, so wird es von ihm nicht angenommen werden und im Jenseits wird er zu den Verlierern gehören. [3:85]

Wer uns wegen diesem Takfir auf Pierre Vogel Übertreiber nennt ist selbst ein kafir“

(Ausschnitt 9 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Tatsächlich findet sich in den zitierten Versatzstücken keine Begründung dafür, weshalb es sich bei Vogels Aussage um einen Fall vermeintlichen Unglaubens handelt. Die Begründung findet sich vielmehr in dem bereits im vergangenen Abschnitt zitierten salafistischen Kernprinzip, wonach jene, die den *Takfir* in einem vermeintlich klaren Fall von Unglauben unterlassen, sich automatisch selbst des Unglaubens schuldig machen. Auch hier belastet man sich im Kanal nicht mit der umständlichen Frage nach den Intentionen, der im Verdacht der Apostasie stehenden Person. Es reicht aus, dass Vogel die betreffende Aussage getätigt hat und sich diese in die entsprechende Richtung interpretieren lässt. Dass

es noch weitere Sichtweisen gibt, wird dabei zwar nicht ausgeschlossen, für wahre Muslim\*inne, wie sie im Kanal verstanden werden, seien diese jedoch nicht von Bedeutung bzw. sie interessierten nicht. Für „wahre“ Muslim\*inne zählt ihm zufolge nur die im Kanal vertretene Sichtweise und keine andere. Die Strategie der Entambiguierung gründet auch hier auf einer „Kästchenbildung“. Auch in diesem Fall wird in legitime und illegitime Sichtweisen bzw. wahre und falsche Muslim\*inne unterschieden. Einstellungen, Handlungen, Lesarten, Sichtweisen, ja sogar Personen lassen sich auf diese Weise unkompliziert einem der vordefinierten Kästchen zuschlagen. Die Umwelt und Bedingungen des Kästchens sind dann für die kanalintern ablaufenden Operationen nicht mehr von Belang. Koran und Hadithen – als unmittelbar und wortwörtlich von Gott gesandte Texte – werden in diesem Zusammenhang der Status nicht zu hinterfragender Beweise zugeschrieben. An diese gilt es sich zu halten, gewissermaßen ohne nach links oder rechts zu schauen.

### 3.3 Kritik aushalten

Die im Kanal vorherrschende Auslegung des *Takfir* bleibt dabei nicht ohne Kritik. Diese entzündet sich vor allem an der Auffassung, wonach die Handlung wichtiger zu nehmen sei als die Intention. Diese Sichtweise wird vom Großteil der Kritiker\*innen abgelehnt und führt häufig zu kontrovers geführten Diskussionen mit den Kanaladministratoren. Diese nehmen, wenig verwunderlich, ab dem Zeitpunkt signifikant zu, ab dem sich das kanalinterne Verständnis von jenem der klassischen Lehre abzuheben beginnt. Zugleich entwickeln sich Routinen und Muster, mit denen Kritik kanalintern bearbeitet wird. Hier lassen sich zwei Modi unterscheiden: Die Admins thematisieren Kritik einerseits direkt im Kanal, indem sie auf die Argumente ihrer Kritiker\*innen eingehen und versuchen, diese zu entkräften. Andererseits wird hinter den Kulissen Kritik zusätzlich im privaten Gespräch zwischen dem jeweiligen Admin und den Kritiker\*innen bearbeitet.

Der Wortlaut der kritischen Beiträge ist der Analyse nicht zugänglich. Dies liegt einerseits an der Voreinstellung des Telegram-Kanals, durch die nur die Admins selbst im Chat posten können. Der einzige Weg, Anmerkungen, Kommentare oder Kritik an den im Chat veröffentlichten Beiträgen zu üben, führt über das Senden einer Direktnachricht an einen der beiden Admins. Andererseits werden die Nachrichten zwar im Kanal thematisiert, aber nicht im Wortlaut veröffentlicht. Die Admins geben die Kritik nur paraphrasiert wieder.

Die Analyse nimmt daher nicht die Kritik selbst in den Vordergrund, sondern wie daran sinnhaft angeschlossen wird bzw. wie die

Admins die an sie adressierte Kritik rezipieren und aufgreifen. Dabei wird in der Regel nicht der Inhalt aufgegriffen, sondern vielmehr die Form, in der die Kritisierenden diese äußern. Ein illustratives Beispiel hierfür gibt die nachfolgende Sequenz. Sie datiert aus der mittleren Phase des Kanals. Darin beschreibt einer der Admins seinen Ärger über einen bestimmten Typ von Kritikern. Diese blockieren ihn unmittelbar nachdem sie ihm ihre Kritik per Privatnachricht gesendet haben und nehmen ihm, laut eigener Aussage, so die Möglichkeit, Stellung dazu zu beziehen. Dies zieht eine emotionale Reaktion des Admins über Kritik im Allgemeinen nach sich:

„Bitte hört auf mich anzuschreiben und dann sofort zu blockieren. Wenn einer ein Problem hat soll er mich vernünftig anschreiben und mit mir vernünftig reden. Wenn ich nen Fehler mache soll er es mir vernünftig sagen und nicht feige nach einer Nachricht blockieren ohne mir die möglichkeit zu geben, mich zu äussern. Leider machen das so viele. Wenn man ihnen beweise gibt blockieren sie einen und wollen die anderen meinungen nicht hören. Ist schon sehr oft passiert. Ich hasse Sturköpfe und will das mich keiner von denen anschreibt da es mich aufregt das sie einen blockieren wenn man sie widerlegt. Wer vernünftig dem Admin etwas sagen möchte der kann es gerne tun. Taten bis jetzt schon einige und ich habe mit ihnen vernünftig geredet und komme auch gut klar mit ihnen wenn wir schreiben oder sonst was.  
Kontakt : [Telegramname]“  
(Ausschnitt 10 – Sprachnachricht im Telegram-Kanal).

Oberthema des Beitrages ist der Modus der Kritik bzw. die Art und Weise, wie diese an den Admin herangetragen wird. Auffällig ist hier, dass der Admin den konkreten Gegenstand der Kritik mit keinem Wort erwähnt. Er deutet lediglich an, dass sie wohl von einem Hinweis auf Ungereimtheiten in seiner theologischen Argumentation handelte. Worin dieser Fehler genau bestand und wie er darauf geantwortet hätte, bleibt ungesagt und auch im Rest des Beitrages verliert der Admin darüber kein Wort. Er stört sich ausschließlich daran, dass ihm das Gegenüber durch die Blockade die Möglichkeit nahm, auf die Kritik zu reagieren. Dies komme leider häufiger vor, bedauert der Admin. Der folgende Satz lässt vermuten, dass er hier aus Erfahrung spricht. Personen, die auf diese Art und Weise Kritik üben, werden von ihm als „Sturköpfe“ bezeichnet, von denen er nicht möchte, dass sie ihn anschreiben. Er ist der Ansicht,

dass diese Personen sowieso nicht an einer Diskussion interessiert seien und ihre Meinung auch nach der Zusendung von Beweisen nicht ändern würden. Worin diese Beweise bestehen, bleibt jedoch ebenfalls im Dunkeln. Es lässt sich jedoch vermuten, dass es sich hierbei um Sequenzen aus Koran und Hadithen handelt. Willkommen seien dem Admin demgegenüber alle, die mit ihm in Diskussion treten möchten. Das Diskussionsverständnis des Admins mutet dabei einer Art Wettkampf an, in dem es nicht darum geht, das bessere Argument zu haben, sondern lediglich das des Kontrahenten zu falsifizieren. In dem Beitrag dokumentiert sich zudem das Verständnis des Admins von der Zielgruppe, die er im Kanal bedienen möchte. Es sind jene, die für seine Argumente empfänglich sind bzw. jene, die seiner bzw. der im Kanal dominierenden Auffassung des Islams folgen. Andere Ansichten scheinen nicht von Bedeutung zu sein. Bleibt es in diesem Beitrag noch bei der vom Admin vorgetragenen Bitte, ihn nicht mehr anzuschreiben, werden alle, die nicht der im Kanal vertretenden Auslegung des Islams folgen wollen, nur wenige Tage später explizit dazu aufgefordert, diesen zu verlassen. Als Beispiel dazu dient ein weiterer Ausschnitt aus der bereits oben zitierten Sprachnachricht:

„Ich werde jetzt JEDEN blockieren, der ein Sturkopf ist und mich wieder anschreibt. Ich hab keine Lust mehr darauf. Ihr KÖNNT mich gerne anschreiben, mir gerne Fragen stellen so viel ihr wollt, es ist gar kein Problem. Ich beantworte sie gerne. Aber WENN ihr dann wieder anfangt zu diskutieren und EGAL wie viele Beweise man euch gibt, ihr STUR bleibt. Dann blockier ich euch, ganz ehrlich. Und ich banne euch aus meinem Kanal raus. Deswegen, wegen wenn irgendwelche Murja noch in meinem Kanal sind, die so TICKEN, dann bitte ich euch geht RAUS. Geht einfach RAUS“ (Ausschnitt 10 – Sprachnachricht im Telegram- Kanal).

Hier beschreibt der Admin einen aus seiner Sicht typischen Fall einer Diskussion mit Kritikern der im Kanal vertretenen Islamauffassung. Diese „Sturköpfe“ wird der Admin, wie er mit Nachdruck betont, ab sofort konsequent blockieren. Wer auf diese Weise sanktioniert ist, kann den Admin weder kontaktieren noch Beiträge im Kanal lesen oder teilen und ist damit vollkommen ausgeschlossen. Für Fragen steht er nach eigener Aussage jederzeit zur Verfügung und beantwortet diese gerne. Um welche Fragen es sich genau handelt, verrät der Admin jedoch nicht. Anschließend beschreibt er seine Meinung über alle von ihm als „Sturköpfe“ betitelten Personen. Dieses umfasst alle, die mit seiner Auslegung nicht einverstanden sind und sich auch nicht von den vorg-

ebrachten Textsequenzen aus Koran und Hadithen überzeugen lassen. Dies kann ihm zufolge nur einen Kanalbann und damit die unmittelbare Exklusion aus dem Chat zur Folge haben. Der Beitrag schließt mit einer fast schon flehenden Aufforderung, dass alle, die die vom Admin beschriebene Sichtweise nicht teilen, den Kanal doch bitte unmittelbar verlassen mögen. Ob die so Angesprochenen dies wirklich tun, darauf hat der Admin jedoch keinen unmittelbaren Einfluss. Entsprechend bleiben ihm nur Beschimpfungen wie diese, um unliebsame Abonent\*innen dazu zu motivieren, den Kanal zu verlassen.

Ein weiterer Anlass für Kritik bzw. deren Thematisierung sind die Austritte von Abonent\*innen aus dem Kanal. Zwar liegen über die Motive für das Verlassen keine Informationen vor. Doch ziehen kontroverse Beiträge<sup>19</sup> oder solche, in denen radikale Narrative vorkommen, auffällig oft große Austrittswellen nach sich, so dass sich ein kausaler Zusammenhang zwischen der Veröffentlichung und dem Austritt vermuten lässt. So folgt etwa auf die Veröffentlichung der ersten Beiträge „radikaleren“ Zuschnitts eine Vielzahl an Deabonnierungen. Die Reaktion des kommentierenden Admins lässt vermuten, dass er ebenfalls von einem kausalen Zusammenhang zwischen den im Kanal veröffentlichten Beiträgen und den Austritten ausgeht. Der Beitrag datiert etwa aus der Mitte der aktiven Zeit des Kanals. Die kanalspezifische Lesart des *Takfir* hat sich hier bereits etabliert:

„Ich sage wer Mushrikeen als Muslime sieht ist ein Kafir und direkt verlassen welche mein Kanal.  
Was ist nur mit manchen los...  
Aber egal wenn haqq<sup>20</sup> gesprochen wird dann hassen es die meisten.  
Das ist uns bewusst.  
[Kanalname]  
Uns es interessiert uns auch nicht  
Sura Kafirun  
Euch eure Religion und mir meine  
“Salafistischer Telegramkanal“  
Ich sage wer Mushrikeen als Muslime sieht ist ein Kafir und direkt verlassen welche mein Kanal.  
Was ist nur mit manchen los...  
Aber egal wenn haqq gesprochen wird dann hassen es die meisten.  
Das ist uns bewusst.

19 Dazu gehört etwa der in 3.3.2 zitierte Beitrag, in dem einer der Admins den Takfir auf Pierre Vogel ausspricht.

20 Arabischer Ausdruck für Wahrheit.



[...]

Uns es interessiert uns auch nicht.

Sura Kafirun

Euch eure Religion und mir meine“

(Ausschnitt 11 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Anstatt sich jedoch genauer mit den Motiven der Ausgetretenen zu befassen, kanzelt der Admin die Austritte mit dem Verweis darauf ab, dass sie schlicht die „Wahrheit“ nicht ertragen könnten. Alternativ hätte er auch die im Kanal verbliebenen Abonnent\*innen bitten können, ihm zu schreiben, welche Gründe die Austritte aus ihrer Sicht haben oder offen über die Motive nachdenken können. Stattdessen belässt er es bei der Unterstellung, dass die ausgetretenen Abonnent\*innen lediglich die „Wahrheit“ nicht ertragen und deswegen den Kanal zu verlassen hätten. Dieser Umstand sei jenen bewusst, die der kanalinternen Auslegung folgen, aber für sie bedeutungslos, wie der Admin im direkten Anschlussbeitrag schreibt. Die Existenz anderer Lesarten wird hier mithin ebenfalls anerkannt, aber mit dem Verweis darauf, dass alle, die dieser Lesart folgen, eben einer anderen Religion und nicht dem Islam zugehören würden. Für „wahre Muslime\*inne“ sei das Vorhandensein anderer Lesarten nicht von Bedeutung.

Die Anzahl der Kanalausritte nimmt im weiteren Kanalverlauf sowie mit der zunehmenden Veröffentlichung radikaler Beiträge und solcher mit Bezug zum sogenannten Islamischen Staat zunehmend ab. Zu Beginn zieht deren Veröffentlichung noch eine Vielzahl von Austritten nach sich. Am Ende des Kanals ist dies kaum noch der Fall, wie ein Ausschnitt aus der „Abschiedsansprache“ des Admins im letzten im Kanal veröffentlichten Posting deutlich zeigt:

„Aber im Laufe der Zeit verließen viele Murjah den Kanal weil ihnen die Beiträge in denen gegen die Tawaghit und Mushrikin gesprochen wurde zu radikal waren. Danach häufte sich die Anzahl der Muwahiddun im Kanal. Wir sprachen früher schon gegen Leute wie z.B Pierre Vogel und dann sah ich wie fast 20 Leute den Kanal verlassen haben.

Als Ich das vor ein paar Wochen tat ist glaub niemand rausgegangen ausser vllt ein oder zwei Leute Allāhu Alam. Und daran erkannte ich das die Anzahl der Stablen Mitglieder im Kanal stieg“

(Ausschnitt 12 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Im Rückblick des Admins dokumentiert sich ein Verständnis der Kanalentwicklung als Auswahlprozess, in welchem Abonnent\*innen, die der

Linie des Kanals nicht folgen wollten, diesen nach und nach verließen. Am Ende blieben nur noch die von dem Admin als „stabile Mitglieder“ bezeichneten Abonnent\*innen übrig. Als Beweis dafür dient ihm der Umstand, dass die Veröffentlichung der letzten gegen den Prediger Pierre Vogel gerichteten Beiträge kaum noch Kanalaustritte nach sich zogen. Die imaginierte Gemeinschaft hat sich stabilisiert und folgt nun einer vermeintlich klaren Linie.

#### 4. Fazit und Ausblick

Insgesamt steht das Telegram-Protokoll für die Entwicklung des Kanals von einer für alle offenen Einladung zur Religion zu einer Art „geschlossenen Gesellschaft“, in welcher der laut Selbstdefinition „wahre“ Islam praktiziert wird. Alternative Lesarten, die nicht dieser Auffassung folgen, werden dabei nach und nach ausgeschlossen. Am Ende dieses Auswahlprozesses verbleiben nur noch die „stabilen Mitglieder“ im Kanal, also jene Abonnent\*innen, die der dort vertretenen Lesart vermutlich folgen. Die dokumentarische Interpretation zeichnete diesen Verlauf anhand der Herausbildung der für den Kanal typischen Lesart des Apostasievorwurfs nach. Die Rekonstruktion identifizierte drei Orientierungsrahmen, die den kommunikativen Raum abstecken, in dem sich die *Takfir*-Praktik im Chat entfaltet: 1.) die *Kriterien der Anwendung*, 2.) die *Modi des Beurteilens* sowie 3.) die *Eindeutigkeit der Beweise*.

##### *Entambiguisierung durch „Kästchenbildung“:*

Gemeinsamer Bezugspunkt aller Argumentationsstrategien und -routinen ist der Umgang mit Ambiguität bzw. Mehrdeutigkeit. Das faktische Vorhandensein äquivalenter Auslegungen der islamischen Religionslehre, die ebenso Gültigkeit für sich beanspruchen, stellt die Jugendlichen vor die Frage, wie sich die Ausschließlichkeitsforderung der eigenen Lesart rechtfertigen lässt. Die Antwort auf diese Frage gibt jenes Vorgehen, das oben mit Bauer (2011, 2018) als Strategien der Entambiguisierung durch „Kästchenbildung“ bezeichnet wurde. Diese zeichnet sich durch einen kreativen Umgang mit Mehrdeutigkeit aus. Die Existenz anderer Auslegungen der religiösen Quellen des Islam wird zwar anerkannt, aber als für „wahre Muslim\*inne“ bedeutungslos erklärt. Im Chat zeigt sich dies prominent in der Beharrung darauf, dass für „wahre Muslim\*inne“ nur eine wortwörtliche Auslegung von Koran und Hadithen infrage kommt. Alle anderen werden – metaphorisch gesprochen – ausquartiert und in ein anderes Kästchen verschoben. Sie gehören dann zur Umwelt, mit der man sich nicht weiter beschäftigen muss. Wie Bauer an anderer Stelle zeigt (2011), lässt sich die dem Koran und Hadithen kanalintern

zugeschriebene Eindeutigkeit jedoch nicht halten. Er weist zu Recht darauf hin, dass es in der klassischen islamischen Theologie allein sieben akzeptierte Lesarten des Korans gibt, die einander nicht ausschließen und als alle gleichermaßen korrekt anerkannt werden. Offen bleibt, ob dies den im Kanal vertretenen Ausschließlichkeitsanspruch tatsächlich infrage stellt. So könnten die Jugendlichen etwa argumentieren, dass sie die Existenz alternativer Auslegungen zwar durchaus anerkennen, diese für sie aber bedeutungslos sind. Dem lässt sich mit dem Verweis auf Forschungen von Hazim Fouad (2019) und Damir-Geilsdorf, Heddier und Mensfeld (2018), auch innerhalb der (deutschen) salafistischen Szene Uneinigigkeiten über die Auslegungen verschiedener Glaubensinhalte gibt um so das Vorhandensein von Ambiguität im eigenen, vermeintlich ambiguitätsfreien, Kästchen aufzuzeigen.

Wie am Ende jeder explorativen Analyse bleibt auch hier eine Reihe an Fragen offen. Zum Beispiel: Welchen Beitrag leisten die hier nur am Rande betrachteten für die salafistische Ideologie zentralen theologischen Konzepte wie *Tauhid*, *Schirk* oder *al-wala' wa-l-bara'* für die Genese des kanalspezifischen *Takfirverständnisses*? Dies gilt ebenso für die Beziehung zu der von Kiefer et al. (2017) untersuchten WhatsApp-Gruppe. Hier wurde pragmatisch von einer Wechselwirkung ausgegangen. Wie aber gestaltet sich die Beziehung konkret? Diente der Telegram-Messenger gar als Rekrutierungsplattform für die WhatsApp-Gruppe? Die zahlreichen Hinweise und Angebote, Interessierte bei Bedarf in die Gruppe einzuladen, legen diese Vermutung zumindest nahe. Geht man mit Gaspar, Junk und Sold (2018) davon aus, dass es *online* ohne *offline* eher selten gibt, so lässt sich zudem fragen, welchen Einfluss realweltliche Interaktionen auf den Prozess der Radikalisierung in dem hier betrachteten Telegram-Kanal nahmen. Antworten könnte auch hier ein genauerer Vergleich mit dem WhatsApp-Protokoll geben. Konnten die Jugendlichen dort auf eine Face-to-Face-Interaktion zurückgreifen, so war dies im Telegram-Chat nicht möglich. Schließlich könnte auch ein Vergleich des Kanals mit themenverwandten Chats lohnen.

In einer aktuellen Untersuchung der Kanäle und Gruppen von IS-Unterstützern auf Telegram arbeiten Clifford und Powell (2019) fünf Funktionen heraus, die sie als *Forum*, *Shoutout*, *Instructional*, *Distributional* und *Core* bezeichnen.<sup>21</sup> Um das hier herausgearbeitete Muster zu schärfen und an weitere Fälle herantragen zu können, müsste es in jedem Fall mit anderen Vergleichskriterien, etwa den oben genannten, verglichen werden (Bohnsack 2014, Heintz 2016). Bestätigen

<sup>21</sup> Für einen eingehenderen Vergleich zwischen Clifford und Powell (2019) und dem Telegram- und WhatsApp-Protokoll, siehe den Beitrag von Kathrin Wagner in diesem Band.

die weiterführenden Analysen, dass auch themenverwandte Kanäle und Gruppen Strategien der Entambiguierung anwenden, so ließen sich diese vielleicht zu einer Art „Vereindeutigungstypik“ erweitern.

*Implikationen für die Radikalisierungsprävention*

Was lässt sich aus dem oben Gesagten für die Praxis der Radikalisierungsprävention ableiten? Sie sollte den Strategien der Entambiguierung konsequent ein Programm der Re-Ambiguierung entgegensetzen und extremistischen Erzählungen alternative bzw. funktional äquivalente Deutungen gesellschaftlicher Phänomene und Entwicklungen und Konzepte pluralistischer, freiheitlicher und integrativer Gesellschaften und Lebensentwürfe entgegenstellen (Hohnstein, Glaser 2017: 249ff.). Heranwachsende und besonders junge Muslim\*inne sehen sich im Internet mit einer Vielzahl an Informationsangeboten konfrontiert. Dieses reicht von Webseiten zu Islam und islamischer Glaubenspraxis im Allgemeinen, Koranübersetzungen und -auslegungen, über Videos mit Predigten und Vorträgen bis hin zu Webseiten, auf denen sich *Online-Fatwas* zu nahezu jedem erdenklichen Thema finden oder erfragen lassen.<sup>22</sup> Ein Großteil der digitalen Angebote ist dabei an religiöse Laien und Neulinge adressiert und gerade von jungen Menschen sind Positionen und Absichten der Sprecher zumeist nur schwer einzuordnen. Extremistische Akteur\*innen nutzen diese Unwissenheit gezielt aus, um ideologisierende Angebote zu verbreiten, die zu verschiedensten islambezogenen Themen eine derart überproportionale Repräsentation erlangen, dass bei den jugendlichen Nutzer\*innen stark verzerrte Bilder entstehen (digital-salam.de 2019). An dieser Stelle setzen Projekte unter dem Label der sogenannten „equivalent narratives“ an. Diese Angebote zielen nicht auf die Konfrontation extremistischer Propaganda mit direkt auf diese gemünzten Gegenbotschaften ab, sondern versuchen vielmehr, Ambiguitätstoleranz zu fördern und dadurch ideologisierende autoritative Botschaften zu unterlaufen (Bauknecht, Klapp 2018). Beispiele dafür sind etwa die vom Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster entwickelte Internetseite *Digital-Salam* oder das inzwischen ausgelaufene Modellprojekt *Was postest Du?*, das von dem Berliner Vereins UFUQ (Qasem, Nordbruch 2017) durchgeführt wurde. Solchen Projekten geht es mithin darum, mit Bauer gesprochen, Re-Ambiguierung zu betreiben und der von Extremist\*innen propagierten „Vereindeutigung der Welt“ (Bauer 2018) alternative bzw. funktional äquivalente Deutungen gesellschaftlicher Phänomene entgegenstellen.

<sup>22</sup> Dazu zählt z. B. die Seite [www.Islamfatwa.de](http://www.Islamfatwa.de).

Dieses Vorgehen lässt sich selbst als einen Prozess beschreiben. Einen Prozess, in dem immer wieder aufs Neue zu zeigen ist, dass die soziale Wirklichkeit immer nur versionenhaft besteht und ein Nebeneinander mehrerer Wirklichkeitsversionen und pluraler Gesellschafts- und Lebensentwürfe erstrebenswert ist.

## Literatur

**Badar, Mohamed; Nagata, Masaki & Tueni, Tiphanie (2017):** The Radical Application of the Islamist Concept of Takfir. In: *Arab Law Quarterly* 31, S. 132–160. Online verfügbar unter: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2971764](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2971764), zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Baran, Zeyno (2005):** Fighting the War of Ideas. In: *Foreign Affairs* 84 (6), S. 68–78.

**Bauer, Thomas (2011):** Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin.

**Bauer, Thomas (2018):** Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart.

**Bauknecht, Bernd Riwdan & Klapp, Marcel (2018):** digital-salam.de. Unterrichtsmaterialien zu online Videos und Islam. Münster. Online verfügbar unter: <https://digital-salam.de/>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Bohnsack, Ralf (2014):** Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. Opladen, Toronto.

**Bohnsack, Ralf; Nentwig-Gesemann, Iris & Nohl, Arnd-Michael (Hg.) (2013):** Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Wiesbaden. Online verfügbar unter: <http://eres.lb-oldenburg.de/redirect.php?url=http://lib.mylibrary.com/detail.asp?id=515636>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Brachman, Jarret M. (2009):** Global Jihadism. Theory and practice. London and New York: Routledge.

**Clifford, Bennett & Powell, Helen (2019):** Encrypted Extremism. Inside the English-Speaking Islamic State Ecosystem on Telegram. Hg. v. Program on Extremism. The George Washington University. Washington DC. Online verfügbar unter: <https://extremism.gwu.edu/sites/g/files/zaxdzs2191/f/EncryptedExtremism.pdf>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Damir-Geilsdorf, Sabine; Heddier, Yasmina & Menzfeld, Mira (2018):** Salafistische Kontroversen um die Auslegung des Glaubens und Alltagspraktiken: Pierre Vogel und andere Akteure in Deutschland. Online verfügbar unter: <https://uni-bielefeld.de/ikg/core/pdf/CoRE-Report-2-Damir-Geilsdorf.pdf>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**digital-salam (2019):** Unterrichtsmaterialien zu Online-Videos und Islam, Online verfügbar unter: <https://digital-salam.de/>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Dziri, Bacem & Kiefer, Michael (2017):** „Baqiyya im Lego-Islam“ – Anmerkungen zu den Whatsapp-Protokollen der „Ansaar Al Khilafat Al Islamiyya“ aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive. In: Michael Kiefer, Jörg Hüttermann, Bacem Dziri, Rauf Ceylan, Viktoria Roth, Fabian Srowig und Andreas Zick (Hg.): „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden, S. 23–57.

**Eckert, Roland (2013):** Radikalisierung - Eine soziologische Perspektive. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 63 (29-31), S. 11–17. Online verfügbar unter: [https://www.bpb.de/system/files/dokument\\_pdf/APuZ\\_2013-29-31\\_online.pdf](https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/APuZ_2013-29-31_online.pdf), zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Farschid, Olaf (2014):** Salafismus als politische Ideologie. In: Hazim Fouad und Behnam T. Said (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, S. 160–192.

**Fouad, Hazim (2019):** Zeitgenössische muslimische Kritik am Salafismus. Zeitgenössische muslimische Kritik am Salafismus. Online verfügbar unter: [https://macau.uni-kiel.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dissertation\\_derivate\\_00008418/2019\\_fouad\\_dissertation.pdf](https://macau.uni-kiel.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dissertation_derivate_00008418/2019_fouad_dissertation.pdf), zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Fouad, Hazim & Said, Behnam T. (Hg.) (2014):** Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam.

**Gaspar, Hande Abay; Junk, Julian; Sold, Manjana (2019):** Zum Verhältnis von Online- und Offline-Radikalisierung. Beobachtungen aus der Forschung zu salafistischem Dschihadismus. In: *Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis*, S. 26–38.

**Halbental, Moshéh; Margalit, Avishai & Goldblum, Naomi (1994):** Idolatry. Cambridge.

**Heffening, Wilhelm (2007):** Murtadd; In: *Encyclopedia of Islam New ed.*; EI-2. Leiden, the Netherlands: Brill. Online verfügbar unter: [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/murtadd-SIM\\_5554](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/murtadd-SIM_5554), zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Heintz, Bettina (2016):** „Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.“ Perspektiven einer Soziologie des Vergleichs. In: *Zeitschrift für Soziologie* 45 (5), S. 305–323.

**Hohnstein, Sally & Glaser, Michaela (2017):** Wie tragen digitale Medien zu politisch-weltanschaulichem Extremismus im Jugendalter bei und was kann pädagogische Arbeit dagegen tun? Ein Überblick über Forschungsstand, präventive und intervenierende Praxis im Themenfeld. In: Sally Hohnstein und Maruta Herding (Hg.): *Digitale Medien und politisch-weltanschaulicher Extremismus im Jugendalter. Erkenntnisse aus Wissenschaft und Praxis*. Halle (Saale): S. 243–281.

**Hohnstein, Sally & Herding, Maruta (Hg.) (2017):** *Digitale Medien und politisch-weltanschaulicher Extremismus im Jugendalter. Erkenntnisse aus Wissenschaft und Praxis*. Deutsches Jugendinstitut (DJI). Halle (Saale). Online verfügbar unter: [https://www.dji.de/fileadmin/user\\_upload/bibs2017/Digitale\\_Medien.AFS.Band.13.pdf](https://www.dji.de/fileadmin/user_upload/bibs2017/Digitale_Medien.AFS.Band.13.pdf), zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Hüttermann, Jörg (2017):** Entparadoxierung im Hochgeschwindigkeitsmodus- Anmerkungen zur Soziologie der Chatgruppe im Lichte einer komparativen Analyse. In: Michael Kiefer, Jörg Hüttermann, Bacem Dziri, Rauf Ceylan, Viktoria Roth, Fabian Srowig und Andreas Zick (Hg.): „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden, S. 95–134.

**Islamfatwa (2019):** Islamfatwa.de. Online verfügbar unter: <https://islamfatwa.de/>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Kahl, Martin (2018):** Was wir über Radikalisierung im Internet wissen. Forschungsansätze und Kontroversen. In: *Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis*, S. 11–25.

**Kalthoff, Herbert; Hirschauer, Stefan & Lindemann, Gesa (Hg.) (2008):** *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Tagung; DFG-Rundgespräch. Frankfurt am Main.

**Khosrokhavar, Farhad (2016):** *Radikalisierung*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

**Kiefer, Michael; Hüttermann, Jörg; Dziri, Bacem; Ceylan, Rauf; Roth, Viktoria; Srowig, Fabian; Zick, Andreas (Hg.) (2017):** „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden.

- Kudlacek, Dominik; Jukschat, Nadine; Beelmann, Andreas; Bögelein, Nicole; Geng, Bernd; Glitsch, Ezard et al. (2017):** Radikalisierung im digitalen Zeitalter. Risiken, Verläufe und Strategien der Prävention. In: *Forum Kriminalprävention* (3), S. 23–32. Online verfügbar unter: [https://www.forum-kriminalpraevention.de/files/1Forum-kriminalpraevention-website/pdf/2017-03/radikalisierung\\_im\\_digitalen\\_zeitalter.pdf](https://www.forum-kriminalpraevention.de/files/1Forum-kriminalpraevention-website/pdf/2017-03/radikalisierung_im_digitalen_zeitalter.pdf), zuletzt geprüft am 30.10.2019.
- Kühl, Stefan (2014):** Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen. Zur Soziologie mitgliedschaftsbasierter Systeme zwischen Interaktion und Gesellschaft. In: *Zeitschrift für Soziologie Sonderheft 2014*, S. 65–85.
- Luhmann, Niklas (1984):** Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt, Suhrkamp.
- Margalit, Avishai (2012):** Apostasie. Unter Mitarbeit von Volker Drehsen. Tübingen.
- McCauley, Clark & Moskaleiko, Sophia (2008):** Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism. In: *Terrorism and Political Violence* 20 (3), S. 415–433.
- Meleagrou-Hitchens, Alexander & Kaderbhai, Nick (2017):** Research Perspectives on Online Radicalisation. A Literature Review, 2006–2016. ICSR. Online verfügbar unter: <https://icsr.info/2017/05/03/icsr-vox-pol-paper-research-perspectives-online-radicalisation-literature-review-2006-2016-2/>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.
- Möller, Kurt (2018):** (De-)Radikalisierung?! Vorschläge zur Begriffsklärung für die praktische Deradikalisierungsarbeit. In: *Forum Kriminalprävention* (2/2018), S. 6–10.
- Muhammad Haniff Hassan (2017):** The Danger of Takfir (Excommunication): Exposing IS' Takfiri Ideology. In: *Counter Terrorist Trends and Analyses* (Vol. 9, No. 4), 3–12. Online verfügbar unter: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26351508>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.
- Qasem, Sindyan & Nordbruch, Götz (2017):** Jenseits von Eindeutigkeiten. Erfahrungen aus dem Projekt „Was postest Du? Politische Bildung mit jungen Muslim\_innen online“. In: Sally Hohnstein und Maruta Herding (Hg.): *Digitale Medien und politisch-weltanschaulicher Extremismus im Jugendalter. Erkenntnisse aus Wissenschaft und Praxis*. Halle (Saale): S. 131–150.
- Schneider, Wolfgang Ludwig (2008):** Systemtheorie und sequenzanalytische Forschungsmethoden. In: Herbert Kalthoff, Stefan Hirschauer und Gesa Lindemann (Hg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt am Main, S. 129–162.
- Strauss, Anselm L. & Corbin, Juliet M. (1996):** Grounded theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Unveränd. Nachdr. Weinheim.
- Tyrell, Hartmann (1983):** Gruppe als Systemtyp. In: René König, Friedhelm Friedhelm und M. Rainer Lepsius (Hg.): *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft (25). Wiesbaden, S. 75–87.
- Wagner, Hans-Josef (1999):** Rekonstruktive Methodologie. George Herbert Mead und die qualitative Sozialforschung. Wiesbaden.
- Zeit Online (2019):** Anklage gegen mutmaßliche Terrorgruppe Revolution Chemnitz. Online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-06/rechtsextremismus-rechte-terrorgruppe-revolution-chemnitz-anklage>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.



**Zeit Online (2019):** Anklage gegen mutmaßliche Terrorgruppe Revolution Chemnitz. Die Generalbundesanwaltschaft hat acht mutmaßliche Rechtsextremisten angeklagt. Sie sollen tödliche Anschläge geplant haben, um in Berlin Unruhen auszulösen. In: *Zeit Online*, 25.06.2019. Online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-06/rechtsextremismus-rechte-terrorgruppe-revolution-chemnitz-anklage>, zuletzt geprüft am 31.10.2019.

**Zick, Andreas & Böckler, Nils (2015):** Radikalisierung als Inszenierung. Vorschlag für eine Sicht auf den Prozess der extremistischen Radikalisierung und die Prävention. In: *Forum Kriminalprävention* (3), S. 6–16. Online verfügbar unter: [https://www.forum-kriminalpraevention.de/files/1Forum-kriminalpraevention-webseite/pdf/2015-03/2015-03\\_radikalisierung\\_als\\_inzenierung.pdf](https://www.forum-kriminalpraevention.de/files/1Forum-kriminalpraevention-webseite/pdf/2015-03/2015-03_radikalisierung_als_inzenierung.pdf), zuletzt geprüft am 31.10.2019.



Bacem Dziri

## „Die Fitna der heutigen Zeit“ – Innermuslimische Rückzugsgefechte als Meilensteine einer Radikalisierungsgeschichte

### 1. Einleitung

„*Baqiya*“ – So lautete die Initiations- und Bekenntnisformel der WhatsApp-Gruppe, in der sich die Mitglieder auf die Unterstützung des sogenannten Islamischen Staates (IS) eingeschworen hatten (Kiefer et al. 2017). Damit sollten der Glaube und der feste Vorsatz für den Einsatz für das Bestehen dieser inzwischen untergegangenen Schreckensherrschaft bekundet werden. Die im Vorfeld zu dieser Initiierung sich entwickelnde Schließung eines Weltbilds kann nun in Teilen durch die Analyse eines Telegram-Kanals abgebildet werden, der von Mitgliedern der Gruppe geführt wurde.<sup>1</sup> Zeitweilen verlief der Kanal auch parallel zur WhatsApp-Gruppe, da sich dieser aber nicht ausschließlich an die restlos überzeugten Adjutanten richtete, sondern einen breiteren Kreis junger Sympathisant\*innen des Salafismus ansprach, lässt sich die fortschreitende ideologische Abgrenzung von eben diesem beobachten. Innermuslimisch haben wir es so gesehen mit einer zweifachen Absetzung zu tun: Die erste vollzieht sich zunächst von den zahlreichen traditionellen Deutungen hin zum Salafismus, der den internetaffinen Jugendlichen nicht zuletzt im virtuellen Raum das Angebot unterbreitet, *ihren* Islam endlich selbst zu gestalten – selbstverständlich unter dem kaum einzuhaltenden Vorbehalt des *Authentischen*. Der zweite, nachgelagerte und in jedem Fall im Telegram-Kanal deutlich empfindlichere Bruch ereignet sich allerdings im Salafismus selbst. In den drastischen Worten des Admins des Telegram-Kanals handelt es sich bei diesem innersalafistischen Streit um nichts weniger als um „die Fitna der heutigen Zeit“ (Ausschnitt 1 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Die mehrfach im Telegram-Kanal in diesem Sinne verwendete Bezeichnung der *Fitna* geht auf frühislamische Auseinandersetzungen um die Leitung der Gemeinde und um die Deutungshoheit zurück. In

<sup>1</sup> Siehe dazu auch den Beitrag von Kathrin Wagner in diesem Band.

ihren Verläufen kam es zu nachhaltenden schismatischen Verwirrungen, Versuchungen oder Unruhen – alles Facetten dieses vielschichtigen Begriffs, wobei je nach Partei und Konstellation eine andere Bedeutungsnuance gemeint oder betont werden konnte. Mit seiner Verwendung im Telegram-Kanal wurde damit der Modus des Konflikts oder gar des Kampfs angesagt, wobei historische Kampfbegriffe und Feindbilder, wie noch zu sehen sein wird, gerne ins rhetorische Arsenal aufgenommen wurden. Die Situierung einer *Fitna* hat nicht zuletzt den Vorteil der Begründung, denn warum soll es unter den vermeintlich bereits dem wahren Glauben verpflichteten Muslim\*innen, den Salafist\*innen, nicht genauso zu Konflikten kommen wie unter der Referenzgruppe, den *Salaf*? Ein solches Setting ist andererseits aber auch kritisch, da der Konflikt entschieden werden will, und zwar in einer Klarheit, in der er auch historisch entschieden scheint. Nur ist der Ausgang in der Gegenwart in höchstem Maße kontingent, weshalb die *Fitna* nicht nur fundierend wirkt, sondern auch eine kaum abträgliche, kontrapräsentische Hinterfragung des eigenen Selbstverständnisses darstellt.

Der Ausgangspunkt der WhatsApp-Gruppe kann somit als Reaktion auf diese Infragestellungen durch zunehmende Selbstisolierung verstanden werden, daher also als „Rückzugsgefecht“, bei dem nicht nur der Gesamtgesellschaft entsagt wurde, sondern bald auch den zahlreichen muslimischen Gemeinschaften (Dziri & Kiefer 2017: 47-48). Da hier gemeinsame religiöse Grundannahmen bestehen, kommt es zu einer beschwerlichen Reibung. Es sind diese innergemeindlichen „Rückzugsgefechte“, die in diesem Beitrag beleuchtet werden sollen. Die Administratoren des Kanals greifen hier auf das Konzept des *barāʾ*, der sogenannten *Loslösung* zurück, für das sie auch einen passenden Koranvers haben, den sie als Audiodatei wie ein Motto zwei Mal einspielen: „Eine Aufkündigung von seiten Gottes und seines Gesandten an diejenigen von den Heiden“. <sup>2</sup> Die dahinter stehende Doktrin lautet vollständig *al-walā wa l-barāʾ*, „die Zuwendung und die Loslösung“, und wurde im modernen Salafismus entwickelt, um sich auch von anderen Muslim\*innen abzusondern und eine eigene geschlossene Gruppe zu bilden (Wagemakers 2014). Es entbehrt keiner Logik, dass sich während einer solchen Lossagungsdynamik zunehmend zum „Vater Zuwendung“ hin orientiert wird, wie sich ein bekannter Prediger auf Arabisch nennt.

2 Vollständig bei Rudi Paret (1979: 132): Eine Aufkündigung (des bisherigen Rechtsverhältnisses und Friedenszustandes) (oder: Eine Schutzklärung) vonseiten Gottes und seines Gesandten (gerichtet) an diejenigen von den Heiden (d. h. von denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen), mit denen ihr eine bindende Abmachung eingegangen habt (oder, nach Frants Buhl: gerichtet an die heidnische Welt, jedoch nicht) an diejenigen von den Heiden, mit denen ihr eine bindende Abmachung eingegangen habt. Zu Bedeutung und Effekt dieser Sure innerhalb der WhatsApp-Gruppe siehe (Dziri & Kiefer 2017: 31, 34 und 45).

Die Anziehung des IS war nicht nur seiner territorialen Verbreitung geschuldet, sondern auch einer gekonnten Ausbreitung und Nutzung des virtuellen Raumes (Atwan 2015).<sup>3</sup> In diesem Sinne kann die Gründung der Chat-Gruppe als Besetzung eines virtuellen Raums begriffen werden, in dem die mimetische Nachahmung des IS möglichst störungsfrei erprobt werden sollte (Dziri & Kiefer 2017: 29). Der Telegram-Kanal kann hier durchaus als Vorstufe einer weiteren Ideologisierung verstanden werden, die dann in der WhatsApp-Gruppe fortgeführt wurde, hier aber nicht unbedingt ihre Endphase erreicht hat. Wie der Beitrag von Samet Er in diesem Band zeigt, kann die Haft in einer Justizvollzugsanstalt eine weitere Steigerung der ideologischen Einkapselung bedeuten. Die Vorstellung von der Haft als „Gütesiegel“ waschechter Gelehrsamkeit ist ein gängiger Topos des dschihadistischen Diskurses, wie er auch im Kanal gepflegt wird.

Die folgende Betrachtung dieser „Rückzugsgefechte“ ist teils schematisch, teils chronologisch. Das liegt daran, dass viele der geführten Auseinandersetzungen während des Telegram-Kanals und der Chat-Gruppe zumindest für die Betreiber als weitgehend abgeschlossen, sozusagen „gewonnen“ gelten. Über Schiiten, Sufis sowie die klassischen Rechts- und Glaubensschulen wird hier folglich nicht mehr großartig diskutiert, ihre Abkanzelungen werden gewissermaßen schon vorausgesetzt. Dennoch lohnt es sich insofern, diese Auseinandersetzungen in den Blick zu nehmen, als sie die Defizite des salafistischen Diskurses vor Augen führen, der sowohl im Kanal als auch im Chat die Ausgangslage bildet.

Der wesentliche Kampf wird im Telegram-Kanal anderen, meist weniger gewaltbereiten und als sogenannte *Murğī'a* bezeichneten Salafisten angesagt. Diese Auseinandersetzung durchzieht den Verlauf des gesamten Telegram-Kanals. Es ist die latente Anfechtung der dschihadistischen Auslegung innerhalb des salafistischen Diskurses und letztlich, so die These, eine der Hauptgründe für einen weiteren Rückzug zur WhatsApp-Chatgruppe in einen von jeglichen Anzweiflungen entledigten Raum, wie er im Kanal noch nicht bestand. In der WhatsApp-Gruppe gab es Ein- und Austritte in einer deutlich geringeren Frequenz als im Telegram-Kanal, wo diese seitens der Administratoren sorgsam verfolgt und teils bitter kommentiert wurden. Auf die Bindung von Einzelpersonen hat man dort anscheinend Wert gelegt. Immer wieder kam das Angebot, dass der Admin bei Fragen persönlich ange-

<sup>3</sup> Führend in der Konzeptionierung der Internetstrategie im deutschsprachigen Raum war daneben auch Abu Usama al-Gharib, der in der Haft dazu ein dreihundertseitiges Papier anfertigte (Löwenstein 2015: 3).

sprochen werden könne. Den Inhalt dieser Gespräche kennen wir zwar nicht, aber wir wissen aus anderen Studien, dass persönliche Gespräche über Telegram bei der Rekrutierung für den IS und die Ausübung von Anschlägen eine wichtige Rolle gespielt haben (Shebat, Mitew & Alzoubi 2017).

„Rückzugsgefechte“ wie sie sich in der innerdschihadistischen Auseinandersetzung zugetragen und ebenfalls ihren Niederschlag im Telegram-Kanal gefunden haben, werden in diesem Beitrag nicht weiter betrachtet. In der WhatsApp-Chat-Gruppe wurde der innerdschihadistische Konflikt zwar auch angesprochen, aber genauso wie in dem Kanal nicht eingehender diskutiert (Dziri & Kiefer 2017: 48). Im Unterschied zur Chat-Gruppe gibt es in Telegram dahingegen eine Diskussion um die *Fitna* – hier im Sinne der Versuchung – im zwischengeschlechtlichen Umgang innerhalb des Kanals. Beide Konflikte haben flankierend zum „Rückzug“ beigetragen.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, dass der Telegram-Kanal in einem Netzwerk von anderen Kanälen, Facebookgruppen etc. steht, die aufeinander verweisen und wechselseitig über ihre *Authentizität* wachen. Doch werden die Mischverhältnisse, Themen und Hauptakteure so unterschiedlich sein, dass der hier skizzierte Verlauf einer Radikalisierung keinesfalls als repräsentativ oder als erschöpfend zu verstehen ist, zumal hier nur die Dokumentation virtueller Kommunikation als Untersuchungsgrundlage vorliegt.

## 2. Das Rückzugsgefecht gegen traditionelle Religionsverständnisse

Unter traditionellen Islamverständnissen sind hier solche Zugänge zu verstehen, die auf die Befolgung einer Rechtsschule und der Orientierung an eine theologische Lehre beruhen. Beides bedingt ein gewisses Maß an Vertrautheit mit den Auslegungen der nach ihnen benannten Gelehrten, oder zumindest ein Sich-Anvertrauen an ihre Schlussfolgerungen. Die entscheidenden Merkmale sind hier meiner Ansicht nach die Zugrundelegung einer konsistenten Methodik und das Nachvollziehen einer gelehrsam Interpretation ohne umfänglichen Absolutheitsanspruch. Daher wurden Gemeinschaften und religiöse Institutionen traditionell nach Menschen benannt und nicht einfach „islamisch“ generiert. Damit verbunden sind in traditionellen Ausübungskontexten Mittel und Wege der kulturellen Einbettung, Trivialisierung und Ästhetisierung etwa durch den Sufismus, aber auch einer gewissen Verweltlichung und Lebensbejahung durch die praktische Vernunft des *Adab* (Salvatore 2019). Daraus ergibt sich ein durchaus holistisches und doch dynamisches Denken, welches Vielfalt ermöglicht und schätzt, und eben keine totalitäre

Ideologie, die im Namen einer übergeordneten Einheit andere Lebensentwürfe verdrängt.

Die Aushebelung vieler traditioneller Konzepte und Institutionen gelingt dem Salafismus oft durch den Anspruch auf Priorisierung des Korans und der Sunna, also den Grundlagen des sunnitischen Islams. Entsprechend startete der Kanal mit der Ankündigung des Admins: „hier werden In shaa Allah Quran und Hadith gepostet“ (Ausschnitt 2 – Telegram-Kanal, Fehler im Original). Das Programm mag zunächst einmal nicht ungewöhnlich klingen, wenn sich unter derlei Leitsprüchen nicht eine massive Aushöhlung traditioneller Lehren zugetragen hätte. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Trias aus Rechts-, Glaubensschule und Sufismus bestehende sunnitische Orthodoxie innermuslimisch regen Protest gegen diesen angeblich harmlosen Anspruch des Salafismus erhebt (Fouad 2019).

Mit einem „Islam nach Quran & Sunnah“ warb auch ein ehemaliges Forum, das salafistisch geprägt war, aber unter sunnitischem Namen firmierte. Eine Untersuchung seiner Inhalte bringt zutage, dass die oben genannten traditionellen Zugänge abgelehnt werden. Die Einträge wurden dort unter der Rubrik „Islam: Gruppierungen und Sekten. Themen zur Widerlegung irregegangener Gruppierungen und Sekten“ gesammelt (Elwert, Tabti & Pfahler).<sup>4</sup> Während anfangs also mit Koran und Sunna geworben wird, ist die Ausrichtung dann doch eine, die allmählich auf andere Fährten bringt. Dieses Forum ist nicht zufällig auch die erste Quelle, aus der im Telegram-Kanal die erste *Fatwa* (zum Verbot einer bekannten Schuhmarke, da diese Götzendienst propagiere) geteilt wird.

Wir wollen das am Kanal eines bekannten Predigers deutlich machen. Dieser begann damit, vornehmlich tradierte Aussprüche des Propheten und Koranverse einzublenden, zur Einhaltung des Morgenbetens anzuhalten (übrigens anfangs wörtlich von den Administratoren unseres Telegram-Kanals übernommen, allerdings nach den ersten Wochen aufgegeben) und die Namen Gottes zu kommentieren. Bis dahin schien es oberflächlich betrachtet kaum mehr als der Erbauung dienend. Nach und nach wurden dann zudem Bilder aus Krisengebieten und Tadel an die sogenannten falschen Gelehrten eingestreut. Sehr bald kam es dann außerdem zu einer Einladung der Abgrenzung vom Mainstream:

<sup>4</sup> Der Text „Me, Myself and the Other. Interreligious and Intra-religious Relations in Neo-conservative Online Forums“ ist bisher noch unveröffentlicht. Samira Tabti möchte ich für den vorzeitigen Einblick in die Studie danken.

„Da das Verständnis des Islams heute, bedauerlicherweise, von vielen irreführenden Gruppen, negativ beeinträchtigt wird, laden wir Dich geehrter Bruder und Dich, geehrte Schwester ein, um diesen vorzubeugen. Was schützt Dich vor einem Irrweg und einem falschen Verständnis? Zweifellos ist es das Wissen über deine Religion! Basierend auf dem edlen Quraan, der authentischen Sunnah des Propheten (ﷺ) und dem Verständnis der rechtschaffenen Vorfahren dieser Ummah“  
(Ausschnitt 3 – Telegram-Kanal eines bekannten Predigers, Fehler im Original).

Ähnlich ging der Admin im Telegram-Kanal vor. Eingangs kündigte er an: „hier werden In shaa Allah Quran und Hadith gepostet“ (Ausschnitt 2 – Telegram-Kanal, Fehler im Original). Doch schon nach drei Hadithen und einem Vers ging es recht bald zu dessen spezifisch islamistisch-salafistischen Auslegung der Demokratie als Negation des Monotheismus:

„Die Muschrikun von Quraisch und auch all die anderen zu denen die Propheten kamen, bestätigten alle, dass Allah der Eine und Einzige Schöpfer und Lebensspender und Versorger ist. Allah, der Erhabene, sagt:{Und wenn du sie fragst, wer die Himmel und die Erde erschaffen und die Sonne und den Mond dienstbar gemacht hat, sagen sie ganz gewiss: „Allah.“ Wieso lassen sie sich dann (von Allah und Seiner alleinigen Anbetung) abwenden?}[29:61] Die heutigen Demokraten und Wähler der Demokratie sagen Haar genau dasselbe. Wie erstaunlich das ist Subhanallah! Das Problem der Muschirkun ist immer wieder, dass sie Allah in der Gesetzgebung nicht akzeptieren...“  
(Ausschnitt 4 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Wer sich demokratisch beteiligt, habe demnach einem Götzen gehuldigt. Davon ist auch der amtierende türkische Staatspräsident nicht ausgenommen, dessen Befürworter ebenso einem falschen Glauben aufsitzen und nach etwa zwei Monaten aus dem Kanal vertrieben werden: „Wer kein Takfir auf Erdogan macht soll aus mein Kanal abhauen. Ich will keine kuffar hier drin haben. Dieser Kanal ist für Muslime“ (Ausschnitt 5 – Telegram-Kanal, Fehler im Original). Schaut man sich die geteilten Inhalte in der Zeit dazwischen an, erscheint es im Rückblick nur konsequent, wenn der Kanal allmählich bereinigt werden soll.

Die erste religiöse Autorität, auf die nach dem Allgemeinplatz „Quran und Hadith“ (Ausschnitt 2 – Telegram-Kanal), im Kanal referiert



wird, ist Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (gest. 1206/1792), dessen rigorose Deutung des Monotheismus einen Ankerpunkt bildet. Zu dessen Zeit war es nicht die Demokratie, die zum Götzen erklärt wurde, sondern es waren vielmehr die Gräber von Heiligen. Daher kommt es, dass die Sufis in der Chat-Gruppe schlicht „Grabanbeter“ genannt werden. Es ist die Doktrin Ibn‘Abd al-Wahhābs, der die Praktiken der Sufis an den Gräbern auch dann für Götzendienst (arab. *širk*) erklärt, wenn diese selbst das vehement von sich weisen. In dem Telegram-Kanal wird diese Einstellung wie folgt zitiert und kommentiert:

„Und die Bedeutung von Kufr bit Taghut (=Unglaube gegenüber dem Taghut) erfordert, dass Du dich von jedem befreist, lossagst der etwas anderes neben Allah anbetet - ob es nun ein Jinn ist, ein Baum, ein Stein oder was anderes - und, dass du Takfir auf sie, die Anbeter machst, sie als Abtrünnige vom „Islam Abweichende“ bezeichnest und sie hasst! – Selbst wenn sie dein Vater oder Bruder sind. Und für Jene, die sagen Ich richte meinen ‚Ibadah (Gottesdienst) an keinen anderen ausser Allah. Aber ich feinde nicht die (sogenannten) Meister, Gräber und so weiter an. Dann lügt dieser in seiner Behauptung „La illaha illa Allah“ - denn er hat weder an Allah geglaubt noch den Taghut abgelehnt.“  
(Ausschnitt 6 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

„Die Religion Islam wird nicht bestätigt bis man Baraa von diesen macht (Shirk wa Ahlihi), – (ebenso) Tawagheet welche die angebetet werden neben Allah-, und das man Takfir auf sie macht“  
(Ausschnitt 7 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Die grundsätzliche Ablehnung vor der *Fitna* der Gräber, ja auch ihre Zerstörung wo möglich, wird unter modernen Salafist\*innen unterschiedlichster Ausrichtung geteilt, allein die daraus zu ziehenden Konsequenzen variieren. Während manche wie al-Albānī (gest. 1420/1999) dafür plädiert haben, selbst den Grabbau des Propheten in Trümmer zu legen, haben andere aus Rücksicht vor der Reaktion der Muslime weltweit davon Abstand genommen (Beránek & Ťupek 2018).<sup>5</sup> Nicht bekannt ist dem Admin offenbar auch, dass die von ihm Bewunderten („Schaut wie hart die Osmanen zu ihrer haqq Zeit waren zu den Tawaghit“, Ausschnitt 8 – Telegram-Kanal, Fehler im Original) hohe Gräber bauen ließen und eine ausgeprägte Besuchskultur zuließen. Aber nochmal, entscheidend ist, dass es irrelevant ist, ob die bezichtigten

<sup>5</sup> Für einen Überblick salafistischer Anfeindung der Gräber siehe Ondřej Beránek & Pavel Ťupek (2018).

Personen selbst auch der Auffassung sind, dass ihre Auffassung oder Handlung ein Götzendienst sei. Das kann sehr abstruse Formen annehmen, etwa dann, wenn Verneigungen im Sport als Anbetung des Gegenübers bestimmt werden. Und wenn dem einmal so ist, dann gehören sie der Vernichtung geweiht: „in einer ‚moschee‘ wird zu einem sport aufgerufen wo man sich vor anderen verbeugt möge Allah sie vernichten“ Als der Vorstand einer anderen Moschee sich über den *Niqab* (Gesichtsschleier) einer Besucherin ärgerte, wurde dieser im Telegram-Kanal zum Apostaten und dessen Moschee geriet ins Visier:

„Ya Allah gib diesen Murtadd seine Strafe schon im Diesseits durch einen Muwahidd, durch einen Mujahed der Ihm das gibt was Er verdient“ (Ausschnitt 9 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).  
(Ausschnitt 9 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

„Der Administrator war so nett doe Adresse der Moschee zuv zeigen wo die schwester attackiert wurde...!“  
(Ausschnitt 10 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Die Betreiber des Telegram-Kanals zeigen sich auch gegenüber anderen volkstümlichen Bräuchen unerbittlich, die wie das Aufsuchen von Gräbern im Sufismus gerne mit einem tieferen Sinn versehen werden. Aus Sicht der WhatsApp-Gruppenmitglieder ist das alles aber eben nicht nur eine falsche Handlung, sondern Zeugnis des Unglaubens, der als solcher ausgewiesen gehört. Im WhatsApp-Chat erzählte einer der Jugendlichen von einem Erlebnis in der Schule:

„Ey. So ein junge in meine schule er sagt Er hat das Haar des Propheten geküsst und er sagt das ist das wichtigste auf der ganzen Welt das wertvollste“ worauf er prompt die Antwort bekommt „Das ist ein kafir“  
(Ausschnitt 11 – WhatsApp-Chat, Fehler im Original).

Meinungsunterschiede aus dem rechtlichen und theologischen Bereich verlagern sich allmählich zu einer schicksalhaften Entscheidungsfrage. Schließlich sei das Erlauben des Verbotenen in Wahrheit die Anfechtung des göttlichen Vorrechts. Einem Prediger, der dieses verletzt und z. B. das Hören von Musik für zulässig erklärt, wird damit nolens volens zum Ungläubigen: „Abdul Adhim dieser Kafir erklärt in diesem Video Musik (und in anderen Videos genug andere Dinge) als erlaubt. Es ist mehr als offensichtlich, dass dieser Typ komplett gestört ist“. Und theologische Differenzen, wie etwa der Streit um die wörtliche oder doch eher

metaphorische Deutung des „Thron Gottes“ werden überhaupt nicht anerkannt. Wer einem anderen Verständnis als dem wörtlichen folgt, ist laut Telegram-Kanal einmal mehr ein Ungläubiger:

„Die Zitate zeigen eindeutig den Glauben der früheren Muslime, nämlich, dass Sich ALLAH (subhanahu wa tazala) über dem Thron über den Himmeln befindet, und dass ER nicht eins ist mit Seiner Schöpfung. Und mehr als ein Gelehrter haben denjenigen zum Kafir erklärt, der das Gegenteil behauptet“  
(Ausschnitt 12 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Sicherlich wird man mit dem da vermittelten Verständnis von „Quran und Hadith“ (Ausschnitt 2 – Telegram-Kanal) unter Muslim\*innen schnell einsam. Seinen Alltag reflektierend bemerkt der Administrator im Kanal: „schaut euch kurz um Guck nach links und nach rechts. Wie viele Kuffar hast du erblickt? Wie viele Sekten Anhänger die in der irre sind hast du erblickt?“ (Ausschnitt 13 – Telegram-Kanal, Fehler im Original) und als in der WhatsApp-Gruppe wenige Tage zuvor von „Ahbash, Maturidiyya Ashaira und sonstigen Sekten“ die Rede war, bemerkte ein Gruppenmitglied:

„Wir sind keine 1,5 Milliarden Muslime. Viel viel weniger. Diese Statistik ist von kuffar erstellt und sie zahlen jeden mit der sagt er ist Muslim selbst wenn er grade dabei ist sich vor budda niederzuwerfen.“, [gemeint ist hier zählen, nicht zahlen]“  
(Ausschnitt 14 – WhatsApp-Chat).

Die Gruppe hat sich offensichtlich über die im Salafismus übliche Kritik am traditionellen Islam hinaus in eine regressive Exkommunikations-spirale versetzt. Dieser beruht auf die Aneignung und ideologische Zweckentfremdung des Exkommunikationsvollzugs (arab. *Takfir*) und kann sich, einmal in Dynamik gesetzt, gegen die eigene Gruppe richten.

### **3. Das Rückzugsgefecht innerhalb salafistischer Religions-verständnisse**

Aufgrund des selbst unter Salafisten exzessiven Exkommunizierens werden diese häufig als *Khawarij* bezeichnet, eine Gruppe von „Ausreißern“, die im Frühislam übers Ziel hinausschossen und jeden zum Ungläubigen erklärten, der ihrer Meinung nach nicht nach den Geboten Gottes handelte und sich ihnen anschloss. Gegenüber diesem Vorwurf wehren sich Mitglieder der hier als *Khawarij* bezeichneten Gruppe,

die wegen ihres ausgeprägten Exkommunikationsdiskurses auch gerne *Takfiris* genannt werden, damit, dass sie ihre Kritiker aus den Reihen der Salafist\*innen als *Murji'a* bezeichnen, also als „Aufschieber“, die nicht den Mut haben, der Wahrheit zu ihrem Recht zu verhelfen und die Entscheidung über den wahren Glauben von Muslim\*innen Gott zu überlassen. Auch diese Bezeichnung stammt aus der Frühzeit, in der sie für jene geprägt wurde, die sich zu den schismatischen Auseinandersetzungen eines Urteils enthalten und dies am liebsten Gott überlassen wollten. Damit einher ging der Schluss, dass die innere Überzeugung nicht nur den Menschen unzugänglich, sondern allein entscheidend ist, ganz gleich, wie nach außen hin gehandelt wird. Beide Begriffe sind keine Eigen- sondern Fremdbezeichnungen und Kampfbegriffe, die in der innersalafistischen Polemik verwendet werden (Wagemakers 2012).

Im Telegram-Kanal scheint der Bedarf nach Abgrenzung ihnen gegenüber am höchsten zu sein, was wohl mit der größeren Nähe zu dieser Gruppe zusammenhängt. Die Bewegung aus dem Salafismus hin zum Takfirismus lässt sich gut anhand der zitierten Autoritäten dokumentieren. Nach Ibn'Abd al-Wahhāb wird im Telegram-Kanal an chronologisch zweiter Stelle Salmān b. Saḥmān (gest. 1349/1931) genannt. Das sind beides Gelehrte eines Saudi-Arabien, das vor dem Ersten Golfkrieg noch nicht in den Verruf der Unterstützung von Ungläubigen geraten war. Sie sind für den Takfirismus unbedenklich, und eignen sich aus zwei Gründen besonders gut. Erstens sind es Gelehrte, die grundsätzlich auch von allen Salafist\*innen als Autoritäten gewürdigt werden. Abu Walaa beispielsweise nutzte für seine Unterweisungen das Werk von Ḥāfiz al-Ḥakamī (gest. 1377/1958) genauso wie etwa Abul Baraa („dem Vater des Lossagens“), der den *Takfir* nach Abu Walaas Lesart ablehnt.<sup>6</sup> Damit kann den *Takfirist\*innen* also jedenfalls keine abweichende textliche Grundlage vorgeworfen werden. Im Gegenteil: So einige Texte, die sich finden lassen, zeugen nicht selten von einer Radikalität, die es den königstreuen oder rein missionarischen Salafist\*innen äußerst schwer macht, sich glaubhaft als die eigentlichen Verfechter der wahhabitisch-salafistischen Lehre zu präsentieren. Dazu sei ein Beispiel gegeben, das der Admin des Telegram-Kanals zitierte:

„Shaykh Muhammad ibn Abdul Wahhab rahimahullah sagte:  
‘Ich weiss nicht, was jemanden Allah mehr nähert als das Folgen  
des Weges des Gesandten sallallahu alayhi wa sallam in Zeiten der

6 Im Telegram-Kanal als Grundlage für den Unterricht beworben. Sein Werk ist ins Deutsche übersetzt worden und ist unter dem Titel 200 Fragen und Antworten zur Aqidah. A'lam as-Sunnah Al-Manshurah Li I'tiqadi At-Ta'ifa An-Nadschiyah Al-Mansurah zu finden. (Baara 2018).

Fitan (=Unruhen). Und wenn man dazu noch den Jihad gegen die Ungläubigen und den Heuchlern hinzufügt, dann ist das der vollständige Glaube.' • Ad-Durar us-Saniyyah, 8/5“  
(Ausschnitt 15 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Während die frühen saudischen Gelehrten also seitens der *Takfiris* ohne größere Bedenken herangezogen werden können, ist das bei den späteren anders. Nach den oben genannten frühen wahhabitischen Gelehrten werden im Kanal als nächstes Muḥammad Sāliḥ al-Munaḡḡid (geb. 1380/1960), der weiter oben bereits genannte al-Albānī und Ibn Bāz (gest. 1999) zitiert. Auch ein YouTube-Kanal, in dem schon damals kritische Stimmen aus dem wahhabitisch-salafistischen Spektrum gegenüber dem IS zu Wort kamen, wurde bedenkenlos geteilt.<sup>7</sup> Hier stellt sich also die Frage, ob sie zu dieser Zeit an königstreuen oder rein missionarischen Ausrichtungen des Salafismus keinen Anstoß fanden oder ob ihnen ihre Ausrichtung einfach nicht bewusst war. Einen Monat später jedenfalls wurden im Telegram-Kanal keine sogenannten „Palastgefährten“ mehr aufgeführt. Fortan waren es vielmehr solche, die den IS (oder seinerzeit *al-Qaida*) unterstützen, den *Takfir* exzessiv übten und in Haft waren oder noch sind. Ein bekannter Dschihadist aus Deutschland wird hiernach öfter öffentlich beworben, insgesamt zweiundzwanzig Mal – damit mit Abstand so häufig wie kein anderer. Daneben werden noch Abū Ḥanzala“, Sulaymān al-‘Ulwān, Abū ‘Umar al-Kuwatī, Aḥmad b. ‘Umar al-Ḥāzimī, Aḥmad Ġibril und Rexhep Memishi rühmend erwähnt. Nach außen hin wurden die Gelehrten des Establishments also gemieden, wir wissen allerdings aus der Analyse der WhatsApp-Chatprotokolle, dass man im Notfall bei Sachfragen, zu denen man sonst keine Antworten bekam, auf sie zurückgreifen musste (Dziri & Kiefer 2017:50). Solche Unannehmlichkeiten lassen sich öffentlich aber gut verbergen, wenn sich das Themenspektrum immer mehr auf die Banalitäten des *Takfir* verengt.

Anders als mit Vertretern der sunnitischen Orthodoxie oder den Schiiten, die womöglich nicht mehr als wirklich ernstzunehmende und zu widerlegende Gruppen erschienen, wurde die Auseinandersetzung mit der sogenannten *Murġi‘a* sehr rege geführt. Aus den Tonaufnahmen war ebenso zu vernehmen, dass sie dem Admin auch emotional zu Schaffen bereiteten. Seit Beginn des Chats wandte sich der Admin des Telegram-Kanals immer wieder an die *Ghulat al-Murji‘ah*, von denen er wusste, dass sie sich unter den Mitgliedern befanden. Der Zusatz *Ghulat* ist eine Steigerung und soll soviel heißen wie die *Extreme Murji‘a*. Der Begriff ist wahrscheinlich einer im Internet kursierenden englischsprachigen Kampf-

7 Al Fawzan (o.J.): Der IS & die Yeziden und Christen.

schriftschrift entnommen, in der die Argumente für die Abwertung der *Murğī'a* zusammengeführt werden (Al-Canadee 2001). Die Gegenargumente können wir nicht verfolgen, aber sie müssen ihn beschäftigt, mehr noch: geärgert haben. Insgesamt mindestens drei Dutzend Mal wendet er sich ihnen im Kanal mit Zitaten, Ausführungen und Sprachnachrichten zu. Ein wichtiger Punkt schien dem Admin die „Unwissenheit“ zu sein, die er im Gegensatz zu seinen Widersachern nicht als Entschuldigung für Götzendienst akzeptiere.<sup>8</sup> Es wäre zu langwierig, um die Argumente im Einzelnen zu überprüfen, allein eine Stichprobe soll das instrumentelle Verhältnis zum Traditionsgut verdeutlichen. Der Admin zitiert (im Grunde kopiert er das Zitat nur) eine Überlieferung des klassischen Exegeten at-Ṭabarī (gest. 310/923) wie folgt:

„Ibn Dscharir [al-Tabari] sagt: Uns überlieferte Ibn al-Musanna [...] von Schabi: „Und wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat - das sind die Ungläubigen.“, bezieht sich auf die Muslime. „Und wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat - das sind die Ungerechten.“[45] bezieht sich auf die Juden. „und die sich nicht nach dem richten, was Allah herabgesandt hat - das sind die Fasiq.“[47], bezieht sich auf die Christen“  
(Ausschnitt 16 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Hier sind drei unterschiedliche Verse des Korans (5:44; 5:45; 5:47) aufgezählt und der von at-Ṭabarī erwähnte Tradent aš-Ša'bī (gest. ca. 103/723) deutet die Verse so, dass die gravierendste Konsequenz (nämlich die des *Kuḫfī*) dessen, was hier mit dem „nicht nach dem richten, was Gott herabgesandt hat“ beschrieben ist, sich auf Muslim\*innen bezieht und ausdrücklich nicht Angehörige anderer Buchreligionen, also Christen und Juden. Wenn diese Überlieferung denn tatsächlich auf aš-Ša'bī zurückgeht, was hier nicht weiter überprüft werden soll, dann wäre ein möglicher historischer Zusammenhang nicht unerheblich. Denn aš-Ša'bī hat zwischenzeitlich an einer Revolte gegen die damals herrschende Dynastie der Umayyaden teilgenommen, was er später aber bereut habe.<sup>9</sup> Die Aussage rührt also einem Kontext des Aufstands gegen Herrscher, die nicht mehr als Muslime erachtet und daher gestürzt werden sollten, von der sich der überlieferte Tradent selbst aber noch zu Lebzeiten distanziert haben soll. Das ist aber Spekulation und nicht entscheidend. Wichtiger ist, dass in dem erwähnten Exegese-

8 Verwiesen wurde hierfür z. B. auf die Schrift: Schaikh Prof. Dr. Diyauddin al-Qudsi ([1984] 2014): Die Unwissenheit im großen Schirk ist keine Entschuldigung.

9 Siehe dazu: Fritz Krenkow (1913: 260b).

werk at-Ṭabarī einen Meinungsunterschied hinsichtlich dessen festhielt, wen der *Kufr* hier betrifft, und was mit *Kufr* überhaupt gemeint ist. Da gibt es eine Reihe von Exegeten, die all diese Verse ausdrücklich nicht auf die Muslime bezogen sehen, dann eine allein auf aš-Ša'bī zurückgeführte Randmeinung, dann wieder andere, die sagen, dass dort zwar *Kufr* steht, dieser aber nicht absolut gemeint ist (*kufr dūna kufr*), dann noch solche, die meinen, dass die drei Qualifizierungen theoretisch auf jeweils alle abrahamitischen Religionsangehörigen zutreffen können und schließlich eine letzte Meinung, nachder *Kufr* nur den betrifft, der gar nicht erst anerkennt, was Gott herabgesandt hat und eben nicht den, der es zwar anerkennt, aber nicht danach handelt. Nachdem all diese Ansichten aufgezählt und samt ihrer Tradenten und Überlieferungswege dargelegt wurden, schließt

at-Ṭabarī die Diskussion mit der seiner eigenen Auffassung nach korrekten Meinung (*awla l-aqwāl 'indī*) ab, nämlich diejenige, wonach Muslime von der Möglichkeit des Ungäubigwerdens aufgrund des „nicht nach dem richten, was Gott herabgesandt hat“ auszuschließen sind (at-Ṭabarī 2013). Man könnte meinen, dass at-Ṭabarī sich in den Augen der Takfiristen hier selbst schuldig macht, wenn er sich für die falsche Option entscheidet und damit zum *Murğīzī*, oder schlimmer noch: zum Abtrünnigen wird. Könnte man ihn aber dann noch als Quelle nutzen? So oder so: Hier besteht eine rein instrumentelle und den eigenen Zwecken dienende Herangehensweise.

Wie oben an einigen Beispielen dargelegt wurde, hielten es sich die Kanal-Betreiber vor, selbst zu bestimmen, was Götzendienst ist und was nicht. Ihr bevorzugtes Problem lag nicht darin, die von ihnen festgelegte Gegebenheit zu überprüfen, sondern vor allem darin, den Streitgegenstand auf die Frage zu beziehen, ob und wann ein solcher Tatbestand des Götzendienstes aufgrund von Unwissenheit entschuldbar ist. Hier wähnten sie sich im absoluten Recht:

„Wer kein Takfeer macht auf denjenigen der grossen Shirk begeht oder auch nur daran zweifelt ob diese Person ein Mushrik oder nicht. Der ist selbst ein Kafir. Und jeder weiss das dass KONSENS IST. Jetzt sagt mir wo ich übertreibe oder wo ich jetzt Manhaj von Khawarij habe. Die Khawarij sagen das grosse Sünden einen aus dem Islam befördern. Und ich sage das wer SHIRK begeht aus dem ISLAM raus ist. Und ALLAH macht auf jeden Takfeer der grossen Shirk begeht. Wenn man doch in der Unwissenheit im Shirk entschuldigt ist warum nennt ALLAH dann die Leute die noch nie vom Islam hörten und Shirk machten Götzendiener ? Bevor Allah diesen Leuten Gesandten schickte nannte er sie Trotzdem

MUSHRIKEEN. Überprüft es im Quran. Und falls ihr mich Khariji nennt dann zeigt mir ein Hadith der das auch beweist“ (Ausschnitt 17 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Nachdem der Streit nach neunmaliger Ansprache für einen der Administratoren endgültig geklärt scheint, will er für klare Verhältnisse sorgen: „Ich bitte die Murjia meinen Kanal zu verlassen.“ Sein Kanal zeichne sich von nun an dadurch aus, dass er „Irjiaa frei :)“ sei. Auch weist er die Zuhörer im Kanal per Audionachricht an, andere Kanäle zu verlassen, die er den *Murji'a* zuordnet. Er befindet sich hier noch an der Schwelle zwischen Konfrontation und Reibung mit der *Murji'a* und dem endgültigen Bruch mit ihnen:

„Ich rate euch, dass ihr aus diesem Kanal rausgeht. Ich hab bisschen grad mit dem Admin geredet, ich wollt ihm Beweise schicken, dass zum Beispiel der Herrscher, der nicht mit der Scharia herrscht ein Kafir ist. Und das ist Konsens den Salaf war, dass dies so ist. Das ist Konsens unter den Salaf das jemand der Shirk aus Unwissenheit begeht, TROTZDEM ein Mushrik-Kafir ist. Und so weiter und so fort. Hab ihm auch einige Beweise geschickt konnte ihm leider nicht mehr senden, weil er mich dann letztendlich geblockt hat. Und mich dann als Takkfiri abgestempelt hat. Das Einzige was er gemacht hat, ist das er von Islam Fatwa paar Fatawas kopiert hat und mir geschickt hat. Also daran erkennt man schon, was für ein Blindgänger das ist. Und yani man sollte aufpassen und ja sich von Leuten einfach fernhalten. (Stimmelage ändert sich, evt kurzes zittern). Die stempeln einen am Ende sowieso immer als Takkfiri ab äh und mehr wollen sie auch gar nicht hören. Sie wollen die andere Seite nicht hören. Sie wollen äh die *andere Meinung* nicht hören, sie machen ihre Ohren zu, nennen uns Takkfirirs, sagen nein wir hören euch nicht zu. Mit solchen Leuten, also ich hab richtig Hass auf diese Leute, einen richtigen Bara auf diese Leute zeige ich. Ist auch eine Pflicht, weil diese Leute sind ohne Zweifel Kuffar, deswegen haltet euch in scha'a Allah von ihnen fern, außer ihr versucht mit ihnen Dawa zu machen, aber wahrscheinlich werdet ihr Takkfiri oder Hariji genannt. Wer weiß wie oft, wir das schon alle wurden“ (Ausschnitt 18 – Sprachnachricht im Telegram-Kanal).

Hier hat er schon den Modus der Ansprache geändert. Sie werden hier nicht mehr direkt angesprochen. Aber das Thema bleibt weiterhin virulent. Ab jetzt werden die Zuhörer mit Material („Beweisen“) gerüstet, um sie gegen die *Murji'a* zu wappnen. Aber letztlich kann



er nicht kontrollieren, wer den Kanal abonniert oder nicht. Er muss ahnen oder wissen, dass sich noch „Abweichler“ unter ihnen befinden, daher ergeht immer wieder eine gegen sie gerichtete Mahnung: „Verlasst meinen Kanal oh ihr Murjia wenn ihr gegen diese fatwa sprecht!“. Seine Gehässigkeit ihnen gegenüber nimmt schärfere Züge an: Er nennt sie die „Majoos [Feueranbeter] der Umma“. In der nächsten Sprachnachricht beendet er seine „Argumentation“ erneut mit dem Appell, endgültig mit ihnen zu brechen:

„MEIDET diese Leute in sha'a Allah und schickt in sha'a Allah diese Audio an die Ghulat al-Murji'a. Schickt es ihnen. In sha'a Allah. Ich kann gleich den Hadith in meinen Kanal machen, wo ihr erfährt wer das gesagt hat, damit werdet ihr komplett Aqida vornehmen. Kurzer Hadith, AUTHENTISCH. Wenn ihr denen das zeigt, die werden STILL sein wallahi. Außer das sind solche richtige Sturköpfe, dann MEIDET sie. Dann redet gar nicht mehr mit mir, das bringt so wie so nichts mehr bei manchen. In diesem Sinne Assalamu alaikum wa rahmatullahi wa barakatuh“  
(Ausschnitt 19 – Sprachnachricht im Telegram-Kanal).

Der Tonlage in der Sprachnachricht ist hier ein größerer Zorn als zuvor zu entnehmen. Auch scheint der Admin den letzten drei Sätzen nach unsicher zu sein, ob er gerade über sie, also seine Kritiker\*innen spricht oder noch mit ihnen. Hatte er nicht seinen Kanal als „Irjiaa frei :)“ bejubelt? Doch werden sie weiterhin angesprochen: „Hier an die Idioten Murjia was sagt ihr jetzt ? Seht der Prophet ist was diese Sache betrifft nicht eurer Meinung!“ (Ausschnitt 20 – Telegram-Kanal, Fehler im Original). Der Wut in seiner Stimme nach bekam ihm der Kontakt wirklich nicht. Einen „irğā'-freien Raum“ hat er sich zu schaffen versucht: „Der Grund wieso ich Facebook deaktiviert habe sind die Murjia. Diese Leute erträgt man einfach nicht. Ich gebs auf mit denen zu reden“ (Ausschnitt 21 – Telegram-Kanal, Fehler im Original). Das Gespräch scheint ihm nicht mehr nur zwecklos,

„Guck mal wie sie gegen den Koran sind. Wie sie gegen den Koran sind. Ja. Wie sie gegen den Islam sind und das sind die FEINDE Allahs. Wallahi. Haltet euch fern von ihnen. Allahs Fluch ist auf JEDEM, der Neuerungen in den Islam reinbringt“  
(Ausschnitt 22 – Sprachnachricht im Telegram-Kanal).

In einer weiteren Sprachnachricht fleht er förmlich darum in Ruhe gelassen zu werden:

„Warum FRAGT ihr mich denn, wenn ihr doch sowieso keine Antwort hören wollt. ich versteh das überhaupt nicht. Lasst mich doch einfach in Ruhe! Ich hab keine Lust mehr mit euch Murja zu diskutieren. Ich rede jetzt nicht mir allen Leuten in meinem Kanal, ich rede jetzt nur mit den Leuten, die so ticken. Ich bitte euch jetzt ganz normal und in sha'a Allah schöne Stimme, BITTE verlasst meinen Kanal. BITTE. Und schreibt mich auch nicht an. Ich werde jetzt JEDEN blockieren, der ein Sturkopf ist und mich wieder anschreibt. Ich hab keine Lust mehr darauf. Ihr KÖNNT mich gerne anschreiben, mir gerne Fragen stellen so viel ihr wollt, es ist gar kein Problem. Ich beantworte sie gerne. Aber WENN ihr dann wieder anfangt zu diskutieren und EGAL wie viele Beweise man euch gibt, ihr STUR bleibt. Dann blockier ich euch, ganz ehrlich. Und ich banne euch aus meinem Kanal raus. Deswegen, wegen wenn irgendwelche Murja noch in meinem Kanal sind, die so TICKEN, dann bitte ich euch geht RAUS. Geht einfach RAUS. Und diskutiert nicht mit mir, ich hab keine Lust mehr mit euch zu reden. Ihr/ihr versteht es so wie so nicht. Man kann euch Beweise geben so viel man will, ihr werdet es nie verstehen. Allah u alam außer Allah lässt euch das begreifen. IMMER wenn ich mit solchen Leuten diskutiere, wollen sie nicht hören. Da werde ich am Ende als Harijd abgestempelt. Ich hab darauf keine Lust“  
(Ausschnitt 23 – Sprachnachricht im Telegram-Kanal).

Auf die Gereiztheit des Admins haben anscheinend einige *Murğī'a* reagiert, indem sie ihn angeschrieben und gleich wieder blockiert haben, was seinen Frust und seine Verzweiflung offenbar ein weiteres Mal gesteigert hat. Noch am gleichen Tag bat er öffentlich um Kontakt zu einem bekannten salafistischen Prediger aus Deutschland.

Die nächsten Monate bestanden in einer sehr dichten Abfolge von auf die *Murğī'a* im Speziellen abzielende Exkommunikationen und Schmähungen. Die Steigerung war Teil seiner Strategie, den Kanal von den anderen Salafisten zu befreien. Umso drastischer sein *Takfir*, desto näher kam er an sein Ziel der Herausbildung eines harten Kerns, wie er in seiner Abschiedsnachricht rückblickend feststellt:

„Aber im Laufe der Zeit verließen viele Murjiah den Kanal weil ihnen die Beiträge in denen gegen die Tawaghit und Mushrikin gesprochen wurde zu radikal waren. Danach häufte sich die Anzahl der Muwahiddun im Kanal. Wir sprachen früher schon gegen Leute wie z.B Pierre Vogel und dann sah ich wie fast 20 Leute den

Kanal verlassen haben. Als Ich das vor ein paar Wochen tat ist glaub niemand rausgegangen ausser vllt ein oder zwei Leute Allāhu Alam. Und daran erkannte ich das die Anzahl der Stablen Mitglieder im Kanal stieg“  
(Ausschnitt 24 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Die Mitglieder der WhatsApp-Gruppe gehörten höchstwahrscheinlich zu diesem harten Kern. Er konnte, wie hoffentlich deutlich wurde, aber erst durch einen Prozess der Selbstausgrenzung *innerhalb* eines Kollektivs erreicht werden. Die als *Fitna* wahrgenommene Auseinandersetzung war zugleich verhasst wie erwünscht.

#### **4. Wer oder was ist Fitna in der geschlechterspezifischen Verhaltensordnung?**

Diese Zwiespältigkeit lässt sich bei einer weiteren Verwendung des Begriffs der *Fitna* im Telegram-Kanal feststellen. Neben den regelmäßigen Postings kam es hin und wieder auch zu Sprachnachrichten seitens des Admins oder zu einer Einladung zu einem virtuellen Nebenraum, in dem Interessierte entweder in einem Einzelgespräch oder einer Gruppe unterwiesen werden sollten. Da nun Administratoren und Instrukturen (gelegentlich als „Gelehrte“ angeführt) alle männlich waren, erging nach einer Ankündigung zur privaten Unterweisung stets der geschlechterspezifische Hinweis: „An die Akhwat im Kanal. Der Admin ist ein Akhi“ – also: „An die Schwestern: Der Admin ist ein Bruder“. Nicht, dass das nicht offensichtlich war; es galt an das Gebot der Segregation zu erinnern und damit implizit an den Reiz der Anziehung durch das andere Geschlecht. Wie weit diese Segregation (respektive die Anziehung) gehen soll, wurde erst nach dem vierten und zeitlich letzten Aufruf seitens des Admins konkretisiert: „Akhwat sollen mich nicht anschreiben“. Es ist nicht ganz ersichtlich, ob das Anschreibverbot nur für dieses eine (vierte) Mal galt. Unklar ist auch, ob das Angeschriebenwerden aus Sicht des Admins nur für ihn oder auch für die *Akhwat* (durchgängig falsch geschrieben, korrekt: *akhawat*) eine *Fitna* darstellt. Letztere hatten scheinbar eine andere Möglichkeit der Kommunikation gefunden. Nach einer Sprachnachricht an alle Mitglieder nämlich soll es eine signifikante Austrittswelle weiblicher Teilnehmerinnen gegeben haben. Womit das zusammenhing können wir nur durch die Reaktion des Admins vermuten. Dieser zeigte dafür nämlich überhaupt kein Verständnis:

„Ich kann wirklich nicht verstehen warum man denkt es ist fitna wenn man Audios in den Kanal sendet um wissen zu verbreiten. Wo

ist das Fitna ? Die Prediger sind alle männlich. Die Gelehrten sind alle männlich. Machen sie fitna wenn sie öffentlich vorräge halten und akhwat sich das anhören? Ich verstehe nicht wieso man so übertreibt.“  
 „Es haben direkt welche den Kanal verlassen wegen einer audio die ich machte. Man merkt einfach wie sehr die gelehrten hier fehlen“  
 (Ausschnitt 25 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Abgesehen von dem an das „Paradoxon des Epimenides“ (ein Gelehrter, der den Rückzug seiner Mitglieder auf das Fehlen von Gelehrten unter den seinen zurückführt) erinnernden Selbstwiderspruch, erschließt sich dem Admin nicht, warum seine Ansprache unter den *Akhwat* als *Fitna* herabgestuft wird. Schließlich gehe es ihm doch nur darum, „Wissen zu verbreiten“. Während er es sich also vorbehält, nicht von *Akhwat* angeschrieben zu werden, da dies entweder für ihn, andere oder gar alle eine *Fitna* darstelle, verlangt er doch gleichzeitig, gehört zu werden, da dies für niemanden *Fitna* sein könne. Dass *Fitna* für den einen etwas anderes ist und bedeutet, während es für andere überhaupt nicht reziprok sein muss, erschließt sich ihm auch dann nicht, nachdem er selbst den (angeblichen) Selbst- und/oder Fremdschutz vor (vermeintlicher) *Fitna* als einen Angriff auf seine eigene Integrität erlebt hat. Noch etwa zwei Wochen später zeigt er sich sichtlich verärgert über diesen Affront. Nach dem Einspielen eines Koranverses in der Lesung eines bekannten Koranrezitators bemerkt er zynisch:

„Und bevor wieder welche aus dem Kanal gehen mit der begründung das es fitna ist Männerstimmen hier rein zu tuen... Dies ist eine Quran Rezitation..“ Nicht mehr normal es sind wirklich welche rangegangen. Ein Qari ist also ein fitnastifter ?! Audhu billah“  
 (Ausschnitt 26 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Wenn man der Feststellung der Administratoren hier Glauben schenken darf und es tatsächlich wieder zu einer Austrittswelle kam (das Ein- und Austrittsverhalten im Kanal wurde mehrfach kommentiert, so dass man davon ausgehen kann, dass besagter Admin diese im Blick hatte), dann zeigt sich möglicherweise nicht nur, dass der Klage nicht genügend entsprochen wurde. Möglicherweise sollten derartig demonstrative Austrittswellen einen Deut darauf geben, wie attraktiv ein sich als muslimischer „Zorro“ gerierender Mann, ein maskierter Rächer der Entrechteten sein kann. Allein das Vernehmen seiner Stimme führe in die Versuchung. Wie dem auch sei, nach einem Adminwechsel wird das Vorhandensein der *Fitna* für die *Akhwat* zumindest anerkannt:

„Es wird heute Abend dazu noch In shaa Allah ein kleiner Vortrag kommen. An die Schwestern. Wenn für euch Männerstimmen Fitna sind dann klickt einfach nicht auf den Vortrag aber direkt deswegen den Kanal verlassen ist wirklich unnötig. Was leider viele schon gemacht haben und somit viele Beiträge verpasst haben die ihnen mit ALLAHs Erlaubnis genützt hätten. Ich will keine Fitna machen deswegen wird vorgewarnt. Und wehe euch ihr werft den Predigern oder Gelehrten Fitna Stiftung vor weil die öffentlich Predigen oder Fatwa geben. Ich bin weder ein Prediger noch ein Gelehrte ich meine das jetzt im Allgemeinen“  
(Ausschnitt 27 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Nach dieser Anerkennung ist die Order also eine andere: Dass die Stimme der „Gelehrten“ für die *Akhwat* eine *Fitna* ist, dürfe ihnen nicht zum Vorwurf gemacht werden. Das Vorrecht auf die Bestimmung dessen, was *Fitna* sein darf und was nicht, ist damit etwas gelockert worden. Spätestens hier wird durch den neuen Admin die *Fitna* nicht mehr einfach nur abgestritten. Als im Kanal über eine Aufzeichnung Hilfestellung gegeben wird, um einem Prediger des deutschsprachigen IS-Dschihadismus, der durch seine Inszenierung lange die Figur des unbekanntes Rächers personifizierte und bis heute in der Szene Nachahmer findet, folgen zu können, folgt gleich ein sich etwas verständnisvoller gebender Appell an die Frauen:

„Wie man mit dem smartphone kinderleicht an den online durus von [...]“<sup>10</sup> teilnehmen kann. der admin erklärt wie es geht. an die akhwat bitte verlasst nicht sofort wegen einer männlichen stimme den kanal. wie schaut ihr überhaupt vorträge ..? aber wenn es für euch eine fitna ist dann klickt einfach nicht drauf. aber direkt den kanal verlassen ist wirklich unnötig. die durus sind auch mit der stimme des shaykh wenn ihr sagt das ist fitna dann nehmt einfach nicht teil. die gelehrten sind nunmal männlich wenn ihr lernen wollt müsst ihr das akzeptieren in shaa allah“  
(Ausschnitt 28 – Telegram-Kanal, Fehler im Original).

Die Forderung an die *Akhwat* lautet nun, die *Fitna* ob des vermeintlich größeren Nutzens hinzunehmen. Andererseits will er aber auch noch besser „Rücksicht“ nehmen, so dass ihm nach der Zurückweisung direkter Anschreiben in einem Chat und dem Hören der Stimme eine weitere Möglichkeit für eine Segregation einfällt, die bis dato noch

<sup>10</sup> Der Name des Predigers wurde hier aus Gründen der Anonymisierung aus dem Protokoll entfernt.

nicht als *Fitna* identifiziert wurde; die Profilbilder. Dafür weiß er geschickt einen Koranvers anzuführen, in dem es ursprünglich mal um die Erzählung körperlicher Peinigungen von Gläubigen ging, die durch Androhung von Schmerzen und unter Qualen in Versuchung gebracht wurden, ihrem Glauben abzuschwören: „Gewiß, diejenigen, die die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen in Versuchung bringen und hierauf nicht in Reue umkehren, für sie wird es die Strafe der Hölle geben, und für sie wird es die Strafe des Brennens geben“ (85:10). Für den Admin bedarf es hierzu keiner weiteren Erklärung, die Anweisung ist hier so einfach wie plump: „nehmt die Profilbilder raus. lest den Vers“.

Ob *Fitna* besteht, und wenn ja, für wen und für wen nicht, ob sie in jeglicher Hinsicht zu vermeiden oder in jedem Falle zu erdulden ist, bleibt am Ende höchst ambig. Wo das Tor zur vermeintlichen *Fitna* geschlossen wird, führt man sie durch die Hintertür wieder ein, um sie dann gleich wieder einzuschließen, denn auch hier weiß man mit keiner endgültigen Sicherheit, ob die *Fitna* verhasst ist oder doch erwünscht.

## 5. Fazit: Die Fitna des Takfir: Selbstisolation und Selbsterhöhung

Die ideologische Zweckentfremdung theologischer Konzepte ist ein allgemeines Merkmal islamistischer und dschihadistischer Bewegungen. Gerade unter Letzteren scheint die Aneignung des Exkommunikationsvollzugs (arab. *takfir*) von besonderer Bedeutung. In klassisch traditionellen Theologien ist dieser einer von vielen, der allein in seiner theoretischen Anwendung strengsten Kriterien unterliegt und in seiner tatsächlichen Sanktionierung praktisch ausgesetzt wird. Im dschihadistischen Diskurs scheint er hingegen das zentrale Moment zu sein, mit dem das alte muslimische Credo – eine Abwandlung der monotheistischen Formel, wonach am Ende es allein Gott am besten weiß – auf den Kopf gestellt und durch Selbstüberhöhung in eine paradoxe Endlosschleife überführt wird. Diese ist die mit keinem Zitat besser auf den Punkt zu bringen, als mit dem des Telegram-Admins:

„Wer so glaubt ist ohne zweifel kein Muslim.  
Und ALLAH weiss es am allerbesten“  
(Ausschnitt 29 – Telegramkanal, Fehler im Original).

Durch seine Selbstreferenz wird der Satz zu einem „Lügner-Paradox“. Entweder gibt es keinen Zweifel und er ist mit Gott identisch, und überhöht sich dabei selbst, oder aber Gott weiß am besten, dass, wer so glaubt – also sich selbst zum Gott erhöht – ohne Zweifel kein Muslim ist.

## Literatur

**Al Fawzan, Abd Al ‚Aziz (o.J.):** Der IS & die Yeziden und Christen, Online verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=Dv-orlFm1QQ>, zuletzt geprüft am 30.10.2019.

**Al-Canadee, Abu Huthayfah Yousef (2001):** *A Decisive Refutation of www.salaftpublications.com*, Online verfügbar unter: <https://archive.org/details/Islamicbooks/page/n3>, zuletzt geprüft am 30.10.2019.

**Al-Qudsi, Diyauddin: ([1984] 2014):** *Die Unwissenheit im großen Schirk ist keine Entschuldigung*, Online verfügbar unter: [https://archive.org/stream/DieUnwissenheitImGrossenSchirkIstKeineEntschuldigung\\_201806/Die-Unwissenheit-im-grossen-Schirk-ist-keine-Entschuldigung\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/DieUnwissenheitImGrossenSchirkIstKeineEntschuldigung_201806/Die-Unwissenheit-im-grossen-Schirk-ist-keine-Entschuldigung_djvu.txt), zuletzt geprüft am 30.10.2019.

**at-Ṭabarī, Ğaʿfar Muhammad b. Ğarīr (2013):** *Ğāmi al-bayān ʿan uʿwil al-Qurʿan, Bd.4*, Mahmūd Šakīr (Hrsg.), Beirut, S. 326-334.

**Atwan, Abdel Bari (2015):** *Islamic State. The Digital Caliphate*, London

**Baara, Abdul (2018):** *200 Fragen zur islamischen ʿAqidah Teil 1*, Online verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?list=PLOPNHFQGrWxMzcmAquGtdq3D7KKGKzav-h&v=D1KaZ-PtkWu4>, zuletzt geprüft am 30.10.2019.

**Beránek, Ondřej & Ťupek, Pavel (2018):** *The Temptation of Graves in Salafi Islam Iconoclasm, Destruction and Idolatry*, Edinburgh

**Bin Ali, Mohammed (2012):** *The Islamic Doctrine of Al-Walaʿ wa-l-Baraʿ (Loyalty and Disavowal) in Modern Salafism*. Dissertation an der Universität Exeter

**Dziri, Bacem & Kiefer, Michael (2017):** „Baḡiyya im Lego-Islam“. *Anmerkungen zu den WhatsApp-Protokollen der „Ansaar Al Khilafat Al Islamiyya“ aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive*, in: Michael Kiefer et al. (Hg.): „Lasset uns in shaʿa Allah ein Plan machen“. *Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*, Wiesbaden. S. 23-57.

**Elwert, Frederik & Tabti, Samira & Phaler, Lukas:** (Unveröffentlicht): *Me, Myself and the Other. Interreligious and Intra-religious Relations in Neo-conservative Online Forums*.

**Fouad, Hazim (2019):** *Zeitgenössische muslimische Kritik am Salafismus. Eine Untersuchung ausgewählter Dokumente*, Dissertation an der Christian-Albrecht-Universität zu Kiel. Online verfügbar unter: [https://macau.uni-kiel.de/receive/dissertation\\_diss\\_00025871?lang=de](https://macau.uni-kiel.de/receive/dissertation_diss_00025871?lang=de), zuletzt geprüft am 30.10.2019.

**Krenkow, Fritz (1913):** „Al-Shabbī“, In: Martin T. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann (Hrsg.): *Enzyklopädie des Islam*. Band 1–4 + Ergänzungsband, 1913–1938. Brill, Leiden, S. 260a-261b.

**Paret, Rudi (1979):** *Der Koran*. Graz: Verl. für Sammler.

**Salvatore, Armando (2019):** *Secularity through a ʿSoft Distinctionʿ in the Islamic Ecumene? Adab as a Counterpoint to Shariʿa*, in: *Historical Social Research* Vol. 44 (3), 2019, S. 35-51.

**Löwenstein, Stephan (2015):** *Expansion ins Internet. PR-Konzept eines Wiener Dschihadisten entdeckt*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, S. 3.

**Wagemakers, Joas (2012):** *'Seceders' and 'Postponers'. An Analyses of the 'Khawarij' and 'Murji'a' Labels in Polemical Debates between Quietist and Jihadi-Salafis*, in: Jeevan Deol/Zaheer Kazmi (Hg.): *Contextualizing Jihadi Thought*, London, S. 145-64.

**Wagemakers, Joas (2014):** *Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l bara' (Loyalität und Lossagung)*, in: Behnam T. Said & Hazim Fouad (Hg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau, S. 55-79.



## Vergleichsstudien

*Kai-Sören Falkenhain*

# Abu Kadabra – Die symbolische Magie islamistischer Bildmedien auf Facebook

## 1. Einleitung

Der folgende Beitrag geht der Frage nach, welche semantischen und narrativen Merkmale sich in Bildmedien mutmaßlich islamistischer Personenprofile finden lassen und fragt nach der Funktion, die diese erfüllen. Fotografien, Grafiken, Collagen und Memes verbreiten sich in einer digitalisierten Gesellschaft auf unterschiedlichste Weise und innerhalb kürzester Zeit. Gerade vor dem Hintergrund der sogenannten sozialen Medien und des *Web 2.0* geschieht dies auch zunehmend unkontrolliert. Hierbei zeichnen sich Bilder oder Fotografien längst nicht nur durch künstlerisch-ästhetischen Ansprüche, oder dokumentarische Funktionen aus. Bilder dienen als Vehikel kultureller Ausdrucksweisen (Mitchell 2005), als Medien der Sozialkommunikation (Müller 2018), als semantische Bedeutungsträger und vermeintliche Wahrheitsgeneratoren (ebd.). Im Zuge des Kampfes gegen den internationalen Terrorismus und den territorialen Verlusten des sogenannten Islamischen Staates (IS), sind einige dieser islamistischen Seiten und Medien mittlerweile nicht mehr im Internet auffindbar, da sie von den Plattformbetreiber\*innen gelöscht werden. Jedoch bedeutet dies bei weitem nicht, dass es kaum noch Inhalte dieser Art gibt. Vielmehr ist anzunehmen, dass sich der Aktionsraum radikaler Islamist\*innen im Internet weg von offiziellen Websites und expliziten Accounts, hin zu sozialen Medien und individueller Propaganda verschiebt (Atwan 2016: 14). Zu diesen sozialen Medien gehören soziale Netzwerkplattformen und – insofern der Begriff der sozialen Medien weit gefasst werden soll – auch Instant-Messaging-Dienste wie WhatsApp oder Telegram. Diese ermöglichen es den Propagandisten\*innen und Anwerber\*innen des Islamismus, weitestgehend im Verborgenen zu kommunizieren und anonym ihre Propaganda zu verbreiten. Die Propaganda scheint aufzugehen: Werden die Ausreisepersonen aus der Bundesrepublik Deutschland in das Kampfgebiet des sogenannten Islamischen Staates betrachtet, so zeigt sich, dass

sich allein zwischen den Jahren 2013 und 2018 eintausend vormals in Deutschland lebende Personen dem IS angeschlossen haben (Bundesamt für Verfassungsschutz 2019). Als auffällig gestaltet sich hierbei, dass es radikal-islamistische Terrororganisationen schaffen, ausländische Kämpfer\*innen für ihre Ziele zu begeistern und anzuwerben. Diese reisten in großen Zahlen zu Beginn des Aufstiegs des IS nach Syrien, um sich am Kampf an der Seite des IS zu beteiligen (Theine 2016: 11). Doch auch jetzt, mit der Rückeroberung der Territorien des IS, ist dieses Thema noch nicht beendet. Viele ehemalige Kämpfer\*innen und Ausreisende kommen zurück in ihre Heimatländer, zum Teil geläutert durch ihre Erfahrungen und Erlebnisse beim IS, zum Teil aber auch weiterhin von der radikalen Ideologie überzeugt. Die Frage, die sich hierzu stellt, ist: Warum ließen sich so viele Personen dazu überzeugen, der Demokratie den Rücken zu kehren und in den Kampf zu ziehen? Angesichts der zuvor beschriebenen Sachverhalte könnte vermutet werden, dass neue soziale Medien bei der Radikalisierung und Rekrutierung eine herausragende Rolle spielen. Die in diesem Band veröffentlichten Studien widmen sich diesem Thema auf verschiedenste Art und Weise, dieser Beitrag behandelt jedoch nicht die Radikalisierung, Kommunikation oder Handlungen von Gruppen im eigentlichen Sinne. Vielmehr wird hier der Frage nachgegangen, wie sich veröffentlichte Bildmedien von radikalen bzw. gewaltaffinen Islamist\*innen aufbauen, welche Symbole und kulturellen Muster diese transportieren und welche Funktionen damit erfüllt werden.

Mit Hinblick auf diese Erkenntnis und unter Bezugnahme der zuvor identifizierten Sachverhalte scheint es ein nur logischer Schritt zu sein, radikal-islamistische Bildmedien genauer zu untersuchen. Aus diesem Grund widmet sich dieser Beitrag Bildmedien, welche von radikal-islamistischen Akteuren auf der sozialen Netzwerkplattform *Facebook* veröffentlicht wurden. Ziel der Untersuchung ist es, die Struktur der symbolischen Gehalte innerhalb der Bildmedien offenzulegen und die durch symbolische Mittel transportierte kulturelle Sinnsprache zu analysieren. Dabei wird davon ausgegangen, dass Bildmaterialien, insbesondere solche mit angeschlossenen Textelementen, über eine manifeste Bedeutungssprache verfügen, die eine Struktur von symbolischen Gehalten reproduziert (Müller-Doohm 1997: 100). Somit können Bildmedien als ästhetisierte Darstellungen gelten, die mittels symbolischer Mittel, eine gewisse Form von kultureller Sinnsprache mittragen (ebd.). Dem zugrunde liegt ein Subtext zur generellen Bedeutungssprache des in der Darstellung enthaltenen Bild- und Textmaterials, dem wiederum der Kodierungsprozess von gesellschaftlichen Diskurspraktiken vorausgeht (ebd.).

Aus diesem Grund wird im Folgenden zunächst das dieser Untersuchung zugrundeliegende Verständnis des radikalen beziehungsweise gewalttätigen Islamismus und die Rolle der sozialen Medien in dieser gesellschaftlichen Gruppe erläutert werden. Nachfolgend wird kurz die zugrundeliegende Methode der struktural-hermeneutischen Symbolanalyse nach Müller-Doohm vorgestellt. Anschließend wird die Datengrundlage erläutert und daran anschließend werden die Ergebnisse der struktural-hermeneutischen Symbolanalyse der Bildmedien dargestellt. Hierbei wird der Fokus insbesondere auf die Familienbildung und der Einzelfallanalyse von Porträtbildern gelegt. Im letzten Teil dieses Beitrages wird ein Resümee erfolgen, dass die erarbeiteten Ergebnisse sowie deren Relevanz zusammenführt und diskutiert.

## **2. Der gewalttätige Islamismus und die sozialen Medien**

### **2.1 Was wird als radikaler Islamismus definiert?**

Die Daten für dieses Forschungsvorhaben wurden über die soziale Netzwerkplattform *Facebook* erhoben. Zunächst muss im Kontext der Erhebung gefragt werden, was eigentlich gewalttätiger Islamismus ist und inwiefern dieser definiert und auf sozialen Netzwerkplattformen identifiziert werden kann. Um dies zu gewährleisten werden zunächst die Begriffe Radikalismus und Extremismus definiert.

Im sozialen und politischen Rahmen beschreibt der Begriff Radikalismus eine Abweichung vom normativem Status Quo des politischen Systems oder der gesellschaftlichen Ordnung (DIVIS 2016: 12). Hierunter werden unter anderem Positionen vertreten, die den Werten der Gesellschaft und gegebenenfalls auch den Gesetzen entgegenstehen und somit nicht mit diesen vereinbar sind. Wobei es hierbei nicht von Bedeutung ist, ob versucht wird, diese Sichtweisen gewaltfrei und im Rahmen des jeweiligen Rechtssystems durchzusetzen, oder aber mit Gewalt, gegen dies Rechtssystem (Böckler & Zick 2015: 101).

Extremismus stellt in diesem Zusammenhang eine Art Subkategorie von Radikalismus dar. Das Bundesamt für Verfassungsschutz führt dazu an: „Als extremistisch werden diejenigen Bestrebungen bezeichnet, die gegen den Kernbestand unserer Verfassung und damit die freiheitlich demokratische Grundordnung gerichtet sind“ (Bundesamt für Verfassungsschutz 2019a). Dies wird dem Gegenstandsbereich jedoch nicht gerecht. In den Sozialwissenschaften wird Extremismus eine doppelte Deutungsebene zugeschrieben, welche in einen kognitiven und einen gewaltorientierten Extremismus unterschieden werden kann (DIVIS 2016: 12). Der kognitive Extremismus begründet sich auf der

Einstellungsebene des Individuums, wohingegen der gewaltorientierte Extremismus auf der Handlungsebene zu verorten ist (ebd.). An dieser Stelle fällt bereits auf, dass der Begriff des Radikalismus, beziehungsweise des Extremismus, in Abhängigkeit der bestehenden gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen steht.

Islamismus, verortet sich jedoch begrifflich in einem anderen Phänomenbereich. Wentker (2008) schreibt dazu, dass Islamismus „die politische Richtung des islamischen Fundamentalismus“ darstellt. Innerhalb dieser Richtung des islamischen Fundamentalismus wird ein islamisches System angestrebt, welches der Errichtung eines islamischen Staates dient (Wentker 2008: 37). Jedoch kann auch dieser Begriff nicht auf alle Spielarten des Islamismus angewendet werden. Dies begründet sich damit, dass die Art und Weise der Umsetzung des Ziels in den unterschiedlichen Strömungen des Islamismus stark divergieren (ebd.: 38). Albrecht Metzger (2002: 10f.) spricht in diesem Zusammenhang sogar davon, dass „Islamisten ein Spiegel ihrer Gesellschaft“ seien. Daraus ergibt sich, dass Islamismus kein homogenes Feld ist und seine Erscheinungsformen divergieren. Islamismus muss also, will man seine Beschaffenheit analysieren, am Einzelfall betrachtet werden.

Vor diesem Hintergrund wurde hinsichtlich der Profilauswahl zugrunde gelegt, dass diejenigen Profile als radikal, beziehungsweise extremistisch hinsichtlich des Islamismus gelten, welche sich in Bezug auf die Verfassung Deutschlands explizit ablehnend äußern, extremistische Gruppen *liken*, dschihadistische Inhalte posten oder aber im Sinne der Gesetzgebung antagonistisch auffallen. Ferner fällt darunter auch die Unterstützung sowie die Befürwortung der Ziele gewaltaffiner, islamistischer Gruppierungen. Insofern ist auch die islamistische Grunddefinition abgedeckt, nach der die freiheitlich demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland unter Berufung auf den Islam abgelehnt wird, da ausschließlich Profile mit in die Analyse einbezogen werden, die hinsichtlich dessen entsprechende Tendenzen zeigen. Zu erwähnen bleibt jedoch, dass hier nur das Internetverhalten von Personenprofilen berücksichtigt wird und daher keine Bezüge zur sozialen Welt der Betreiber\*innen der Personenprofile gezogen werden können. Insofern wird daher nur das Personenprofil, nicht jedoch die dahinter befindliche Person, einer vermeintlichen Überzeugung zugeordnet. Aus dieser Annahme heraus, wurden *Facebook*-Profilseiten gesucht, welche zum einen dieser, zuvor angeführten, Definition entsprechen und deren Seiteninhaber\*innen zum anderen ihre persönlichen Profilbilder öffentlich darstellen. Letzteres ist vor allem von Bedeutung, da somit angenommen werden kann, dass die Personen hinter den Profilseiten der Netzwerkplattform ihre Meinung auch öffentlich vertreten und zum

anderen diese somit auch öffentlich auffindbar sind. Die Bildmedien wurden folgend als PDF-Dateien erhoben, in JPEG-Dateien umgeformt und anonymisiert.

## 2.2 Was ist das soziale Medium dieser Untersuchung?

Ferner muss im Zusammenhang mit der hier vorgestellten Studie kurz auf die Relevanz der sozialen Netzwerkplattform *Facebook* eingegangen werden. Dies erscheint in einer Gesellschaft, welche soziale Medien wie selbstverständlich verwendet, womöglich befremdlich, jedoch ist es unverzichtbar, die sozialwissenschaftlichen Grundlagen für eben jene kurz vorzustellen.

Innerhalb der Mediensoziologie wird *Facebook* als soziale Netzwerkplattform bezeichnet. Soziale Netzwerkplattformen stellen hierbei eine Subkategorie von sozialen Medien dar. Hinsichtlich sozialer Medien muss zunächst herausgestellt werden, dass dieser Begriff aus sozialwissenschaftlicher Sicht eine Dopplung darstellt, da alle Medien als sozial zu begreifen sind (Taddicken & Schmidt 2017: 4). Jedoch deckt der Sammelbegriff der sozialen Medien ein breites Spektrum an Anwendungen und Angeboten im Internet ab, welche im Einzelnen unterschiedliche Funktionen und Angebote umfassen (ebd.). Zu unterscheiden sind hierbei *Plattformen*, *Personal Publishing*, *Instant Messaging/Chat* und *Wikis* (ebd.: 9). Wobei die jeweiligen Eigenschaften der vier Typen auch auf anderen Typen der sozialen Medien vertreten sein können (ebd.). Eine Gemeinsamkeit dieser Angebote ist jedoch, „dass sie es Menschen ermöglichen, Informationen aller Art mithilfe der digital vernetzten Medien anderen zugänglich zu machen“ (ebd.: 4). Eine weitere Gemeinsamkeit der sozialen Medien stellt auch die Eigenschaft dar, dass sie dazu genutzt werden können, neue soziale Beziehungen zu schaffen, oder aber bereits bestehende soziale Beziehungen zu erhalten (ebd.: 5). Neben dem haben alle sozialen Medien gemein, dass sie Beziehungen in Daten umformen, die dann wiederum in Algorithmen ver- und bearbeitet werden, die nicht nur die eigentliche Vernetzung beinhalten, sondern auch Informationen über Präferenzen, Aktivitäten und die Arten der Verankerung im Beziehungsgeflecht einbinden (ebd.). Diese Umformung der Daten geschieht aus dem Grunde, um Empfehlungen und Vorhersagen erstellen zu können, was wiederum dazu dient, das jeweilige Angebot der Plattform an die Nutzer\*innen anpassen zu können (ebd.). Dies kann dazu führen, dass sich die Struktur der gesellschaftlichen Öffentlichkeit durch soziale Medien verschiebt. Taddicken und Schmidt (2017) konstatieren hierzu, dass die Vorherrschaft der „Massenkommunikation“ und dessen Ausprägungen verändert werden

und andere Arenen, Kontexte und Modi entstehen, die die Kommunikationsinhalte für ein großes Publikum zugänglich machen (ebd. 5). Hinzu kommt, dass die Inhalte in sozialen Medien, zumeist öffentlich, oder aber einem bestimmten Kreis von Nutzer\*innen zugänglich sind, was als „teilöffentlich“ zu bezeichnen ist. Wird zudem mit einbezogen, dass Inhalte in sozialen Medien nicht flüchtig und zeitunabhängig existieren können – sofern sie nicht gelöscht werden – und diese durch die Digitalisierung der Daten durchsuchbar werden, zeigt sich, dass Daten, Vernetzungen und Handlungen zunehmend transparent werden.

Hinsichtlich dieser allgemeinen Definition muss nun noch die Subkategorie der sozialen Medien, die sozialen Netzwerkplattformen erläutert werden, da die Plattform *Facebook* dort zugehörig ist. Die Untergruppe der Netzwerkplattformen stellt die bedeutendste unter den Subtypen dar. Alle Plattformen haben gemein, dass ihre Angebote es den Nutzer\*innen ermöglicht, durch eine softwaregestützte Infrastruktur Kommunikation zu betreiben (Taddicken & Schmidt 2017: 10). Zusätzlich bieten soziale Netzwerkplattformen die Möglichkeit, innerhalb eines durch Registrierung geschlossenen, digitalen Raumes ein persönliches Profil zu erstellen (ebd.). Ausgehend von diesem Nutzerprofil können die Nutzer\*innen ihr soziales Netzwerk im virtuellen Raum aufbauen, was durch das Hinzufügen von anderen Nutzerprofilen zu eben jenem geschieht (ebd.). Nutzerprofile müssen jedoch nicht immer eigentliche realweltliche Personen sein, sie können auch durch Organisationen oder Firmen erstellt werden, zudem gibt es zumeist keine Identitätskontrolle, wodurch auch Nutzerprofile mit nicht wahrheitsgetreuen Informationen erstellt werden können. Die persönlichen Netzwerke werden durch die interpersonalen Kommunikationen und die Verbreitung von verschiedenen Inhalten (Textbeiträge, Bildmedien, Videos u.v.m.) strukturiert (ebd.). Dieser Vorgang geschieht beispielsweise dadurch, dass nur Netzwerkkontakte einer bestimmten Person, deren Beiträge und Inhalte einsehen können. Das namhafteste Beispiel für soziale Netzwerkplattformen stellt die hier thematisierte Seite *Facebook* dar (ebd.).

### **2.3. Die Verbreitung des gewaltaffinen Islamismus in den sozialen Medien**

Wie zuvor gezeigt, stellt sich schnell heraus, dass der Phänomenbereich der sozialen Medien sehr vielfältig ist. Doch wie steht es um die Relevanz dieser Medien und welche Rolle kommt ihnen im Zusammenhang mit dem gewaltaffinen Islamismus zu? Der JIM-Studie (Jugend Information Medien) von 2018 nach nutzen 95 Prozent der 12- bis 19-Jährigen in Deutschland soziale Medien (JIM-Studie 2018: 38). Von der deutschen

Gesamtbevölkerung nutzen rund 31 Prozent das soziale Medium *Facebook* (ARD/ZDF-Online-Studie 2018: 409). Jedoch sind es nicht allein die Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die soziale Medien nutzen. Vielmehr ist festzustellen, dass im Falle der Netzwerkplattform *Facebook* die Anzahl der jungen Nutzer\*innen rückläufig ist, die der älteren Nutzer\*innen jedoch zunimmt (JIM-Studie 2018: 40). Nichtsdestotrotz ist *Facebook* weiterhin ein relevantes soziales Medium, wie die JIM-Studie sowie die ARD/ZDF-Online-Studie zeigen (ebd.). Die ARD/ZDF-Online-Studie verzeichnet für die Bundesrepublik Deutschland zwischen den Jahren 2017 und 2018 für die Netzwerkplattform *Facebook* nur einen Verlust eines Prozents innerhalb der Gesamtbevölkerung Deutschlands (ARD/ZDF-Online-Studie 2018: 410).

Hier zeigt sich, dass die sozialen Medien innerhalb der Gesellschaft eine große Bedeutung besitzen und auch nicht mehr aus dem sozialen Leben wegzudenken sind. Hinsichtlich dessen scheint es nicht sonderlich überraschend, dass auch gewaltaffine beziehungsweise radikale Islamist\*innen versuchen, über soziale Medien Aufmerksamkeit zu generieren und propagandistisch tätig werden. Wie sieht jedoch die bisherige Forschung zu diesem Themenkomplex aus?

Wird hierzu zunächst das Alter derjenigen Personen betrachtet, welche sich dem IS anschließen, so ist festzustellen, dass diese in der Regel zwischen 18 und 25 Jahre alt sind (Atwan 2015: 28). Das zeigt, dass die Zielgruppe radikaler beziehungsweise gewaltaffiner Islamist\*innen diejenige Alterskohorte abdeckt, welche am häufigsten soziale Medien nutzt. Dies kommt nicht von ungefähr, denn schon seit dem Jahre 2000 verfügt beispielsweise *Al-Qaida* über einen eigenen Internetauftritt und seit 2003 gehört der sogenannte „Cyber-Jihad“ zu den „32 Prinzipien des Jihad“ (ebd.: 29). Mit immer sicherer werdenden Kommunikationswegen und der Verlagerung der Produktion, weg von einer zentralen Stelle, hin zu individuell betriebenen Propagandastellen, wurde der „Cyber-Jihad“ immer mehr etabliert (ebd.: 39 f.). So ist die Erkenntnis Atwans (2015) nicht verwunderlich, dass die meisten westlichen Personen, die sich dem IS angeschlossen haben oder mit diesen sympathisieren, angeben, dass sie mit Angehörigen des IS auf Twitter oder *Facebook* zuvor bereits in Kontakt standen (ebd.: 31). Jedoch stellt schon Simon Theine (2016) heraus, dass der „Cyber-Jihad“ nicht allein mit Texten, Videos und persönliche Ansprache betrieben wird (ebd.: 26 f.). Vielmehr ist zu erkennen, dass oftmals mit Bildmedien Aufmerksamkeit erzeugt und Botschaften vermittelt werden. Aufgrund dieser Tatsache werden im Folgenden letztere näher analysiert. Dabei kommt die Auswahl *Facebook* nicht von ungefähr. Besonders interessant ist hier, dass Nutzerprofile selbst die Selektion des zu verbreitenden Medienin-

halts auswählen. Der *Gatekeeper* der Bildselektion wird also nicht zentral gestellt, sondern liegt auf Seiten des Nutzers. Aufgrund dessen liegt die Annahme nahe, dass die individuelle Selektion der verbreiteten Bildmedien durch Nutzerprofile den eigentlichen ästhetischen „Geschmack“ der Szene am repräsentativsten hervorbringt. Gerade unter dem Aspekt der Grundannahme der Methode, dass Bildmedien ein Subtext zur generellen Bedeutungssprache des in der Darstellung enthaltenen Bild- und Textmaterials innewohnen, dem wiederum der Kodierungsprozess von gesellschaftlichen Diskurspraktiken vorausgeht.

### 3. Die Datengrundlage

Für die hier vorgestellte Studie wurden auf der sozialen Netzwerkplattform Recherchen angestellt. Hierbei lag der Fokus auf Nutzerprofilen, welche sich im positiven Sinne über den Dschihad äußern, westliche demokratische Werte oder aber die jeweils gültigen Verfassungen zugunsten der Scharia ablehnen, radikal-islamistische Anschläge oder Organisationen befürworten/*liken* oder radikal-islamistische Propaganda verbreiten. Ein weiteres Kriterium bei der Beschaffung der Bildmedien war, dass die zu untersuchenden Profile öffentlich, das heißt ohne *Freundschaftsanfrage*, für alle Nutzer\*innen einsehbar sind. Neben dem wurden Profile ausgewählt, deren Nutzer\*innen sich anhand ihrer Beschreibung innerhalb Europas befinden. Hierbei muss jedoch ein allgemeines Problem sozialer Medien erwähnt werden, nachdem die Nutzerdaten nicht der Wahrheit entsprechen müssen, sondern auch frei erfunden sein können. Nach dieser Identifizierungsphase wurden dann die auf den Nutzerprofilen veröffentlichten Bildmedien als PDF-Dateien gesichert und in JPG-Dateien umgeformt und anonymisiert.

Hinsichtlich dessen konnten 48 Bildmedien gesichert werden, die 14 Nutzerprofilen entstammen, welche den zuvor erläuterten Kriterien entsprechen. Diese wurden dann folgend der Analyse unterzogen.

#### 3.1 Die struktural-hermeneutische Symbolanalyse

Wie bereits in der Einleitung vorgestellt, wird in dieser Untersuchung die Methode der struktural-hermeneutischen Symbolanalyse nach Müller-Doohm (1997) angewendet. Doch was leistet diese Methode bei der Analyse von Bildmedien? Bei der struktural-hermeneutischen Symbolanalyse wird zunächst davon ausgegangen, dass Bildmaterialien mit angeschlossenen textuellen Ausdrucksweisen über eine manifeste Bedeutungssprache verfügen, die eine gewisse Struktur von symbolischen Gehalten reproduziert (Müller-Doohm 1997: 100). Abgesehen davon



wird nach Müller-Doohm ebenfalls konstatiert, dass Bildmedien „als ästhetisierte Darstellungen mit symbolischen Mitteln eine kulturelle Sinnsprache“ vermitteln (ebd.). Aus diesem Grund muss die Methode semantisch-ikonologische Mittel erfassen, damit der konnotative Haushalt offengelegt werden kann, der wiederum die Referenzebene der Methode darstellt. Der konnotative Haushalt eines Bildmediums stellt innerhalb dieser Sichtweise ein multilaterales Geflecht dar, welches sich zur Symbolsprache einer Bild-Textbotschaft zusammenschließt (ebd.). Die Bildbotschaft ist auf zwei Ebenen zu betrachten, wobei sich zum einen eine perzeptive, „nicht-kodierte Bildbotschaft“ und zum anderen eine „kodierte bildliche“, symbolische Bildbotschaft eröffnet (ebd.). Aufgrund des nicht gänzlich denotativen Charakters von Bildelementen können diese über ihre Zusammensetzung eine Metasprache entfalten, die als Konnotationssprache die Bildbedeutung insgesamt strukturiert und steuert (vgl. ebd.). Hieraus folgt jedoch auch, dass eine Textanalyse fest in der Methode verankert sein muss. Diese wird dabei im Verhältnis zur Bildbotschaft vollzogen und betrachtet die Textbotschaft auf der Sinnenebene zweigliedrig. Diese Zweigliedrigkeit vollzieht sich auf die denotative Bedeutung, die die „Festlegung der sprachlichen Botschaft im Sinne eines bezeichnungsreferentiellen Verwendungssinns“ (ebd.: 101) darstellt. Dieser Verwendungssinn kann sich dabei auf die alltagsweltliche Bedeutung von Objekten und Dingen beziehen, oder aber die denotative Sprache in die konnotative Bedeutung verschieben. So ist es beispielsweise möglich, dass auf Werbeplakaten zwar referenziell über Eigenschaften des Produktes geschrieben wird, jedoch zusätzlich innerhalb der konnotativen Bedeutungssprache auch symbolische Werte vermittelt werden, die der kulturellen Praxis der Gesellschaft unterliegen. Das basale Abhängigkeitsverhältnis zwischen Bild- und Textbotschaft kann nicht allgemein erfasst werden und muss für jedes Bildmaterial individuell herausgestellt werden, wozu es analytisch separiert werden kann und in diesem Zuge nachvollziehbar offengelegt werden muss (Müller-Doohm 1997: 102).

Aus diesem Grund gliedert sich die Methode in zwei Teile. Zum einen in eine methodisch kontrollierte Selektionsarbeit und zum anderen in das dreigliedrige Interpretationsverfahren. Zu Beginn der Selektionsphase stehen Ersteindrucksanalysen, die das heterogene Datenmaterial systematisieren sollen (ebd.). Lassen sich hierauf bestimmte Gemeinsamkeiten einer markanten Botschaft zuordnen, können sie in Typen unterteilt und auf Familienähnlichkeiten hin untersucht werden (ebd.). Aus diesen heuristisch gebildeten Klassentypen lassen sich exemplarisch prototypische Einzelfälle auswählen, die zum Gegenstand der Einzelfallanalyse gemacht werden können. Einzelfälle sind in diesem

Zusammenhang „nach bestimmten Kriterien ausgewählte Teile einer Gesamtheit“ (ebd.). Die Einzelfallanalyse ist wiederum in drei Analyseebenen unterteilt: Deskription, Rekonstruktion und Interpretation (ebd.: 103). Hierbei orientiert sich die Einzelfallanalyse an einem Leitfaden, welcher in diesem Falle von Müller-Doohm übernommen wurde und gegenstandsadäquat strukturiert wurde (ebd.). Innerhalb der Deskription werden die Bildinhalte verschriftlicht und die Rekonstruktion trennt die Bild- und Textbotschaften analytisch, was dazu dient, dass die jeweiligen Einzelbedeutungen mit Blick auf homologe Bedeutungsstrukturen getestet werden können (Müller-Doohm 1997: 104). Die kultursoziologische Interpretation schließlich löst die rekonstruierten symbolischen Bedeutungsgehalte aus der Bedeutungshomologie und ordnet diese den eigentlichen Ausdrucksformen kultureller Sinnmuster zu (ebd.). Dieses Durchspielen der Einzelbedeutungen erfolgt im Sinne einer hermeneutischen Einheitlichkeit des symbolischen Bild-Textgehaltes, was der zweiten Ebene der semantischen Referenzialität entspricht, die ebenfalls einen Teil der symbolischen Latenzstruktur ausmacht (ebd.).

#### **4. Die Ergebnisse der heuristischen Familienbildung und des Bildnetzwerks**

##### **4.1 Vorgehen der Familienbildung**

Innerhalb der Studie wurden die erhobenen Bildmedien zunächst einer ausgiebigen Sichtung unterzogen, darauf folgend wurden Ersteindrucksanalysen verfasst, welche im nächsten Schritt verglichen wurden, um zu prüfen, ob die jeweiligen Bildmedien sich unterschiedlichen Typen mit dem zugrundeliegenden Familienähnlichkeiten zuordnen lassen. In einem nächsten Schritt wurde zur Überprüfung der heuristisch gebildeten Familien ein Bildnetzwerk erstellt und visualisiert. Abschließend wurde eine Familie von Bildmedien für die weitere Analyse und ein zu interpretierendes, exemplarisches Einzelbild ausgewählt. Hierbei wird innerhalb dieses Beitrags davon abgesehen, eine umfängliche Darstellung der Bildmedien zu präsentieren. Dies gründet sich auf der Auffassung des Autors, die Persönlichkeitsrechte der Personen, welche gegebenenfalls abgebildet sind, nicht zu verletzen.

##### **4.2. Identifizierte Familien**

Im Laufe der Untersuchung konnten im Datenkorpus insgesamt sieben Familien aufgrund von Ähnlichkeiten in ihrer Gestaltung und Machart herausgestellt werden: 1. Bildmedien mit stilisiertem Zeigefinger in

unterschiedlichen Kontexten, 2. Embleme mit textlichen Ergänzungen, 3. Darstellungen mit Menschenmengen, 4. Bildmedien mit Partnerschaftsdarstellungen, 5. Bildcollagen mit Text, 6. Bildmontagen mit Text, 7. Porträtfotografien.

Die Betrachtung der Familie mit der Bezeichnung „Bildmedien mit stilisiertem Zeigefinger in unterschiedlichen Kontexten“ zeigt, dass alle Bildmedien in ihrem Zentrum eine stilisierte Hand enthalten, welche den Zeigefinger senkrecht in die Höhe streckt und deren sonstige Finger zur Handinnenseite abgewinkelt sind. Des Weiteren ist den dargestellten Händen gemeinsam, dass immer die rechte Hand abgebildet ist und die dargestellten Hände jeweils den größten Kontrast innerhalb der Fotografie stellen. Neben dem ist allen Bildmedien gemein, dass Textelemente prominent innerhalb des Dargestellten verortet sind. Was die Hintergrundgestaltung angeht, so gibt es keine Regelmäßigkeiten in den unterschiedlichen Bildmedien dieser Familie.

Die zweite Familie „Embleme mit textlichen Ergänzungen“ zeichnet sich primär durch die Verwendung nicht-fotografischer Embleme aus, welche innerhalb der Darstellung zentral verortet sind. Hinsichtlich dessen reicht die Darstellungsweise von generisch wirkenden runden oder rechteckigen Symbolen. Ein weiteres Element, das wiederkehrend auftritt, sind die Textelemente, welche fast ausschließlich innerhalb der zentralen Embleme auftauchen. Die Hintergrundgestaltung dieser Bildmedien ist zumeist einfarbig.

Die Familienähnlichkeiten der Kategorie „Darstellungen mit Menschenmengen“ beziehen sich auf die Anzahl dargestellter Personen in den Bildmedien. Dies ist damit zu begründen, dass diese Familie im Bildkorpus nur zwei Bildmedien umfasst, welche in ihrer optischen Machart starke Unterschiede aufweisen.

Die Familie der „Bildmedien mit Partnerschaftsdarstellungen“ zeichnet sich durch die Familienähnlichkeit der dargestellten Personen aus. Auffällig ist, dass diese in allen Fällen nicht in der Einzahl abgebildet sind und mindestens eine Person pro Bildmedium mit Textilien vollkommen verhüllt ist. Hierbei tragen alle verhüllten Personen Schwarz oder Grautöne. Neben dem sind in allen Fällen keine Gesichter zu erkennen und fast alle dargestellten Personen werden in einer Rückendarstellung gezeigt. Der Hintergrund dieser Bildmedien divergiert von Fall zu Fall, wobei auffällig häufig Landschafts- oder Meeresabbildungen als Hintergrund verwendet werden. Die Bezeichnung „Partnerschaftsdarstellungen“ ergibt sich aus der Tatsache, dass immer jeweils ein Merkmal Partnerschaft innerhalb der Bildmedien symbolisiert.

Die Kategorie „Bildcollagen mit Text“ zeigt zunächst als auffälligste Familienähnlichkeit die Machart der Bildmedien selbst auf. Alle Bild-

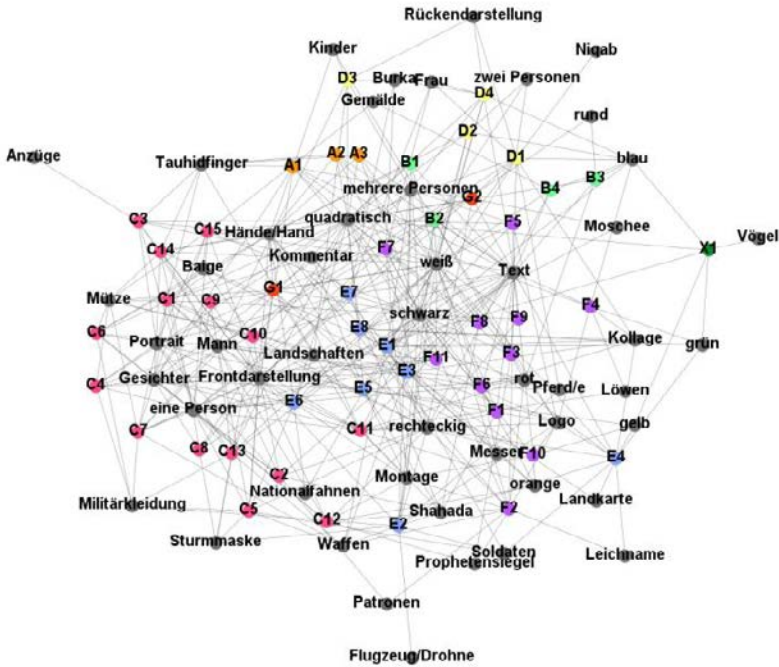
medien dieser Familie stellen eine Zusammenstellung unterschiedlicher Abbildungen zu einem neuen Bild dar. Diese Zusammenstellung zeichnet sich zumeist dadurch aus, dass die unterschiedlichen Bildkomponenten auf einen einheitlichen Hintergrund aufgebracht werden, der dann als Hintergrund des neu geschaffenen Bildmediums dient.

„Bildmontagen mit Text“ vereint, wie die „Bildcollagen mit Text“, vor allem die Familienähnlichkeit in der Machart der Bildermedien. Innerhalb dieser Familie ist zu bemerken, dass vorhandene Bildmedien verfremdet und mit anderen Bildern erweitert werden. Das Einzige, was als wiederkehrend im Sinne eine Familienähnlichkeit zu definieren ist, sind Textelemente, die in die Montagen mit eingebracht werden, oder bereits im Originalbild vorhanden waren.

Wird die für diese Studie ferner ausgewählte Kategorie „Porträtfotografien“ auf ihre Familienähnlichkeiten hin untersucht, so ist festzustellen, dass ihr bestimmte Gemeinsamkeiten inhärent sind. Alle analysierten Bildmedien enthalten mindestens eine dargestellte Person, die entweder seitwärts oder frontal abgebildet ist. Neben dem ist auffällig, dass eben jene dargestellten Personen in allen Fällen den größten Kontrast aufweisen und den meisten Platz im Bildmedium einnehmen, was sie damit auch deutlich vom Hintergrund abhebt und sie so herausstellt. Hinsichtlich der Positionierung der dargestellten Personen ist zu bemerken, dass diese fast ausschließlich im Zentrum des Bildmediums verortet sind. Zusätzlich ist als Auffälligkeit herauszustellen, dass alle dargestellten Personen Merkmale eines männlichen Geschlechts aufweisen. Vorhandene Textelemente sind zumeist im Hintergrund verortet und nicht exponiert dargestellt.

### **4.3. Bildung des Bildnetzwerks und dessen Ergebnisse**

Auf diesen Schritt folgend wurden die Bildmedien in einen Datensatz eingespeist und in vivo kodiert. Die Kodierung zielte hierbei auf objektivierbare Bildelemente und Stilmomente (wie beispielsweise Farben, dargestellte Symbole, Anzahl von Personen etc.). Im Anschluss an diese Kodierung wurden die Bildmedien in Form von Nodes in das Visualisierungsprogramm Gephi eingespeist und die Codes mit den Nodes in Verbindung gesetzt. Hieraus ergeben sich Edges, die dazu verwendet wurden, ein Bildnetzwerk zu erstellen. Dieses Bildnetzwerk dient zum einen der Überprüfung der heuristisch gebildeten Kategorien und zum anderen der Visualisierung der Familienähnlichkeiten. Das Computerprogramm ermöglicht es, mittels eines Algorithmus, die Bildmedien (Nodes) hinsichtlich ihrer Gemeinsamkeiten (Edges) in relativer Nähe darzustellen. Hierbei konnte die oben angeführte



Einordnung der Bildmedien zu den Typen abermals bestätigt werden. Nach der Bildung des Netzwerkes zeigte sich, dass die didaktisch-kognitiv erstellten Bildfamilien sich mit dem anhand der Codes erstellten Netzwerkes decken. Hierbei teilen sich die Bildmedien wie folgt in die unterschiedlichen Typen auf:

Bildfamilie	Anzahl Bildmedien
1. Bildmedien mit stilisiertem Zeigefinger in unterschiedlichen Kontexten	3
2. Embleme mit textlichen Ergänzungen	4
3. Darstellungen mit Menschenmengen	2
4. Bildmedien mit Partnerschaftsdarstellung	4
5. Bildcollagen mit Text	11
6. Bildmontagen mit Text	8
7. Porträtfotografien	15

Tabelle 1: Bildfamilien und Anzahl der zugehörigen Bildmedien

Ein Bildmedium konnten sich keiner Familie zuordnen lassen und wurde daher nicht in die Analyse mit aufgenommen.

#### 4.4 Befunde

Somit lässt sich zeigen, dass der Bildkorpus über verschiedenartig ausgestaltete Bildmedien verfügt, die nur auf den ersten Blick heterogen wirken. Betrachtet man diese genauer, so zeigt sich, dass sich diese Bildmedien aufgrund von ähnlichen visuellen Ausgestaltungsmustern Familien, beziehungsweise Typen zuordnen lassen. Aufgrund dessen lässt sich die These aufstellen, dass Personen, die sich im Internet als Anhänger\*innen einer radikal islamistischen Ideologie präsentieren, dies in ihren verbreiteten Bildmedien in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck bringen. Jedoch ergeben sich bei den Ausgestaltungsweisen Muster, die sich in Familien zusammenfassen lassen. Es lässt sich damit vermuten, dass eine kulturell vermittelte Symbolsprache existiert, welche sich in den hier untersuchten Bildmedien ausdrückt. Hierzu muss jedoch auch erwähnt werden, dass im Material, neben den Familienähnlichkeiten, nach denen sich die Bildmedien selektieren lassen, familienübergreifende Symbole zu finden sind. Dazu gehören insbesondere der erhobene Zeigefinger, kalligrafische Darstellungen der *Schahada*,<sup>1</sup> historische sowie moderne Darstellungen von Personen in „Kampfkleidung“ und traditionell-religiöse Kleidungsstile. So kann vermutet werden, dass diese Darstellungsweisen und Elemente innerhalb der Nutzergruppe von radikal-islamistischen Akteuren eine übergeordnete Rolle spielen.

Da der personelle Bezug auf sozialen Netzwerkplattformen im Besonderen im Zentrum des Mediums steht, wird im Folgenden die Familie der Porträtfotografien weitergehend untersucht. Mit der Darstellung von Personen wird zudem eine gewisse Assoziations- und Identifikationsebene gefördert, die sich ebenfalls mit der Funktion von sozialen Netzwerkplattformen in Verbindung bringen lassen (siehe dazu Breckner 2018).

Hinsichtlich dieser Feststellungen wurde auch das folgend untersuchte Bildmedium ausgewählt. Das Bildmedium repräsentiert mit seinen perspektivischen Darstellungen, den enthaltenen Bildelementen und der generellen Gestaltung die meisten Familienähnlichkeiten dieses Typus von Bildmedien. Aus diesem Grund kann davon ausgegangen werden, dass der fotografisch-gestalterische Anspruch der Gattung an diesem Beispiel mitunter am deutlichsten hervorgehoben ist. Neben dem stellt auch die Darstellung der Textelemente in diesem Bildmedium

<sup>1</sup> Das islamische Glaubensbekenntnis.

eine Möglichkeit dar, die dem Bild inhärente Bedeutungsstruktur besser offenlegen und analysieren zu können. Ferner ist für die Auswahl des Bildmediums auch bedeutsam, dass es innerhalb der Netzwerkgrafik eine gut eingebettete Position innehat, was anzeigt, dass es die Familienähnlichkeiten des Bildtypus gut repräsentiert. Das ausgewählte Bildmedium entstammt dem *Facebook*-Profil des „Abu Waleed“, einem namhaften Akteur der salafistischen Szene Großbritanniens (siehe dazu: Wiedl 2017: 130; 206; 490). Da jedoch zu Beginn der struktural-hermeneutischen Symbolanalyse nicht davon ausgegangen werden kann, dass es sich bei der dargestellten Person auch um den sogenannten „Abu Waleed“ handelt, wird bis zur Bestätigung dieser Vermutung innerhalb dieses Artikels von der „dargestellten Person“ gesprochen.

### 5. Die Ergebnisse der Einzelfallanalyse des Typus „Porträtbilder“

Folgend schließen sich die Erkenntnisse aus der Einzelfallanalyse des prototypischen Bildmediums an. Hierzu ist es unerlässlich, das ausgewählte Bild kurz zu beschreiben. Aus dieser Beschreibung ergibt

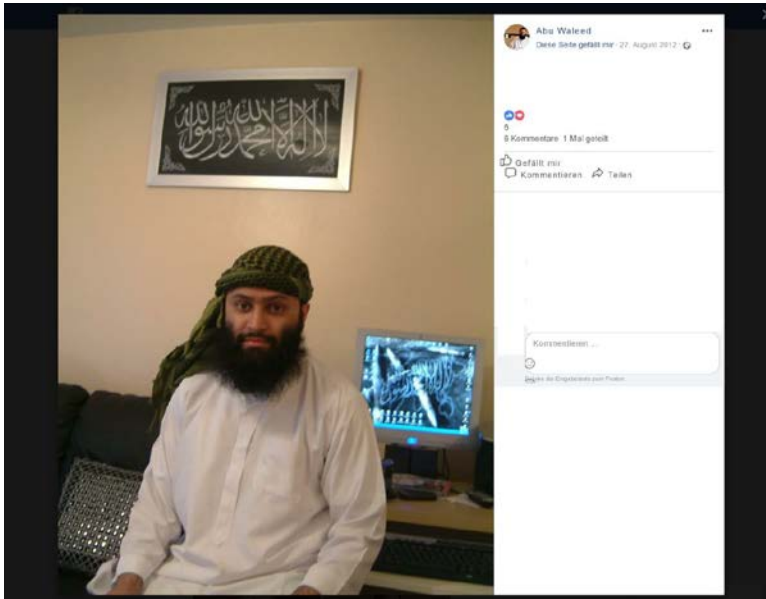


Abbildung 1 – Screenshot Profildfoto des Facebook-Profiles „Abu Waleed“.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Link: <https://www.facebook.com/AbuWaleedMiUK1/photos/a.331874190237154/331874563570450/?type=3&theater>, zuletzt geprüft am 04.11.2019.

sich ferner die Bestimmung der einzelnen Bildelemente und deren Rekonstruktion. Anhand dieser Rekonstruktion der Bildelemente werden schließlich die Analyserichtung sowie die Symbolanalyse ausgerichtet. Ferner muss in Bezug auf das hier dargestellte Bildmedium erwähnt werden, dass aus Gründen der Anonymisierung die Bildkommentare anderer Nutzer\*innen ausgeblendet werden.

### 5.1. Beschreibung des Bildmediums und Rekonstruktion der Bildelemente

Das in dieser Untersuchung weitergehend analysierte Bildmedium stellt auf den ersten Blick ein typisches Porträtfoto dar. Im Zentrum des Bildmediums befindet sich eine sitzend anmutende Person, welche den Rezipienten direkt anzusehen scheint. Diese Person trägt ein weißes, weites Oberhemd, und ein Kopftuch in olivgrüner Farbe. Das Oberhemd mutet hierbei wie ein *Kameez*<sup>3</sup> oder ein ähnliches Kleidungsstück an, wohingegen das Kopftuch wie ein sogenanntes *Kufiya*<sup>4</sup> wirkt, was mit dessen typischen Muster zu begründen ist. Neben dem trägt die dargestellte Person einen Bart, der als Vollbart zu bezeichnen ist. Dieser ist in seiner Farbe schwarz und wirkt in seiner Gestalt recht „ungestüm“. Auffällig hierbei ist, dass der Oberlippenbart, im Gegensatz zum Rest des Bartes, gestutzt zu sein scheint. Insofern wird auch ersichtlich, dass der Kopf der dargestellten Person sich dunkel vom Weiß des Hemdes absetzt, was zum einen mit der Hautfarbe, zum anderen jedoch mit der Belichtung der Fotografie zu begründen ist. Die Arme der dargestellten Person ruhen scheinbar auf den Oberschenkeln.

Innerhalb der Rekonstruktionsanalyse konnten die dargestellte Person, der Computermonitor samt Tisch, das Wandbild, das Sitzmöbel, die Textelemente auf dem Monitor sowie auf dem Wandbild und auch der Inhalt des dargestellten Monitors als potenzielle Bedeutungsträger identifiziert und der kultursoziologischen Interpretation zugeführt werden. Bei der Erstbetrachtung des Computermonitors, rechts neben der dargestellten Person, stellte sich insbesondere heraus, dass dieser eingeschaltet ist und eine Benutzeroberfläche mitsamt Hintergrundbild darbietet. Hinsichtlich der auf dem Monitor vorhandenen *Icons* kann zudem gesagt werden, dass hier die Benutzeroberfläche eines Betriebssystems zu sehen ist. Ins Auge fällt außerdem das Hintergrundbild des Betriebssystems, welches zum einen von der kalligrafischen Ausgestaltung

<sup>3</sup> Das Kleidungsstück wird unter Kapitel 5.2. näher beschrieben.

<sup>4</sup> Das Kleidungsstück wird unter Kapitel 5.2. näher beschrieben.



des islamischen Glaubensbekenntnisses sowie von Patronenhülsen dominiert wird. Der Computermonitor selbst ruht auf einer Art Schreib- oder Computertisch, auf dem auch eine Tastatur sowie andere Gegenstände liegen. Als weiteres auffälliges Merkmal des Bildmediums ist das Wandbild oberhalb der dargestellten Person herauszustellen, welches ebenfalls das islamische Glaubensbekenntnis darstellt und auf schwarzem Grund mit weißer oder silberner Schrift verwirklicht ist. Ferner ist die dargestellte, kalligrafische Schrift von vier Eckornamenten gerahmt. Abschließend ist das Sitzmöbel in der linken unteren Ecke des Bildmediums zu beschreiben. Aufgrund der herausragenden Stellung dieser Bildelemente und deren prominenter Inszenierung innerhalb des Bildmediums wurden diese im Folgenden als potenzielle, symbolische Bedeutungsträger der kultursoziologischen Interpretation unterzogen.

## 5.2. Die Ergebnisse der kultursoziologischen Interpretation

Im folgenden Teil dieses Beitrages werden die symbolischen Bedeutungsgehalte der einzelnen Bildelemente vorgestellt und deren kultursoziologische Interpretation dargelegt. Wie eingangs bereits erwähnt dient dies dazu, die Bedeutungsträger und symbolischen Gehalte mit den eigentlichen Ausdrucksformen von kulturellen Sinnmustern in Verbindung zu setzen. Ferner werden die so gewonnenen Erkenntnisse vor dem Hintergrund islamistisch-salafistischer Propagandaaarbeit reflektiert.

Bei der weitergehenden Betrachtung der dargestellten Person konnte zunächst eine bildästhetische Konstruktion herausgestellt werden, nämlich die Darstellungsweise des Bildmediums als Porträt. Hieraus ergeben sich mehrere Funktionen, bei denen vermutet werden kann, dass sie auch auf das vorliegende Bildmedium zu übertragen sein können. Im Anschluss an Kathke (1997) kann konstatiert werden, dass die Darstellung einer Person in Form eines Porträts zum einen deren soziale Stellung und zum anderen bestimmte Charaktereigenschaften vermitteln soll (Kathke 1997: 31). Dies wird zusätzlich durch sogenannte *Accessoires* unterstützt, welche als Bildelemente in das Bildnis miteingefügt werden (ebd.). Bei der Betrachtung des hier behandelten Bildmediums wurde hinsichtlich dessen offensichtlich, dass die Körperhaltung, die äußerliche Erscheinung der dargestellten Person sowie die Darstellungsweise des Computermonitors und des Wandbildes eine Funktion erfüllen könnten, welche es nötig machte, dies im weiteren Verlauf der Analyse zu reflektieren. Dabei ergab sich, dass die Körperhaltung als nonverbale Kommunikation gedeutet werden kann (Ellgring 2010: 34), welche aufgrund der aufrechten Position des Oberkörpers, mit auf den Oberschenkeln ruhenden Handflächen, als symmetrisch zu bezeichnen ist.

Diese symmetrische Darstellungsweise kann als eine Vermittlung einer geringeren Stellung betrachtet werden (ebd.). Aufgrund der Darstellungsweise als Einzelporträt fehlt jedoch eine dargestellte zweite Person, welche als Referenzrahmen für soziale Stellung dienen könnte. Die Vermutung liegt jedoch nahe, dass diese Suggestion einer geringeren Stellung auf das auf einer Achse über der Person stehende Wandbild abzielt, welches zum einen ein bedeutendes bildästhetisches Element und zum anderen beide Teile des islamischen Glaubensbekenntnisses darstellt. Der Wortlaut des Glaubensbekenntnisses ist: „Es gibt keinen Gott außer Gott“ und „Mohammed ist der Gesandte Gottes“. Hiermit bekennen sich gläubige Muslim\*innen zum Monotheismus und zur Sendung Mohammeds als alleinigen Propheten Allahs (Halm 2011: 62). Eine Besonderheit hieran stellt der Name Gottes in diesem Kontext dar, denn er ist nicht als Eigenname zu betrachten, sondern als Appellativ (ebd.). Dies unterstreicht den Monotheismus in der so getroffenen Aussage. Als These kann daher herausgestellt werden, dass der religiöse Bezug einer Person zu einer Religion auf symbolischer Ebene im Bildmedium vermittelt werden könnte.

Bei der Betrachtung der äußerlichen Erscheinung der dargestellten Person fielen insbesondere drei Aspekte besonders auf. Zum einen die weit geschnittene und für westliche Sehgewohnheiten ungewohnte Kleidung, zum anderen die Kopfbedeckung und ferner der Bart der dargestellten Person. Im Laufe der kultursoziologischen Interpretation konnte festgestellt werden, dass allen drei Merkmalen der äußerlichen Erscheinung eine symbolische Bedeutung inne liegt. Die Kleidung der dargestellten Person ist als *Kameez*, beziehungsweise das sichtbare Oberhemd als *Kurta* zu bezeichnen (Tarlo 1996: 28). Der Verbreitungsraum der *Kurta* in Südasien erstreckt sich von Bangladesch über Indien bis hin nach Pakistan und Afghanistan und hat seinen Ursprung in der muslimischen Kultur (ebd.). Eine *Kurta* zeichnet sich dadurch aus, dass sie über keinen Kragen verfügt und weit geschnitten ist. Die *Kurta* ist zumeist knielang, wobei auch kürzere Varianten, vor allem im Okzident, vertreten sind. Die Kopfbedeckung der dargestellten Person stellte sich anhand ihrer Charakteristika als *Kufiya* heraus. Charakteristisch für eine *Kufiya* sind der Quastenrand und ein gleichmäßig gewürfeltes Muster, wobei die Farbe variieren kann, jedoch die klassische Erscheinung schwarz und weiß ist. Die *Kufiya* verfügt jedoch auch über eine ikonische Bedeutung. Zum einen ist sie ein Nationalsymbol Palästinas, welches sich im Zuge des Aufstandes Palästinas gegenüber der britischen Kolonialmacht (1936-1939) manifestierte und zum anderen ein Symbol des Widerstandes, welches kein explizites Ziel umfasst, sondern in erster Linie anti-hegemonial zu verstehen ist

(Salem 2007: 10 ff.). Insofern kann konstatiert werden, dass es sich bei der *Kufiya* aufgrund der zunehmenden Ikonisierung als Ausdrucksform einer Zugehörigkeit und einer ideologischen Einstellung, weniger um ein traditionelles Kleidungsstück handelt als vielmehr um ein Symbol, welches auf der Ebene der vestimentären Praktik dem/der Träger\*in als Ausdrucksform für Herkunft und Überzeugung dient. Hinsichtlich dessen muss jedoch auch konstatiert werden, dass sich der symbolische Kontext nicht ausschließlich auf den Anwendungsbereich im arabischen oder muslimischen Kontext beschränken lässt, da die *Kufiya* auch in Westeuropa als Symbol des Protestes wiederzufinden ist, beispielsweise bei Anti-Kriegsdemonstrationen, hinsichtlich der Solidarisierung mit dem Unabhängigkeitskampf der palästinensischen Bevölkerung, oder aber dem Protest gegen *Racial-Profiling* gegenüber arabischen und muslimischen Menschen (Salem 2007: 23). Bei der Betrachtung des Bartes wurde offenbar, dass dieser auf zwei Ebenen interpretiert werden kann, zum einen auf der Ebene der Erscheinung an und für sich, auf welcher er einen Vollbart darstellt. Zum anderen auch auf einer symbolischen Ebene. Bei der Interpretation der Symbolik des Bartes stellte sich heraus, dass Bärte, neben ihrer Geschichte als Status- oder Machtsymbol, vor allem in den Weltreligionen als zeremonielle und religiöse Objekte thematisiert werden (Borg 2009: 215, Schröter & Jensen 2018: 122). Der Islam erwähnt eine Überlieferung hinsichtlich des Bartes. Hier wird in den *Hadithen* (den Überlieferungen des Propheten) und der *Sahaba* (den Überlieferungen der Gefährten des Propheten) geschrieben, dass das Haar und der Bart Mohammeds bis zu dessen Tod kaum ergraut gewesen sei (Al-Bukhārī 1991: Hadith Nr. 5892). Auf symbolischer Ebene sind die Unterscheidungskriterien also eindeutiger. Neben der ästhetisierenden Komponente als schlichte Bartfrisur gibt es auch eine religiös-ideologisch verankerte Bedeutung dieser Bartform. Hierbei handelt es sich um ein expressives Symbol des Salafismus, bei der ein Vollbart mit rasiertem oder gekürztem Oberlippenbart getragen wird (Schröter & Jensen 2018: 122). Bei dem sogenannten Salafismus handelt es sich um eine ultrakonservative Strömung des sunnitischen Islams, welcher eine Vielzahl von unterschiedlichen Gruppierungen einschließt (Ceylan & Kiefer 2013: 75).

Hier zeigte sich, dass allein die äußere Erscheinung der dargestellten Person als Ausdrucksform symbolischer Praktik angesehen werden könnte. Dabei kann herausgestellt werden, dass bei allen Kleidungsstücken eine kulturell-religiös verankerte Semantik transportiert wird. Diese Semantik könnte sich in der traditionalistischen Kleidung der dargestellten Person auf einen eher geographischen Bereich konzentrieren, der jedoch in der *Kufiya* hin zu einer Protestsemantik verdichtet

werden könnte. Zudem könnte auch der Bart als Ausdrucksform einer religiös begründeten Ideologie interpretiert werden. Hier kann also zunächst, ohne den Kontext des Bildmediums mit einzubeziehen, die Vermutung aufgestellt werden, dass die dargestellte Person zum einen mit der arabischen Kultur vertraut sein, oder aber diese als ästhetisch ansprechend empfinden könnte. Ferner könnte vermutet werden, dass entweder eine anti-hegemoniale Haltung oder eine Solidarisierung mit der palästinensischen Bevölkerung besteht und dass die dargestellte Person möglicherweise der religiösen Lehre des Salafismus angehört. Um eine solche Interpretation jedoch unterstreichen zu können mussten die weiteren Bildeinheiten untersucht werden und alle Erkenntnisse in einen weitreichenderen Kontext gesetzt werden.

Folglich wurde anschließend der Computermonitor der kultursoziologischen Interpretation zugeführt. Neben der Tatsache, dass es sich bei dem auf diesem Monitor dargestellten Inhalt um die Benutzeroberfläche eines Betriebssystems handelt, waren insbesondere die Patronen, beziehungsweise Munitionshülsen als charakteristisch einzustufen. Eine Waffe oder Patronen, sind Gegenstände, welche Objekten, Personen oder Tieren potenziell Schaden zufügen können. Diese Eigenschaft definiert auch den Gebrauchswert einer Waffe oder von Munition, wodurch diese soziokulturell als Symbol für soziale, politische oder wirtschaftliche Stellungen interpretiert werden können (Ellerbrock 2014). Die Darstellung von Munition auf dem Hintergrund eines Computermonitors kann in diesem Zusammenhang also als Inszenierung einer sozialen und politischen Überzeugung gesehen werden. Die Wahrscheinlichkeit einer wirtschaftlichen Inszenierung ist indes eher als gering einzuschätzen, da es sich nicht um eine reale Waffe oder reale Munition handelt. Hieraus ließ sich zum einen die These ableiten, dass, wird die Darstellung des Monitors als *Accessoire* betrachtet, sich die dargestellte Person zum einen für Waffen oder deren Munition interessieren könnte. Andererseits könnte angenommen werden, dass die Darstellung stilistisch martialisch zu verstehen ist, wie es beispielsweise bei Computerspielen der Fall ist. Hinsichtlich dessen wurde das kalligraphisch dargestellte Glaubensbekenntnis im Hintergrundbild des Computermonitors mit einbezogen und in die Interpretation der dargestellten Patronen, beziehungsweise der Patronenhülsen aufgenommen. Wird das Verhältnis von Waffen und Islam zunächst auf genereller Ebene betrachtet, so ist vorrangig herauszustellen, dass Gewalt kein genuines Element des Islams darstellt und diese auch von einem Großteil aller Muslim\*innen weltweit abgelehnt wird. Jedoch gibt es im Islam extremistische Strömungen, welche Gewalt als legitimes Mittel unterstützen, um religiöse und politische Ziele durchzusetzen (Moser 2012: 44). In diesem Kontext

wird häufig von „Islamismus“ oder „Dschihadismus“ gesprochen, wobei jedoch konstatiert werden muss, dass es nicht *den einen* Islamismus oder Dschihadismus gibt. Sibylle Wentker (2008) führt in ihrem Aufsatz „Fundamentalismus und Islam“ an, dass Islamist\*innen, beziehungsweise islamistische Gruppierungen, zwar ähnliche Ziele verfolgen, sich jedoch hinsichtlich der Art und Weise der Umsetzung dieser Ziele teils erheblich voneinander unterscheiden können (Wentker 2008: 38). Hinsichtlich dessen wird die Annahme zugrunde gelegt, dass Islamismus die politische Ausprägung des fundamentalistischen Islam verkörpert (Wentker 2008: 37) und der Dschihadismus der Ideologie gewalttätiger, militanter islamistischer Gruppierungen entspricht, welche nicht vom *Mainstream*-Islam vertreten wird (Moser 2012: 44). Beiden gemein ist, dass sie das Ziel haben, einen islamischen Staat unter Einbezug der Scharia zu gründen, welcher im Gegensatz zu anderen Strömungen islamistischer Denkweisen zu einer Utopie übersteigert wurde, jedoch nur einen geringen Charakter einer politischen Programmatik beinhaltet (vgl. ebd.). Der Sinnhorizont dieser Gruppierungen ist, vereinfacht ausgedrückt, hin zu einer Dichotomie zwischen Gut und Böse überspitzt „in dem die Identität und das Handeln der [Dschihadist\*innen] vollends aufgeht“ (Moser 2012: 44). Wie die einzelne Programmatik der Umsetzung dieses Vorhabens jedoch innerhalb der islamistischen, beziehungsweise dschihadistischen Gruppierungen umgesetzt wird, unterscheidet sich stark von Fall zu Fall (ebd.: 45). Von Bedeutung im Kontext des Verhältnisses von Glaubensbekenntnis und Patronen ist somit, dass das Bekenntnis zum monotheistischen Glauben des Islams in extremistischen Gruppierungen als Vehikel der Legitimierung von Gewalt zur Durchsetzung politischer Ziele oder zur Verteidigung gegen, vermeintlich, Ungläubige genutzt werden kann. In einem solchen Kontext könnte das Hintergrundbild also als ein Bekenntnis zu eben einer solchen Gruppierung, oder aber als Ausdruck der Sympathie zu einer solchen angesehen werden. Zu beachten ist dabei jedoch, dass eine solche Darstellung nicht absolut als Bekenntnis oder Sympathiebekundung zu verstehen ist. Vielmehr ist nämlich auch zu beachten, dass eine solche Darstellung als Provokation gegenüber Dritten gelesen werden kann, da sie im höchsten Maße, aus zuvor erläuterten Gründen, polarisierend wirkt.

Auf diese Interpretation folgend wurde letztendlich das dargestellte Wandbild der Analyse unterzogen. Die Darstellung des Wandbildes kann, wie bereits bei Kathke (1997) gezeigt, im Porträt weitere symbolische Funktionen erfüllen, nach denen die porträtierte Person, durch die Accessoires Charaktereigenschaften zugeschrieben bekommt, oder aber die soziale Stellung hervorgehoben wird. Insofern musste eruiert werden, welche Aussagekraft ein dargestelltes Bildnis besitzt und wie

sich diese auf das gesamte Bildmedium auswirkt, da sich die Darstellung im Spannungsfeld zwischen symbolischer Bedeutung und ästhetischen Bewusstsein befindet. Bei der Betrachtung des Wandbildes fiel zunächst auf, dass das Motiv des Bildes keine Abbildung einer Person, Landschaft oder eines Abstraktes darstellt, sondern einen kalligraphischen Schriftzug. Ausgehend von der Tatsache, dass es sich bei der Schrift um die arabische Sprache handelt und dem Fakt, dass der semantische Gehalt eben jener das islamische Glaubensbekenntnis umfasst, wurde innerhalb der kultursoziologischen Interpretation der Fokus auf die Bedeutung von Bildnissen im Islam gelegt. Ausgehend von dieser Fragestellung stellte sich heraus, dass in mancher Literatur und in den Medien häufig die Sprache von einem „Bilderverbot“ im Islam ist (Naef 2007: 7 f.). Bei genauerer Betrachtung stellte sich jedoch heraus, dass dies in diesem Maße nicht zutrifft. Wird nämlich die theologische Sachlage zum Thema *Bildnisse im Islam* untersucht, so zeigt sich, dass diese zwar in einigen Hadithen angesprochen werden, dass jedoch von einem reinen Bilderverbot nicht gesprochen werden kann (ebd.: 15). Wird zum weiteren Verständnis der Koran zu Rate gezogen, so zeigt sich, dass dieser auch kein explizites Verbot von Bildern oder Bildnissen ausspricht (ebd.). Dennoch bleibt zu erwähnen, dass vor allem wahhabitische<sup>5</sup> Geistliche jegliche Form von Bildern und Fotografien ablehnen (ebd.: 134). Dies kann jedoch, fußend auf den bisherigen Erkenntnissen, als sehr fundamentalistische und radikale Auslegung der Hadithe betrachtet werden. Dennoch führte und führt dieses radikale Bilderverbot bei fundamentalistisch-islamistischen Personen häufig dazu, dass Bildnisse durch stark ausgestaltete und verzierte Kalligraphien ersetzt werden, die ihrer Auffassung nach keine Bildnisse darstellen (ebd.: 22 f.). Zu solcherlei radikalen Ansätzen konstatiert Silvia Naef (2007), dass es zumeist nicht um die religiöse Auslegung von Koran, Hadithen oder *Fatwas*<sup>6</sup> geht, sondern vielmehr um das, wofür die Bilder auf symbolischer Ebene stehen (ebd.: 136). Abermals zeigt sich hier also ein vermeintlich islamistisch-extremistisches Narrativ, welches es vor dem Hintergrund des Kontextes des Bildmediums reflektiert werden muss. Dies wird im nun folgenden Teil dieses Beitrags geschehen.

#### *Einbettung der Erkenntnisse in den Kontext des Bildmediums*

Im nun folgenden Teil dieses Beitrags werden die zuvor vorgestellten Erkenntnisse vor dem Hintergrund des Kontextes des Bildmediums reflektiert. Hierzu stellt sich zunächst die Frage, wer hat das Bildmedium

5 Wahhabismus ist eine orthodoxe Richtung des sunnitischen Islams, deren Anhänger den frühen Islam des Koran und der Sunna (das überlieferte, rituelle Verhalten des Propheten Mohammeds) predigen (The Oxford Dictionary of Islam 2019).

6 *Fatwa* beschreibt im Islam den religiösen Rechtsspruch einer anerkannten Autorität des islamischen Rechts (The Oxford Dictionary of Islam 2019a).

veröffentlicht, beziehungsweise produziert? Wird dementsprechend recherchiert, so stellt sich schnell heraus, dass es sich bei der auf dem Bildmedium dargestellten Person um eine Person handelt, die sich selbst als „Abu Waleed“ bezeichnet (Abu Waleed 2019). Weitere Recherchen ergeben dabei, dass Abu Waleed vor allem in Großbritannien bekannt ist und der salafistisch-islamistischen Szene zugerechnet wird (Wiedl 2017: 130; 206; 490). Abu Waleed stellt einen der wichtigsten Akteure der salafistischen Gruppierung Großbritanniens dar und bezeichnet sich selbst als Prediger des Islams, neben dem ist er Begründer der Webseite *salafimedia.com*, welche 2009 gegründet wurde (Wiedl 2017: 130). Zudem machte Abu Waleed immer wieder Schlagzeilen mit radikalen, gewaltbereiten und dschihadistischen Aussagen (ebd.). An dieser Stelle wird somit belegt, dass die dargestellte Person einem islamistisch-salafistischen Spektrum zugehörig ist, wodurch die vorherig getroffenen Thesen zumindest bezüglich der religiösen und extremistischen Lesart wahrscheinlicher erscheinen. Aus diesem Grund wurden als Reflexionspunkte der Interpretation zum einen Erkenntnisse der Forschung über salafistische Propaganda und zum anderen Katrin Fahlenbrachs Ansatz des „kollektiven Massenkörpers“ (2002) ausgewählt.

### 5.3. Das Bildmedium vor dem Hintergrund der salafistischen Propaganda

Wird die Literatur zum Thema salafistischer Propaganda betrachtet, so ist zunächst festzustellen, dass diese in den letzten Jahren an Themen- und Deutungsvielfalt hinzugewonnen hat. Hierbei werden die unterschiedlichsten Herangehensweisen und theoretische sowie methodische Schulen gewählt. Einig sind sich jedoch fast alle Autor\*innen, dass der Hauptort der Verbreitung der salafistischen Propaganda das Internet ist (Inan 2019: 104; Abou Taam et. al. 2016; Atwan 2016). Inan (2019) schreibt hierzu, dass die Hauptbetätigungsfelder der salafistisch-islamistischen Online-Propaganda die *Da'wa*, die „Propaganda für den Heiligen Krieg“, und die Verbreitung von sogenannten *Nasheeds* seien (Inan 2019: 104 f.). *Da'wa* stellt hierbei eine Art von Missionierung dar, welche das Ziel verfolgt, Personen, die vorher nicht dem Salafismus angehörten, zum Salafismus zu bewegen (Inan 2019: 105). Anzumerken hierbei ist, dass es sich bei der Zielgruppe der *Da'wa* nicht ausschließlich um Nicht-Muslime handelt, sondern auch um Muslim\*innen, die nicht der Glaubensrichtung des Salafismus angehören (ebd.). *Nasheeds* nennt in diesem Kontext beispielhaft A-Capella-Gesänge, die religiöse Inhalte vermitteln

und eine recht lange Tradition<sup>7</sup> haben (Inan 2019: 109). Wie bereits gezeigt, verortet sich die hier dargestellte Person im *Da'wa*-Spektrum der Internetpropaganda. Aus diesem Grund ist es sinnvoll, das Dargestellte auch vor diesem Hintergrund zu reflektieren. In diesem Kontext stellt sich zunächst eine Paradoxie des Interneteinsatzes durch Salafist\*innen heraus. Auf der einen Seite wird im Sinne eines Fundamentalismus eine moderne Lebensführung abgelehnt und auf der anderen Seite werden das Internet und elektronische Medien dazu genutzt, Personen für diese Art der Lebensweise zu begeistern (Inan 2019: 105). Um dieses Ziel zu erreichen werden multimediale Inhalte auf Websites und in sozialen Medien veröffentlicht, wodurch diese innerhalb kürzester Zeit im Netzwerk verbreitet und rezipiert werden (ebd.). Bei diesen multimedialen Inhalten ist häufig zu bemerken, dass das Hauptaugenmerk auf Akteur\*innen gelegt wird, welche als „Aushängeschilder“ der Szene zu bezeichnen sind (Holtmann 2017: 252). Für den dschihadistisch geprägten Bereich sind hierfür Denis Cuspert (alias Abu Talha al Almani), Mohammed Mahmoud (alias Abu Usama al-Gharib) und Abu Ibrahim zu nennen (ebd.). Im puristischen Spektrum wären eher Personen wie beispielsweise Pierre Vogel (Abu Hamza) zu nennen (Abou Taam et. al. 2016: 5). An dieser Stelle kann vermutet werden, dass diese Verschiebung hin zu einem Personenkult die Identifikationskraft der Mobilisierung verstärkt (ebd.: 29). Um die genauen Mechanismen jedoch hervorzuheben muss nach den verschiedenen Mitteln der Propaganda gefragt werden.

Im Falle der *Da'wa* ist das Hauptvehikel die persönliche Ansprache der Rezipient\*innen und das Argument, wer kein „wahrer“ Muslim/keine „wahre“ Muslima sei (in den Augen salafistischer Personen) würde ins Höllenfeuer verfallen (Abou Taam et. al. 2016: 8). Auf inhaltlicher Ebene werden auch Strategien zur Rekrutierung angewandt, wie beispielsweise das Appellieren an die Vernunft, das Schaffen eines Zugehörigkeitsgefühls, das Evozieren von Ängsten oder das Schüren von Hass. Alles in allem unterliegt auch diese Form der Propaganda der allgemeinen Funktion, bei dem Rezipienten eine bestimmte Meinung oder Wahrnehmung zu bestimmten Sachverhalten hervorzurufen und dauerhaft zu etablieren (Bussemer 2008: 13). In diesem Sinne ist zu erkennen, dass salafistische sowie auch dschihadistische Propaganda das Konzept des Fremdseins in ihre Rekrutierungsstrategien mit aufnehmen (Abou Taam et. al. 2016: 10). Personen, die sich aufgrund ihrer Herkunft, Religion, Ideologie oder anderer Gründe ausgegrenzt fühlen, könnten sich so aufgenommen, oder

7 Mitunter wurde diese Form der Musik von den mystisch ausgelegten Richtungen des Islams verwendet, findet aber immer mehr Anklang in der salafistischen Szene, da dort weltliche Musik, beziehungsweise Instrumente, verboten sind (Inan 2019: 109).



verstanden fühlen (ebd.). Auf diese Art und Weise wird ein Gefühl des Verständnisses vermittelt, was potenzielle Mitglieder hin zu salafistischen oder dschihadistischen Gruppen führt. Insofern wird auch ein Gemeinschaftsgefühl gefördert, welches es der Gruppe ermöglicht, sich nicht nur von der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch von anderen Muslim\*innen abzusetzen (ebd.: 11). Dabei hilft der Gruppe zum einen, dass die jeweilige Propaganda zumeist in der Landessprache des Ziellandes verfasst ist. So wird ermöglicht, Muslim\*innen und Andersgläubige aus dem jeweiligen Land ohne Sprachbarriere anzusprechen (ebd.). Zudem werden so „bestehende ethnische Grenzen innerhalb der „community“ transzendiert“ (ebd.).

Jedoch beschränken sich salafistische Aktivitäten im Internet nicht auf diese Punkte. Abou Taam et al. (2016) stellen heraus, dass vor allem die folgenden drei Kategorien vertreten sind: „(1) Praktiken der Anwerbung, (2) Praktiken der Verdichtung (Verstärkung) des Gruppenbewusstseins, (3) Praktiken des Kampfes“ (Abou Taam et. al. 2016: 9). Herauszustellen ist hierbei allerdings, dass der letztere Punkt nicht verbindlich die physische Gewalt allein bezeichnet, sondern dass hiermit auch eine offensive Haltung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft gemeint ist (ebd.).

Neben dem wird das Gemeinschaftsgefühl auch durch Predigten, religiöse Praktiken und den vermittelten Lebensstil befördert (Amghar 2007: 43 f.). Hinsichtlich der Predigten und der religiösen Praktiken, identifiziert Amghar (ebd.) eine Hinwendung junger, salafistischer, europäischer Menschen zu selbsternannten Lehrern und selbsternannten Predigern (ebd.: 38). Bezüglich der Lehren ist herauszustellen, dass diese strikt, dichotom in Bezug auf Andersgläubige und auf regelmäßig auszuübende Praktiken, ausgelegt sind (Abou Taam et. al. 2016: 14). Dies verortet sich nicht ausschließlich im religiösen Handeln, sondern überträgt sich auch auf säkularisierte Lebensbereiche (ebd.). Wie bereits erwähnt, lehnen Salafist\*innen Polytheismus und Beigesellung anderer Götter neben Allah (arab: *širk*)<sup>8</sup> ab, jedoch lehnen sie auch die von Menschen geschaffenen Organe der Legislative, Judikative und Exekutive in dieser Hinsicht ab (ebd.). Zu begründen ist dies mit der Annahme der Salafist\*innen, dass diese weltlichen Organe die Vorgaben Allahs unterminieren, da ein weltlicher Herrscher nur nach den Vor- und Maßgaben Gottes, also nach dem Koran und der Sunnah regieren sollte (ebd.). So zeigt sich, dass in der Rhetorik der Prediger zumeist der Islam als Opfer feindlicher Übergriffe stilisiert wird (Abou Taam et. al. 2016: 12). Es wird appelliert, dass es die Pflicht eines jeden Muslimen und einer jeden

<sup>8</sup> Der Begriff bezeichnet Vielgötterei.

Muslima ist, offen zum Islam zu stehen und diesen zu verteidigen (ebd.). Insofern werden sämtliche Agitationen gegen vermeintlich muslimische Personen als Angriff auf die gesamte Ummah oder Gemeinde gewertet, womit ein größeres Gemeinschaftsgefühl und eine Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft gefördert werden soll (ebd.). Diese Abgrenzung des Salafismus zeigt sich auch in dem Lebensstil der Angehörigen dieser Glaubensrichtung, in dem sie sich äußerlich bemerkbar macht. Hinsichtlich dessen werden Kleidung und Bartracht sowie die Ablehnung von Bildnissen oder Fotografien in den Lebensstil integriert und religiös verknüpft (ebd.).

Überträgt man diese Erkenntnisse auf das hier behandelte Bildmedium, so zeigt sich, dass dieses auf symbolischer Ebene nahezu alle Merkmale und Konzepte salafistischer Propaganda in sich zu einen scheint. Auffällig ist hierbei zunächst, dass durch die Darstellung der Person Abu Waleeds in einem Porträt eine Personifikation von potenziellen Mitgliedern befördert werden kann. Neben dem dient hierzu auch die Anordnung und Wahl der beigegebenen Accessoires. Durch das islamische Glaubensbekenntnis, auf der Achse der dargestellten Person, oberhalb deren Kopfes, wird eine Figuration geschaffen, welche auf symbolischer Ebene den Eindruck erweckt, dass die dargestellte Person dem islamischen Glauben eine übergeordnete Rolle beimisst. Neben dem zeigt die Körperhaltung, wie erwähnt, eine gewisse Bescheidenheit, aber auch Offenheit, was zum einen als Kommunikationsofferte an die Rezipient\*innen und zum anderen als symbolische Geste gegenüber des Glaubens zu verstehen sein könnte. Die Wahl der Kleidung der Person, welche für das westlich geprägte Auge recht auffällig erscheint, kann als Andeutung und Symbol des Verständnisses zur Identifikation mit dem Gefühl des Fremdseins verstanden werden. Zu begründen ist dies mit der Tatsache, dass die dargestellte Person vor allem im westeuropäischen Raum aktiv und bekannt ist und sich hieraus ergibt, dass die getragene, arabisch anmutende Kleidung auf das Zielpublikum zunächst befremdlich wirken könnte. Bei denjenigen Rezipient\*innen, welche entweder eine solche Kleidung kennen und gewisse Assoziationen mit dieser verbinden sowie bei Personen, welche eine solche „Fremdartigkeit“ auf sich beziehen und sich dadurch solidarisch angesprochen fühlen, könnte dies ein Katalysator für eine potenzielle Rekrutierung darstellen. Als weiteres Detail der Ausgestaltung des Bildmediums vor dem Hintergrund der salafistisch-islamistischen Propaganda kann der Monitor hervorgehoben werden, da dieser auf symbolischer Ebene zum einen eine religiöse Verknüpfung sowie ein Symbol der Gewalt in sich trägt. Hier kann das zuvor vorgestellte Narrativ des Angriffs auf die Ummah oder aber der Kampf gegen Ungläubige und für den ne-salafistischen „Islam“

(auf symbolischer Ebene und ggf. auch auf physischer Ebene) umrissen sein. Die *Kufiya* wiederum steht als Symbol des anti-hegemonialen Protestes, als Nationalsymbol und als Solidaritätsbekundung, relativ offen für einen aktivistischen Charakter, welcher der Person zugeschrieben werden kann. Wie gezeigt wurde, kann das Kopftuch auch als Erkennungssymbol für den Unabhängigkeitskampf der palästinensischen Bevölkerung verstanden werden, welcher durch islamistische Akteur\*innen vorangetrieben wird.

Es zeigt sich also, dass die herausgestellten symbolischen Bedeutungsträger des Bildmediums der salafistisch-islamistischen Propaganda zuträglich sein könnten. Dabei steht zum einen die dargestellte Person im Mittelpunkt sowie die dargestellten Accessoires als auch deren Relation in Abhängigkeit zu deren Bedeutung. Es zeigte sich zudem, dass eine Entschlüsselung immer vor dem Hintergrund des Kontextes reflektiert werden muss. Aufgrund dessen kann gesagt werden, dass es durchaus etablierte Symboliken in islamistischen Bildmedien auf *Facebook* geben kann. Diese Annahme erschließt sich aus der Familienbildung und der prototypischen Analyse des vorliegenden Bildmediums. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass verallgemeinbare Ergebnisse hinsichtlich der Symboliken von mehreren Determinanten abhängig sind. Zum einen muss eine weitere Verdichtung der Ergebnisse mittels weiterer Analysen vorgenommen werden und zum anderen können unterschiedliche Analysefoki sowie andere Bildmedien eine andere Sinnsprache vermitteln.

Was abschließend noch erläutert werden muss sind die Funktionen, welche aus dieser Art der Gestaltung und der Darbietung des Bildmediums abgeleitet werden können. Aufgrund der Ausgestaltung des Bildmediums als Porträt und des somit vorhandenen Subjektbezugs vor dem Hintergrund einer Protest-, beziehungsweise Gegenseantik, bietet es sich an, hierzu den Ansatz des „kollektiven Massenkörpers“ von Kathrin Fahlenbrach (2002) bei der Analyse des Bildmediums anzuwenden.

#### **5.4. Das Bildmedium vor dem Hintergrund eines kollektiven Massenkörpers**

Im Folgenden wird ein kurzer Übertrag und Abgleich der Erkenntnisse aus der Analyse auf das Modell des „kollektiven Massenkörpers“ erfolgen. Dies wird vorgenommen, um die Funktionen herauszustellen, welche zum einen durch die vestimentäre Praxis der dargestellten Person und zum anderen durch die im Bildmedium vorhandenen Accessoires erfüllt werden.

Fahlenbrach unterscheidet hinsichtlich dessen Habitus und Lebensstil (Fahlenbrach 2002: 43). Diese beiden Begriffe bilden die unmittelbare Voraussetzung von kollektiver Identität in Protestbewegungen und insofern auch für deren vestimentäre Darstellungssymbole (ebd.). Der Habitus wird als ästhetische Wahrnehmungs- und Bewertungsstruktur begriffen, die in der sozialen Wahrnehmungsstruktur als Regulator für ästhetische Zuschreibungskategorien fungiert (ebd.). Insofern kann der Habitus als latente Präferenzstruktur gelten, die einen strukturierenden Charakter aufweist. Der Lebensstil hingegen stellt einen Ausdruck auf der expressiven Praxisebene dar, nach der Lebensstile vermittels spezifischer, expressiver Zeichensysteme manifestiert werden und somit in die Lebenswelt der Individuen Eingang finden (ebd.). Wie gezeigt sind Habitus und Lebensstil somit „funktionale Bedingungen visueller Kommunikation in Protestbewegungen“ (ebd.). Jedoch spielt in diesem Kontext auch die soziale Selbst- und Fremdwahrnehmung der Personen, die sich einem Protest zuordnen, eine Rolle (ebd.). Diese Selbst- und Fremdwahrnehmung setzt Fahlenbrach in Abhängigkeit zu den habituellen Schemata und Dispositionen und kontrastiert somit, dass in der Polarisierung von Innen und Außen eben jene im Protest selbst überhöht werden (ebd.). Aus der Sichtweise dieses Modells kann angenommen werden, dass die habituell begründete, ästhetische Wahrnehmungs- und Bewertungsstruktur dazu führt, dass ästhetische Zuschreibungskategorien ausgebildet werden, welche zunächst latent präferiert werden. Diese Präferenzstrukturen wiederum finden über den Lebensstil einen expressiven Eingang in die soziale Praxis der sich einer Protestbewegung zuschreibenden Personen. Die Funktionen einer solchen, im Lebensstil geäußerten, Präferenzstruktur wirken Fahlenbrach zufolge nach innen und außen (ebd.: 77 ff.). Nach innen insofern, dass die expressiven Symboliken zur Identifikation und zur Selbstdarstellung der Bewegung und der Individuen dient (ebd.: 83). Nach außen insofern, dass sie Einheit und Evidenz der Bewegung symbolisieren und eine kognitiv-emotionale Identifikation mit der Bewegung schaffen (ebd.: 148). Neben dem ist es für Fahlenbrach von Bedeutung, dass eine Protestbewegung zumeist in einem engen Zusammenhang mit einem Konflikt steht; daher manifestieren sich in deren bildlichen Darstellungen, oder aber bei Protestaktionen, die ein kollektives Schlüsselereignis darstellen, Konfliktlinien (ebd.: 148). Diese Konfliktlinien sind dabei polarisierend zu verstehen und können sich beispielsweise in einer von der Mehrheit abweichenden Erscheinung, symbolische Kleidung, Zeichen, Emblem, oder aber in speziellen Situationen äußern. In der Folgerung kann also gesagt werden, dass die Mobilisierung von Personen für eine Protest-

bewegung oder Gruppe auf einer kollektiven Form von Selbstdarstellung und Distinktion beruht. Hierdurch wird die Bereitschaft zur Identifikation mit kollektiven Repräsentationsformen erhöht und eine kollektive Synchronisation der Konfliktwahrnehmung ritualisiert, deswegen bildet sich ein sogenannter „kollektiver Massenkörper“ (ebd.: 149).

Bezogen auf das hier analysierte Bildmedium kann gesagt werden, dass diese Wirkungsweise auch hier angenommen werden kann. Dies resultiert zunächst aus der Reichweite und Rezeptionskraft des Bildmediums selbst. Wird der Frage nachgegangen, ob ein auf *Facebook* veröffentlichtes Bildmedium Protestbewegungen darstellen beziehungsweise repräsentieren kann, kann zunächst mit „ja“ geantwortet werden. Durch die als teilöffentlich zu bezeichnende Reichweite des Mediums, zusammen mit der frei zugänglichen *Facebook*-Seite des Abu Waleeds, kann eine große Zahl an potenziellen Rezipienten erreicht werden. Zudem stellt Abu Waleed selbst eine Person dar, welche offen dem Salafismus zugehörig ist und diesen auch vertritt. Ferner kann durch den Propagandacharakter des Bildmediums angenommen werden, dass dieses den Salafismus als Bewegung oder als Organisation darstellen möchte. Aufbauend darauf kann Fahlenbrach folgend gesagt werden, dass eine Konfliktlinie geschaffen wird, welche sich durch die Gestaltung des Bildmediums ausdrücken könnte. Die äußere Erscheinung der dargestellten Person, die dargestellten Accessoires sowie die damit verbundenen Narrative könnten also eine Selbst- und Fremdwahrnehmung evozieren, welche die habituell bedingte Bewertungsstruktur ansprechen und somit den Mitgliedern als kollektiver Identifikationspunkt und Nicht-Mitgliedern zur Erkennung und Identifikationsofferte dient. Es würde somit ein Identifikationsraum entstehen, innerhalb dessen Zugehörigkeit, Gemeinschaft und Solidarität vermittelt werden. In der Gesamtheit würde sich somit die Erscheinung des Bildmediums und des dargestellten Abu Waleeds in den symbolischen Massenkörper eingliedern.

## 5.5 Resümee

Betrachtet man abschließend die Ergebnisse der vorgestellten Analyse, so zeigt sich, dass Bildmedien auf *Facebook* symbolische Bedeutungsgehalte transportieren, die dem Propagandacharakter salafistischer Bestrebungen im Internet dienlich sind. Hinsichtlich dessen konnte zunächst gezeigt werden, dass sich spezifische Typen von Bildmedien auf *Facebook* finden lassen, welche jeweils über gemeinsame Familienähnlichkeiten verfügen. Der ausgewählte Typus der „Porträtfotografien“ wurde hinsichtlich der symbolischen Bedeutungen und Gehalte weitergehend analysiert. Es zeigt sich, dass hier der personelle Bezug auf einen namhaften Akteur der

Szene eine große Rolle zu spielen scheint. Eben jener personelle Bezug kann zudem im Zusammenhang mit den Accessoires als Ausdrucksform eines „kollektiven Massenkörpers“ angesehen werden, welcher nicht nur eine rekrutierende Funktion, sondern auch die Funktion der identifizatorischen Verdichtung innerhalb der Bewegung verstärken könnte. Somit kann die Bewegung durch die Verstetigung des Lebensstils in Abgrenzung zum Habitus an Mobilisierungs- und Ausdruckskraft gewinnen. Nach außen hin kann ein Identifikationsmerkmal geschaffen werden, welches sich anhand einer Konfliktlinie ausrichtet.

Inhaltlich nimmt die Symbolik des Bildmediums auf verschiedene Aspekte der salafistischen Propaganda Bezug. So wird beispielsweise mit der wiederkehrenden Verwendung der *Schahada, also dem islamischen Glaubensbekenntnis*, ein religiöser Bezugsrahmen eröffnet, dem sich die dargestellte Person sowie beispielsweise die Gewaltsymbolik der Patronen auf dem Monitor anschließen. Auf der einen Seite wird somit Gläubigkeit und Gottesfurcht vermittelt und auf der anderen Seite könnte entweder die Bedrohung des Islams oder aber die Verteidigung eben jenes mittels des Einsatzes von Gewalt zur Schau gestellt werden. Zudem kann durch den Kleidungsstil der dargestellten Person im Kontrast zu westlichen Sehgewohnheiten unter Berücksichtigung der Zielgruppe eine Fremdheitssemantik gefördert werden, welche zum einen Personen, welche sich fremd und nicht in westliche Staaten integriert fühlen, das Gefühl einer Zugehörigkeit zu suggerieren versucht. Ferner könnten so Personen angesprochen werden, welche sich von der Mehrheitsgesellschaft abgrenzen wollen. Beide Lesarten könnten der Hinwendung zum Salafismus dienen. Neben dem ist auch der personelle Bezug durch den dargestellten Abu Waleed als Szenegröße hervorzuheben, welcher durch seine Bekanntheit Reichweite schafft und der Identifikation dient.

Es zeigt sich, dass Bildmedien in der Propaganda islamistischer und salafistischer Gruppierungen beziehungsweise der Selbstdarstellung einzelner Personen dieses Spektrums eine große Rolle spielen. Offensichtlich ist, dass sich hierbei einer komplexen Symbolsprache bedient wird, welche unterschiedliche Aspekte und Funktionen für die Gruppierungen erfüllt. An dieser Stelle konnte dies für ein Bildmedium erfolgreich herausgestellt werden. Um jedoch das volle Spektrum dieser Symbolsprache und damit der Absichten und intendierten Funktionen freustellen zu können sind weitere Forschungen vonnöten, welche zum einen andere Bildtypen in den Fokus stellen und zum anderen auch Kontrastgruppen behandeln.

## Literatur

- Abou Taam, Marwan; Dantschke, Claudia; Kreutz, Michael; Sarhan, Aladdin (2016):** Kontinuierlicher Wandel: Organisation und Anwerbungspraxis der salafistischen Bewegung. Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, Frankfurt am Main. Online verfügbar unter: <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/46691#>, zuletzt geprüft am 12.10.2019.
- Al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismā'īl (1991):** Ṣaḥīḥal-Buḥārī. Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad. Übersetzt von: Ferchl, Dieter. Stuttgart.
- Amghar, Samir (Hg.) (2007):** European Islam. Challenges for public policy and society. Brussels: Centre for European Policy Studies.
- Amghar, Samir (2007):** Salafism and Radicalisation of Young European Muslims. In: Samir Amghar (Hg.): European Islam. Challenges for public policy and society. Brussels: Centre for European Policy Studies, S. 38–51.
- Atwan, Abdel Bari (2016):** Das Digitale Kalifat. Die geheime Macht des Islamischen Staates. München.
- Böckler, Nils & Zick, Andreas (2015):** Wie gestalten sich Radikalisierungsprozesse im Vorfeld jihadistisch-terroristischer Gewalt? Perspektiven aus der Forschung. In: Dietmar Molthagen (Hg.): Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit. Arbeitsergebnisse eines Expertengremiums der Friedrich-Ebert-Stiftung. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 99–122.
- Boers, Klaus & Schaerff, Marcus (Hg.) (2018):** Kriminologische Welt in Bewegung. 1. Aufl. Mönchengladbach.
- Borg, Barbara E. (2009):** Das Bild des Philosophen und die römischen Eliten. In: Heinz-Günther Nesselrath. (Hg.): Der Philosoph und sein Bild: Dion von Prusa, S. 211–240.
- Breckner, Roswitha (2018):** Denkräume im Bildhandeln auf Facebook. Ein Fallbeispiel in biografieanalytischer Perspektive. In: Michael R. Müller und Hans-Georg Soeffner (Hg.): Das Bild als soziologisches Problem. Herausforderungen einer Theorie visueller Sozialkommunikation. Weinheim, S. 70–94.
- Bundesamt für Verfassungsschutz (2019):** Islamistisch motivierte Reisebewegungen in Richtung Syrien/Irak. Stand: 12. Juni 2019. Hg. v. Bundesamt für Verfassungsschutz. Bundesamt für Verfassungsschutz. Online verfügbar unter: <https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/zahlen-und-fakten-islamismus/zuf-is-reisebewegungen-in-richtung-syrien-irak>, zuletzt geprüft am 12.10.2019.
- Bundesamt für Verfassungsschutz (2019a):** Was ist der Unterschied zwischen radikal und extremistisch? Hg. v. Bundesamt für Verfassungsschutz. Bundesamt für Verfassungsschutz. Online verfügbar unter: <https://www.verfassungsschutz.de/de/service/faq>, zuletzt geprüft am 12.10.2019.
- Bussemer, Thymian (2008):** Propaganda. Konzepte und Theorien. 2. Aufl. Wiesbaden.
- Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2013):** Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Wiesbaden.
- DIVIS (Hg.) (2016):** Radikalisierung Jugendlicher über das Internet? Ein Literaturüberblick. Unter Mitarbeit von Roman Knipping-Sorokin, Teresa Stumpf und Gertraud Koch. Deutsches Institut für Vertrauen und Sicherheit im Internet: DIVIS.

- Ellerbrock, Dagmar (2014):** Waffenkultur in Deutschland. Hg. v. Bundeszentrale für politische Bildung. Online verfügbar unter: <http://www.bpb.de/apuz/190119/waffenkultur-in-deutschland?p=all>, zuletzt geprüft am 12.10.2019.
- Ellgringer, Heiner (2010):** Nonverbale Kommunikation. Einführung und Überblick. In: Heinz S. Rosenbusch und Otto Schober (Hg.): Körpersprache und Pädagogik. Das Handbuch. 4. überarbeitete Auflage. Baltmannsweiler.
- Fahlenbrach, Kathrin (2002):** Protest-Inszenierungen. Visuelle Kommunikation und kollektive Identitäten in Protestbewegungen. Wiesbaden.
- Feichtinger, Walter & Wentker, Sibylle (Hg.) (2008):** Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung. Wien.
- Frees, Beate & Koch, Wolfgang (2018):** *ARD/ZDF-Onlinestudie 2018. Zuwachs bei medialer Internetnutzung und Kommunikation.* Frankfurt am Main: ARD-Werbung Sales & Services GmbH.
- Halm, Heinz (2011):** Der Islam. Geschichte und Gegenwart. 8. Aufl. München: Beck (2145).
- Nesselrath, Heinz Günther (Hg.) (2009):** Der Philosoph und sein Bild. Dion von Prusa.
- Hitzler, Ronald (Hg.) (1997):** Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung. Opladen: Leske + Budrich.
- Holtmann, Thorsten (2014):** salafismus.de. Internetaktivitäten deutscher Salafisten. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld, S. 251–278.
- Inan, Alev (2019):** Jugendliche als Zielgruppe salafistischer Internetaktivität. In: Ahmet Toprak und Gerrit Weitzel (Hg.): Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, Pädagogische Perspektiven. Wiesbaden, S. 103–118.
- Kathke, Petra (1997):** Porträt und Accessoire. Eine Bildnisform im 16. Jahrhundert. Berlin. Medienpädagogischer Forschungsverbund Südwest (Hg.) (2018): JIM 2018 Jugend, Information, (Multi-)Media. Basisstudie zum Medienumgang 12- 19-Jähriger in Deutschland. Stuttgart: Medienpädagogischer Forschungsverbund Südwest.
- Metzger, Albrecht (2002):** Die vielen Gesichter des Islamismus. Hg. v. Bundeszentrale für politische Bildung. Bundeszentrale für politische Bildung (Aus Politik und Zeitgeschichte, (B 3-4/2002)). Online verfügbar unter: [http://www.bpb.de/publikationen/TYWE4P0,0,0,Die\\_vielen\\_Gesichter\\_des\\_Islamismus.html](http://www.bpb.de/publikationen/TYWE4P0,0,0,Die_vielen_Gesichter_des_Islamismus.html), zuletzt geprüft am 12.10.2019.
- Mitchell, W. J. T. (2005):** Das Leben der Bilder. Eine Theorie der visuellen Kultur. 2. Aufl. München.
- Molthagen, Dietmar (Hg.) (2015):** Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit. Arbeitsergebnisse eines Expertengremiums der Friedrich-Ebert-Stiftung. Berlin.
- Moser, Thomas J. (2012):** Politik auf dem Pfad Gottes. Zur Genese und Transformation des militanten sunnitischen Islamismus. Innsbruck.
- Müller, Michael R. (2018):** Soziale Anschauung in technisierten Umgebungen. Die Fotografie als Medium visueller Sozialkommunikation. In: Michael R. Müller und Hans-Georg Soeffner (Hg.): Das Bild als soziologisches Problem. Herausforderungen einer Theorie visueller Sozialkommunikation. Weinheim, S. 96–117.



- Müller, Michael R. & Soeffner, Hans-Georg (Hg.) (2018):** Das Bild als soziologisches Problem. Herausforderungen einer Theorie visueller Sozialkommunikation. Weinheim.
- Müller-Doohm, Stefan (1997):** Bildinterpretation als struktural-hermeneutische Symbolanalyse. In: Ronald Hitzler (Hg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung. S. 81-108.
- Naef, Silvia (2007):** Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit. München.
- Rosenbusch, Heinz S. & Schober, Otto (Hg.) (2010):** Körpersprache und Pädagogik. Das Handbuch. Baltmannsweiler.
- Salem, Nashwa (2007):** Transnational resistance or cultural exotica? – interrogating the multicultural accommodation of the Kufiya. In: Theses and dissertations, Bd. 265.
- Schmidt, Jan-Hinrik & Taddicken, Monika (Hg.) (2017):** Handbuch soziale Medien. Wiesbaden.
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2014):** Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld.
- Schröter, Susanne & Jensen, Andreas (2018):** *Salafismus und Dschihadismus*. In: Klaus Boers und Marcus Schaeff (Hg.): Kriminologische Welt in Bewegung, Bd. 1., S. 110–131.
- Taddicken, Monika & Schmidt, Jan-Hinrik (2017):** Entwicklung und Verbreitung sozialer Medien. In: Jan-Hinrik Schmidt und Monika Taddicken (Hg.): Handbuch soziale Medien. Wiesbaden, S. 3–23.
- Tarlo, Emma (1996):** Clothing matters. Dress and identity in India. London.
- The Oxford Dictionary of Islam (2019):** Wahhabism. Oxford Centre for Islamic Studies. Online verfügbar unter: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803120333822>, zuletzt geprüft am 12.10.2019.
- The Oxford Dictionary of Islam (2019a):** fatwa. Hg. v. Oxford Centre for Islamic Studies. Online verfügbar unter: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095811978>, zuletzt geprüft am 12.10.2019.
- Theine, Simon (2016):** Die Rekrutierungsstrategie des IS. Welche Inhalte und Techniken sich der Islamische Staat im Internet bedient. Marburg.
- Toprak, Ahmet & Weitzel, Gerrit (Hg.) (2019):** Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, Pädagogische Perspektiven. Wiesbaden.
- Toprak, Ahmet & Weitzel, Gerrit (2019):** Warum Salafismus den jugendkulturellen Aspekt erfüllt. In: Ahmet Toprak und Gerrit Weitzel (Hg.): Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, Pädagogische Perspektiven. Wiesbaden, S. 47–59.
- Wentker, Sibylle (2008):** Fundamentalismus und Islamismus. Definition und Abgrenzung. In: Walter Feichtinger und Sibylle Wentker (Hg.): Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung. Wien, S. 33–44.
- Wiedl, Nina (2017):** Zeitgenössische Rufe zum Islam. Salafitische Da'wa in Deutschland, 2002 - 2011. Baden-Baden.

## Internetseiten

**Facebook.com (2019):** Profilsseite "Abu Waleed". Online verfügbar unter:<https://www.facebook.com/AbuWaleedMiUK1/photos/a.331874190237154/331874563570450/?type=3&theater>, zuletzt geprüft am 12.10.2019.

*Samet Er*

## Deradikalisierungsarbeit im Gefängnis

### 1. Einleitung

Das Phänomen der islamistischen Radikalisierung bei jungen Menschen ist bisher noch nicht abschließend geklärt. Es bleibt noch ungeklärt, ob es sich bei der islamistischen Radikalisierung um ein (inner-)religiöses bzw. gesamtgesellschaftliches Phänomen handelt (Kiefer et al. 2017: 23). Damit geht die Frage einher, ob sich Jugendliche und junge Erwachsene islamistischen Gruppen anschließen, weil diese religiös attraktiv sind, oder weil sie ein Gefühl der Beheimatung und des Wohlbefindens bei den Jugendlichen auslösen (Er 2017: 38).<sup>1</sup>

Mit Blick auf den Strafvollzug als sozialen Raum scheint diese Fragestellung stark ausgeprägt zu sein. Hier zeigt sich vor allem, dass Gefangene im Strafvollzug durch eigene Migration, Erfahrungen mit Verfolgung, Krieg, Armut und auch Identitätskonflikten geprägt sind. Diese Faktoren sind mitunter die Gründe dafür, weshalb bei den allermeisten Gefangenen, neben Orientierungs- und Sprachproblemen, auch Identitätskrisen sowie soziale Integrationsschwächen vorliegen (Fürstenau 2007: 247ff.).

Auf Basis langjähriger Beobachtungen zahlreicher Angeklagter muslimischen Glaubens kam der Gerichtspsychiater Norbert Leygraf zu der Ansicht, dass es sich bei einer Radikalisierung der Gefangenen vielmehr um ein „geltungsbedürftiges Verhalten“ handle. Es seien keine Überzeugungstäter, sondern „primär dissozial auffällige Persönlichkeiten“, die ihre Ziele im Leben nicht erreicht und sich somit sozial und gesellschaftlich isoliert hätten (Leygraf 2015; Baaken & Schlegel 2017).

Forschungen zur islamistischen Radikalisierung im Strafvollzug und zum Umgang mit diesem Phänomen sind rar. Es besteht weiterhin Bedarf in diesem Forschungsfeld, da aktuell nicht genügend verwertbare Daten vorliegen. Nicht nur das Phänomen der islamistischen Radikalisierung in den deutschen Gefängnissen ist neu, sondern auch das Erkennen und Analysieren der radikalisierten Gefangenen und Gruppen fällt schwer. Denn dem Justizpersonal ist meist die Unterscheidung zwischen

<sup>1</sup> Siehe auch: Aslan (2017) und Kiefer et al. (2017).

gottesdienstlichen Handlungen und islamistischer Radikalisierung nicht ersichtlich.

Es fehlen also Informationen darüber, welche Personen oder Personengruppen in Bezug auf den religiös begründeten Extremismus in den Justizvollzugsanstalten wie und warum radikalisiert wurden. Bisher gibt es wenige Studien hierzu, wie etwa die Literaturobwohlwertung und empirische Erhebung der kriminologischen Zentralstelle (KrimZ), bei der es sich jedoch um eine „Institutionenbefragung [handelt], die sich an Justizvollzugsanstalten richtet, deren Zuständigkeitsbereich (auch) Jugendliche und heranwachsende Inhaftierte umfasst.“ (Hoffmann et al. 2017: 69). Zudem gibt es die Studien von Hofinger und Schmidinger über die Deradikalisierung im Gefängnis (Hofinger & Schmidinger 2017); von Peter Neumann, der weniger der Frage nachgeht, wie mit dem Problem der Radikalisierung im Strafvollzug umgegangen wird, sondern genau genommen einen Ländervergleich vornimmt (Neumann 2010); und die Studie von Ednan Aslan, der 29 biografisch-narrative Interviews u. a. mit Gefangenen untersucht, die mehrheitlich mit Straftätern mit tschetschenischem Migrationshintergrund durchgeführt wurden (Aslan 2019).

Aus den genannten Gründen wird in diesem Beitrag die Art der Radikalisierung in Gefängnissen anhand von *In-* und *Out-Group*-Beziehungen untersucht und dargestellt werden. Resultierend daraus wird der Frage nachgegangen werden, inwiefern von einer Echokammer<sup>2</sup> im Gefängnis gesprochen werden kann und welche Rolle dabei vollzugsalltägliche Erfahrungen spielen. Somit sollen anhand dessen Handlungsempfehlungen gegeben werden. Die getroffenen Analysen in diesem Beitrag gehen zurück auf Literaturrecherche und teilnehmende Beobachtung.<sup>3</sup>

## 2. Radikalisierung im Vollzug

Frühere Forschungen sahen in der Radikalisierung eine Art psychische Verwirrtheit. Neuere Untersuchungen hingegen zeigen, dass es sich hierbei weder um einen „verrückten“ noch um einen „psychisch kranken“ Zustand handelt, sondern um einen Prozess (Neumann 2016; LaFree & Ackerman 2009; King & Taylor 2011; Zick & Böckler 2015). Neumann spricht davon, dass nicht ausschließlich bestimmte Faktoren und Einflüsse entscheidend für eine Radikalisierung sind, sondern deren

2 Der Begriff der Echokammer wird in Kapitel 3 eingehender besprochen.

3 Diese Beobachtung ist für den Verfasser möglich, da er als professioneller Deradikalisierungsberater in regelmäßigem Kontakt zu Gefangenen steht.

Zusammenspiel, Entwicklung und Verlauf (Neumann 2013). Aus dieser Warte heraus können Gefängnisse als „Orte der Verwundbarkeit“ sowohl für den friedlichen Wandel des Gefangenen sorgen, aber auch zu dessen Radikalisierung beitragen (Neumann 2010: 2).

Auch wenn in den Medien oft von Radikalisierungen im Gefängnis die Rede ist, zeigen wissenschaftliche Untersuchungen eher, dass bis dato nur einige wenige Beispiele für diese bekannt sind (Hoffmann et al. 2017: 9). Damit entkräften sie die Annahme, dass Gefängnisse *Radikalisierungspole* darstellen und können aufzeigen, dass diese Behauptungen sich nicht auf profunde Kenntnisse stützen. Vielmehr würden Konvertierungen zum Islam mit islamistischer Radikalisierung gleichgesetzt (ebd.: 28). Selbst wenn Radikalisierungsprozesse im Gefängnis nicht stattfinden sollten, meint Khosrokhavar, dass „das Gefängnis als typische Zwischenstation bei der islamistischen Radikalisierung“ (zit. n.: Hoffmann et al. 2017: 28) fungieren könne, so dass Prozesse der Radikalisierung bereits vor, während oder nach der Inhaftierung bestehen können (Basra, Neumann & Brunner 2016: 29ff.). Darüber hinaus ist bekannt, dass in salafistischen Kreisen vermehrt Menschen mit kriminellem Hintergrund vertreten sind, wie etwa eine Studie des Bundeskriminalamts gezeigt hat. Demnach waren knapp zwei Drittel der aus Deutschland nach Syrien und Irak ausgereisten Personen vor ihrer Ausreise bereits kriminell auffällig (BKA, BfV & HKE 2016: 18ff.).

Es existiert also ein komplexes Verhältnis von individuellen, sozialen, psychologischen und gesellschaftlichen Faktoren, weshalb schematische Erklärungs- und Lösungsansätze nicht greifen können (Niedersächsischer Landtag 2016). Um jedoch handlungsorientierte Arbeitsmodi zu ermöglichen, um also nicht in einer Komplexitätslethargie zu verharren, werden im Folgenden drei Formen von Radikalisierungsprozessen dargestellt. Es ist zu betonen, dass diese Beschreibungen den Prozessen nicht die Komplexität absprechen sollen, sondern eher die Schnittflächen aufzeigen, die von vielen Autoren und Autorinnen genannt werden.

## 2.1 Scheinradikalisierung

Der Bericht der Kriminologischen Zentralstelle e.V. (KrimZ) spricht nach einer Analyse von Interviewpartnern von einer „Scheinradikalisierung“, die der „eigenen kriminalitätsorientierten Markterweiterung“ diene (Hoffmann et al. 2017: 97). Dies bedeutet, dass das Gefühl der Gruppenzugehörigkeit bzw. das Bedürfnis nach Schutz verbunden mit Frustration und Einsamkeit insbesondere in einem Bedrohungsszenario zur verstärkten Bindung an eine (auffällige) Gruppe führen kann.

Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn radikalisierte Gefangene Besuche von „hohen Beamten“<sup>4</sup> erhalten und somit – wenn auch im negativen Sinne – eine Aufmerksamkeit und Besonderheit im monotonen Vollzugsalltag erfahren. Es ist unwesentlich, ob der Besuch negative Konsequenzen nach sich zieht. Es gilt, das Ansehen unter den Gefangenen zu erhöhen. Sie sind also aus rein „strategischen Gründen“ Teil der (radikalen) Gruppe, um zum einen die eigene Position im Gefängnis zu stärken und zum anderen in der Hierarchie innerhalb des Gefängnisses aufzusteigen. Somit wirken sie bedrohlich und zeigen, dass sie keine Einzelgänger bzw. Außenseiter sind. Auch wenn die Gefahr der Radikalisierung somit nicht auszuschließen ist, bleiben sie im Gegensatz zu den Mitläufern, „bei denen eine tatsächliche Gefahr der wirklichen Übernahme und Identifizierung der staatsfeindlichen Gesinnung befürchtet wird“, relativ ungefährlich (ebd. 97).

## 2.2 Extrinsisch-rezeptionelle Selbstradikalisierung

Die zweite Form ist die extrinsisch-rezeptionelle Selbstradikalisierung. McCauley und Moskalenko sprechen hierzu von einer „*Bottom-up*-Radikalisierung“, d. h. einer Radikalisierung von unten, die ohne soziale Kontakte entsteht. Diese erfolgt unabhängig von radikalen Gruppen, jedoch durch Reaktion und Einfluss aus der Außenwelt und somit „von sich selbst“ (McCauley & Moskalenko 2011: 82, 219). Die vom Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und dem Hessischen Informations- und Kompetenzzentrum herausgebrachte Studie hat zwar gezeigt, dass die Radikalisierung eher durch soziale Kontakte stattfindet (BKA, BfV & HKE 2016: 21),<sup>5</sup> dennoch können die Auswirkungen einer Selbstradikalisierung im Vollzug per exemplum immens sein (Steinberg 2013: 3ff.). In diesem Zusammenhang gelten die Identifikation mit der eigenen Religion, aktive TV-Rezeption oder (vollzugs-)alltägliche Herausforderungen als wichtige Symptome, auf die später eingegangen wird (Stöcker 2016; Zick & Böckler 2015).

Aber auch ohne jegliche Reaktionen und Einflüsse von der Außenwelt kann eine Radikalisierung forciert werden (Hofinger & Schmidinger 2017: 48). Vor allem bei Einzelunterbringung von Untersuchungsgefangenen, die lediglich ein bis zwei Stunden Hofgang haben, kann dies „zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit religiöser Literatur“ führen. Diese Form der Unterbringung kann den nötigen Raum dafür geben, um

4 Mit „hohen Beamten“ sind in der Regel Mitarbeiter\*innen des LKA oder des Verfassungsschutzes gemeint, die sich in den Justizvollzugsanstalten selten aufhalten.

5 Die Studie zeigt, dass bei einem Drittel der befragten Personen das Internet eine Rolle bei Beginn der Radikalisierung gespielt hat.

nachzudenken. Hofinger und Schmidinger berichten von Gefangenen, die erzählen, dass diese Situation vielmehr zur Radikalisierung beigetragen, als dagegengewirkt habe (ebd.: 48ff.).<sup>6</sup>

„In dieser Justizanstalt bist du mit § 278b gefickt. Ich habe in der Haft bemerkt, dass al-Qaida den Leuten egal war, aber den IS nehmen sie persönlich. Dort hat es verschiedene Justizwachebeamte gegeben, aber einige haben das persönlich genommen und einzelne waren Rassisten. Das gibt es hier nicht“  
(ebd.: 50).

„Je mehr ein gläubiger Diener um seinetwillen in dieser Welt leidet, desto besser ist das für das Leben in der jenseitigen Welt“  
(ebd.: 45).

In dem Haftraum haben die Gefangenen viel Zeit zum Reflektieren gehabt und den Staat, der ihnen „das angetan habe“, noch mehr hassen gelernt (ebd.: 45). Der Druck wird vielmehr als Bestätigung gesehen, da sie die Beschäftigungslosigkeit gut nutzen, um „viel nachzudenken, den Koran zu lesen und regelmäßig zu beten“, weshalb die Haftzeit als „das Beste“ gilt, „was mir je passiert ist“, weil es eine „hervorragende Chance“ gewesen sei, an der „Beziehung zwischen meinem Schöpfer und mir zu arbeiten“ (ebd.: 45).

### 2.3 Abspaltungsradikalisierung

Mit Abspaltungsradikalisierung ist gemeint, dass Individuen oder Gruppen sich vom Staat *abspaltend* radikalieren bzw. isolieren. Das heißt, dass durch ein Verbot von Institutionen, Vereinen usw. die Aktivitäten dieser Einrichtungen aus der Öffentlichkeit verschwinden. Jedoch verlagern sie sich auf unbekannte Orte und erfolgen konspirativ. So kapselten sich die Mitglieder des Vereins *Millatu Ibrahim* ab (Bundesministerium des Inneren 2012) und verstärkten ihre Rekrutierungsarbeit etwa im Internet und in privaten Wohnungen, was die Beobachtung für den Staat erschwerte (Meurer 2014). Ähnlich verlief die Radikalisierung bei der Sauerland-Gruppe und den Jugendlichen aus Essen, die einen Anschlag auf einen Sikh-Tempel verübten. In gefühlten unsicheren Zeiten, in denen Neuorientierungen stattfinden, sind Abschottungen von der Außenwelt geprägt. In dieser Phase werden Jugendliche und junge Erwachsene dafür anfällig, „eine schnelle, enge und sinnstiftende

<sup>6</sup> Ähnliches berichten auch: Korn et al. (2014: 5).

Identität in realen oder virtuellen extremistischen Gruppen zu finden, zumal, wenn diese Identifikationsangebote machen und anfälligen Jugendlichen suggerieren können, dass sie ihre Bedürfnisse besser befriedigen und Missachtungserlebnisse besser ausgleichen können“ (Zick & Srowig 2018). Die Beziehungen zwischen den Gruppen sind bestimmt durch sowohl subjektive, als auch objektive Interessen der eigenen Gruppe im Verhältnis zur anderen Gruppe: Wenn diese Interessen im Konflikt zueinander stehen, wenn also beide Gruppen zueinander in negativer Abhängigkeit stehen, dann wird das Verhältnis eher durch Wettbewerb zwischen den Gruppen bestimmt. Abwertende Einstellungen sowie feindseliges Verhalten gegenüber den anderen, gleichzeitig aber besonders positive Einstellungen und erhöhter Zusammenhalt innerhalb der eigenen Gruppe sind die Folge (Mummendey & Otten 2002: 98ff.).

So werden durch ein Verbot der Zusammenkunft von Gruppen im Vollzug, die Verlegung in die Sicherheitsstation oder das Verbot von gemeinschaftlichen Gebeten die Aktivitäten nicht gebändigt, sondern vielmehr forciert. Die Ablehnung durch den Staat oder die Zivilgesellschaft wird von den Islamist\*innen als Zeichen der Auserwählung gegenüber „Ungläubigen“ verstanden (Preuschaf 2017: 50), so dass auch hier durch Verbote die Stärkung der Bindung innerhalb der Gruppe bzw. zur Vertrauensperson und/oder die Abschottung von der Mehrheitsgesellschaft forciert wird.<sup>7</sup> Zurecht beschreiben also McCauley und Moskalenko, dass eine besondere Radikalisierung bzw. ein Festklammern an der Identität dann stattfindet, wenn Gruppen „von Regierungsseite (Staat) unter Druck gesetzt werden oder sich gegenüber anderen Akteuren mit ähnlicher Programmatik durchsetzen müssen“ (McCauley & Moskalenko 2011: 219).

Das Gefängnispersonal, als „Staatsmacht“, stellt also für die Gefangenen eine willkommene *Out-Group* dar, gegenüber der sie sich klar abgrenzen können. Es verkörpert die Eigenschaften jenes Menschen, die von den islamistischen Gefangenen abgelehnt werden. Jede Tat oder Handlung des Gefängnispersonals gegenüber ihnen wird zum Spiegelbild dafür, wie sie sich nicht verhalten sollten. Je größer der Druck und die Spannung, desto stärker die Aneignung von *In-Group*-Eigenschaften (Zick 2005: 409ff.). Die verstärkte Bindung zur *In-Group* und die dadurch vollzogene Selbstaufwertung sind Folge dessen, dass jene Individuen bestrebt sind, eine positive soziale Identität zu besitzen (Mummendey & Otten 2002: 98ff.).

7 Marc Sageman beschreibt dies mit „in-group love“ und „out-group hate“ (Sageman 2008: 223–231). Eckert spricht von einer „fraternalen Deprivation“ (Eckert 2013: 14).



Diese Radikalisierungstypen stellen somit die Justiz vor neue Herausforderungen. Zum einen genießen auch Gefangene, wie jede Bürgerin und jeder Bürger in Deutschland, die vom Grundgesetz geschützte Religionsfreiheit und haben damit das Recht auf Religionsausübung. Im Artikel 4 des Absatzes 1 heißt es, dass die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses „unverletzlich“ sind (NJVVollzG: 53; 54: 3). Zum anderen haben die Behörden die Aufgabe, zwischen „radikalisierten“ und „religiösen“ Gefangenen zu unterscheiden, Symptome einer individuellen Radikalisierung zu erkennen und Abspaltungs- bzw. Gruppenradikalisierung zu verhindern.

### 3. Eine Echokammer im Gefängnis?

Die sozialen Medien sind zu einem Bestandteil des Lebensalltags geworden, die nicht wegdenkbar sind. Sie gelten als der „moderne Stammtisch“ des 21. Jahrhunderts (Berger 2015). Wie wichtig dieses Medium geworden ist, kann an der terminologischen Verschiebung aufgezeigt werden, die bereits vor 15 Jahren über *Digital Divides* einherging und die Teilung der digitalen Welt in *On-* und *Offliner* vornahm. Heute ist die Rede von *Digital Natives* und *Digital Immigrants*. Vor allem junge Menschen werden als *Digital Natives* bezeichnet, für die das Internet nicht irgendein „neues Medium“ ist, sondern „selbstverständlicher Teil ihrer Wirklichkeit“. (Bauerlein 2011). Die JIM-Studie zeigt, dass bei Jugendlichen die „Suchmaschinen, allen voran Google, [...] zunächst die einfachste und am weitesten verbreitete Informationsquelle [sind], derer sich 85 Prozent regelmäßig (mind. mehrmals pro Woche) bedienen. Aber auch YouTube ist eine relevante Größe und wird von etwa zwei Drittel regelmäßig bemüht, um sich über ein Thema zu informieren“ (Medienpädagogischer Forschungsverbund Südwest 2018: 52ff.). Im Bereich des Austausches von Nachrichten nutzen 95% der Zwölf- bis 19-Jährigen WhatsApp mehrmals pro Woche (täglich: 82%), zwei Drittel davon sind in Instagram etwa die Hälfte auf Snapchat und 15% auf Facebook unterwegs (ebd: 38ff.).

Schon im Alter von zehn Jahren beginnt für die meisten Kinder die Smartphone-Nutzung (Hightech-Verbands Bitkom 2014). Mayer-Edoloevi charakterisiert die heutige Jugend folgenderweise: „[S]ie sind online, sie gehen nicht online“. Sie fügt hinzu, dass die Nutzung der sozialen Medien nicht einzugrenzen, sondern multifunktionell ist: Als Plattform von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand, als Sinngeber, als Ort der Angstbewältigung, wo alltägliche Sorgen, Fragen und Probleme erörtert

werden können und als Ort der Gemeinschaft und Integration (Mayer-Edloeyi 2012).

In Bezug auf die Nutzung der digitalen Medien sind mögliche Gefahren nicht auszuschließen. Kommunikationswissenschaftler\*innen sprechen in diesem Zusammenhang von einem *Echoraum-Effekt*, „in dem viele Menschen in den sozialen Netzwerken dazu neigen, sich mit Gleichgesinnten zu umgeben und sich dabei gegenseitig in der eigenen Position zu verstärken.“ Durch die *Echokammer* werden somit „nicht nur konsensfähige Inhalte, sondern auch Kommentare innerhalb der Netzwerke wie ein Lauffeuer“ verbreitet, zugleich werden „unbequeme, dem Weltbild zuwiderlaufende Informationen herausgefiltert“ (Berger 2015).

Gerade im Hinblick auf den *EdgeRank*-Algorithmus, in dem eine Art mediale Parallelgesellschaft angeboten wird, wird dem Internetnutzer aufgrund der von Pariser beschriebenen „Personalisierung“ im Internet das Gefühl gegeben, zu einer „verschworenen Gemeinschaft“ zu gehören, mag sie auch virtuell sein. Hier werden jeden Tag die Aussagen algorithmisch gefiltert und somit Vorurteile bestätigt (Pariser 2011: 11ff.).<sup>8</sup>

Ähnlich wie diese mediale Parallelgesellschaft (Stöcker 2016) wirken in den Justizvollzugsanstalten nun auch Mundpropaganda und die Vermittlung von Nachrichten, wie etwa durch Zeitung- und Fernsehrezeption (Dantschke 2015: 27), in denen ebenfalls „die Segmentierung, Fragmentierung und lokale Homogenisierung“ (Katzmair 2015) der Informationen unterstützt werden, als ein sektiererischer personalisierter Ort. In nur wenigen Minuten werden Gefangene durch die mediale Berichterstattung Zeuge aktueller Geschehnisse, die für mehrere Tage für einen Aufruhr bzw. Reibungsfläche im Vollzug sorgen. Gerade, weil die Gefangenen von ermüdender Einförmigkeit betroffen sind, sorgt jedes neue Vorkommnis für einen Aufruhr bzw. Tumult innerhalb der Gefängnismauern. Hinzu kommen in Vollzugsanstalten sogenannte „Trolle“, die aus Langeweile Falschinformationen verbreiten oder Informationen verfälschen.

Auch wenn die Radikalisierung im Justizvollzug im Vergleich zur Onlineradikalisierung nicht dramatisch ist, da die Sensibilisierung der Sicherheitsbehörden im Vollzug durch bundesweite Projekte gestiegen ist (Violence Prevention Network: Fokus ISLEX), stellen die Mundpropaganda und der Konsum von Fernsehnachrichten weiterhin eine Herausforderung dar. Der Fernseher nimmt in der Sozialisation der Gefangenen

<sup>8</sup> Pariser beschreibt ein Phänomen von zwei Menschen, die den gleichen Status haben, gebildet sind, politisch nach links tendieren, aber trotzdem nach einer Google-Recherche zum gleichen Thema unterschiedliche Ergebnisse bekommen. Eine erhält Informationen über die Ölpest, die andere Investmentinformationen. Er beschreibt dieses Phänomen als Beginn der Ära der Personalisierung.

einen dominanten Platz ein und trägt zu einer „Verschärfung des Gefühls der Ungerechtigkeit [bei,] von der die muslimische Welt mit ihren Krisen und im Zuge direkter oder indirekter Interventionen des Westens heimgesucht wird“ (Khosrokhavar 2016: 187). Zudem haben Gefangene in der Justizvollzugsanstalt keine Auswahlmöglichkeit in Bezug auf die Informationsvergabe durch Medien, im Vergleich zur eigenständigen Suche auf Google. So nannte auch Toulouse-Attentäter Mohamed Merah als Motiv für seine Tat den „Protest gegen das Verschleierungsverbot, den Afghanistan-Einsatz der französischen Armee und die Situation in Palästina“, die ihm lediglich aus dem Fernsehen bekannt waren (Meyer 2017).

Die Arbeit mit den Gefangenen hat gezeigt, dass sich viele von ihnen über die Anerkennung der Golanhöhen als israelisches Staatsgebiet durch Trump ärgerten, und diese politische Entscheidung als „Angriff auf den Islam“ auffassten. Hierbei spielt es keine Rolle, welche weitverzweigten politischen Bestrebungen und Hintergründe im Zusammenhang mit den Golanhöhen bisher entscheidend waren. Fakt ist: Sie wurden anerkannt, was gleichbedeutend mit einer Erniedrigung der muslimischen Community ist (Zick & Böckler 2015).

Des Weiteren waren einige weitere Gefangene über das Verbot der Lies-Aktion der Salafisten verärgert. Sie deuteten das Verbot der Lies-Aktion von Seiten des Staates als Verbot *des* Korans auf. Sie erkannten den Unterschied zwischen der gewaltapologetischen Übersetzung durch Salafisten und den Koran nicht bzw. filterten unpassende Informationen heraus und bestätigten sich gegenseitig.

Weitere Beispiele, die hier zu nennen sind, wären die Aussage von Bundesinnenminister Seehofer, der die Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland in Zweifel zog und der Terroranschlag in Neuseeland, der bei manchen Gefangenen ein Gefühl der Viktimisierung auslöste. Hinzu kommen einseitige Berichterstattungen bzw. Propaganda für politische Ideologien, die nicht prowestlich bzw. nicht demokratiefördernd sind, verbreitet durch arabische, russische und türkische Sender. Gerade dort können und werden Narrative vermittelt, „die der Kohäsion und Abgrenzung dienen“, und auch „rassistisch-dehumanisierende Bilder, die den Feind als unveränderlich und unmenschlich darstellen, sowie indizierungsresistente Feindbilder, die vage bleiben und Wahrheiten beschreiben“ (ebd.). Zu erwähnen wären bspw. die Meldungen aus der Türkei, in der Deutsche als Nazis und Terrorhelfer beschimpft wurden (Moz.de (2017): Erdogan wirft Deutschland ‚Nazi-Praktiken‘ vor). Außerdem strahlte der arabische Sender Al Jazeera Interviews mit Osama Bin Laden und Ayman az-Zawahiri aus und machte ihre radikalen Ideen einem breiten Publikum zugänglich (El Difraoui 2012: 12).

Somit können also (vollzugs-)alltägliche Erfahrungen und konflikt-treibende Predigten (aktive TV-Rezeption) eine subjektive Wahrnehmung der Benachteiligung der „eigenen“ Gruppe hervorrufen, die dafür sorgen, dass die „Gruppenidentität und das Zusammengehörigkeitsgefühl gleichgesinnter Individuen“ gestärkt und mobilisiert wird (Pavan 2010). Die Studie unter der Leitung von Nafs und Güngör hat gezeigt, dass sich muslimische Jugendliche weniger über persönliche Diskriminierung ärgern, sondern vielmehr über eine abstrakte Diskriminierung. Diese schließt eine Abwertung *des Islams* und damit auch der Muslim\*innen aus ihren Herkunftsländern oder Kriegsgebieten ein (Nafs & Güngör 2016: 136.). Die islamische Religion gewinnt in diesem Zusammenhang „an Bedeutung, indem sie [die] soziale Einbindung in eine Gruppenzugehörigkeit fördert, welche überhaupt erst zu einer vermeintlichen Identitätsbildung eines schwachen Subjekts beiträgt“ (Hoffmann et al. 2017: 93). Die Identifikation mit dem Islam dient somit als starker *Pull*-Faktor und gibt dem Einzelnen das Gefühl des sinnvollen Handelns und die Möglichkeit, der schlechten Behandlung der Muslim\*innen ein Ende zu bereiten (Aslan 2019: 96ff.). Mücke spricht hierbei von einem „Islam als Restidentität“, der durch gleiche Erfahrungen und ähnliche Prägungen entdeckt wird (www.violence-prevention-network.de; Kiefer et al. 2017: 65) und bei fehlender eigenständiger Identität in fremd empfundenem Kontext oder der Einsamkeit als Zufluchtsort vor den Gefahren der Außenwelt und Beginn der neuen Zeit und als Identitäts- und Kulturersatz dient (Dantschke et al. 2011; Aslan 2019: 132).

Um die bisher formulierten Gedanken in einer pädagogisch erschließbaren Sprache zu vermitteln, soll an dieser Stelle das Beispiel eines Koffers genannt werden: Wie alle Menschen tragen auch Gefangene einen Lebenskoffer mit sich, der gepackt ist mit kindlichen Erfahrungen, traditionellen Prägungen und/oder familiärer Erziehung. Bei der Suche nach der eigenen Identität werden sich Menschen dieses Koffers bewusst, und so beginnen sie bei der Aus- bzw. Umsortierung mit ihm. Doch vor dem Hintergrund der Diskriminierungs- und Ausgrenzungserfahrung bspw. aufgrund der Religion, der Herkunft oder des Aussehens nehmen betroffene Menschen häufig keine Aussortierung vor. Vielmehr rückt der Eigensinn in den Fokus. Dies führt dazu, dass statt einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Inhalt des Koffers eher das Äußere geschmückt und verziert wird. Der Koffer wird zum „Ehrenprodukt“ und dessen Schutz vor äußeren Gefahren zur Pflicht. Insofern gilt die Suche nach Koffern mit ähnlichem Erscheinungsbild als Ehrensache, damit eine unkomplizierte und erleichterte Reise stattfinden kann. Wenn nach dem Koffer oder dessen Inhalt gefragt wird, wird dieser nicht geöffnet, es sei denn, es handelt sich um einen vertrauten Menschen mit ähnlicher

Lebenserfahrung und Prägung. Je mehr Nachfragen nach dem Koffer bzw. Druck von außen aufkommen, desto härter und aggressiver wird die Reaktion des Kofferbesitzers ausfallen.

So ist der Koffer gleichzusetzen mit der islamischen Identität und die oberflächliche Verzierung des Koffers mit islamistischen Narrativen, die „oberflächliches Wissen“ vermitteln und auf „äußere Merkmale“ Wert legen. Entsprechend lassen Gefangene niemanden an ihre Restidentität, die ihnen buchstäblich heilig ist, heran, und jedwede Reaktion von außen verhärtet letztlich nur die Fronten oder führt zur inklusivistischer Radikalisierung.

#### 4. Die Radikalisierungsspirale im Vollzug

Bisherige Forschungen zum Gegenstand zeigen, dass im Rückblick unabhängig vom Umfeld sowohl gleichgesinnte Mithäftlinge, aber auch Einzelinhaftierungen bei der Ideologisierung eine erhebliche Rolle gespielt haben. Dies bedeutet, wenn bereits Radikalisierte sich in einer Gruppe aufhalten, ist die Radikalisierung schon eingeleitet (Zick 2017: 15; Khosrokhavar 2016: 193ff.). Zudem ist das Vorhandensein eines Ideologisierten in der Gruppe irrelevant, da die Radikalisierung auch „führerlos“ stattfinden kann (Kraetzer 2014: 35ff.). So kann also die Radikalisierung überall dort stattfinden, wo kleine Freundesgruppen bzw. Gleichgesinnte zusammenfinden, da durch einseitige Interpretationen der Umstände somit eine gegenseitige Ideologisierung stattfindet (Schlegel 2018: 3; Sageman 2008). Neumann beschreibt dies als „Normalisierung durch Wiederholung“, in der die Menschen einen verzerrten Realitäts-sinn entwickeln, so dass durch ständige Wiederholung die Aneignung extremistischer Einstellungen „normal“ wird (Neumann 2013: 436). Somit werden innerhalb der Gruppendynamik übermittelte Botschaften durch gegenseitiges Bestätigen (*liken* und *teilen*) akzeptiert. Durch die Reaktion auf äußere Impulse entstehen, in Anlehnung an Ebners Radikalisierungsspirale, wechselseitige Einflussnahmen, in dem die Gefangenen sich spiralförmig in Richtung einer gesteigerten Form von Radikalisierung hochbewegen (Ebner 2017: 149ff).

Gerade im Vollzug, wo Menschen die Freiheit entzogen wird, Freund\*innen, Familie und weitere wichtige Lebensereignisse fern sind, die Gefangenen sich einem Bedrohungsszenario ausgesetzt sehen und sich mit Fluchtgedanken bzw. Einsamkeit auseinandersetzen müssen, ist die Suche nach Gruppenbindung besonders bedeutend, weshalb Inhaftierte Vertrauenspartner\*innen und Gleichgesinnte suchen (Fahim 2013: 30; Zick & Böckler 2015; Neumann 2010: 36; Sageman 2008: 111). Der Kontakt zu gleichgesinnten Mithäftlingen/Freund\*innen führt

somit zu einem *positiven Sinneswandel* im Leben, in dem sie die Erfüllung der bisher unbefriedigten Bedürfnisse, wie etwa die biographischen Lücken zu füllen, sehen (Kiefer 2015: 16; Khosrokhavar 2016: 135). Die Gruppenzugehörigkeit fungiert somit sowohl als Motivationsfaktor, als auch als Schutzmechanismus vor äußeren Angriffen (Baaken & Schlegel 2017). In der Gruppe empfinden sie Geborgenheit und entdecken einen Lebenssinn (wieder); mitunter nehmen sie sich auch als Teil einer „auserwählten Avantgarde“ bzw. einer höherwertigen Generation wahr (Volk 2015: 6; Khosrokhavar 2016: 162f.).

Dass es sich bei den Gefangenen um religiöse Analphabeten handelt (Dantschke 2015: 44), bzw. Gefangene „lediglich über rudimentäre oder gar keine die islamische Theologie, Terminologie und Praxis betreffenden Kenntnisse verfügen“, spielt keine Rolle (Kiefer et al. 2017: 69). Die Identifizierung miteinander innerhalb der Gruppe hängt lediglich vom „Inhalt der kommunizierten Frames und der Umgebung ab, in der sie kommuniziert werden“ (Baaken & Schlegel 2017: 189). Der Gefängnisseelsorger Meyer erklärt, dass es „in den meisten Gefängnissen keine offizielle religiöse Betreuung in Form eines Imams gibt“, weshalb diese Funktion vom „nächstbesten Inhaftierten“ übernommen werde (Meyer 2017). Dies lässt vermuten, dass die Radikalisierungsspirale leichter vonstattengeht, wenn eine fehlende Identifikation mit der islamischen Religion auf Unkenntnis des Islams und Leichtgläubigkeit treffen (Khosrokhavar 2016: 111ff.). Das kann im Laufe der Zeit, ähnlich dem „Lego“-Baustein-Prinzip, dazu beitragen, Einzel- und Kleingruppen zu radikalieren (Kiefer et al. 2017: 15).

Die fallgestützte Analyse „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“ spricht ebenso von einer Gruppendynamik, in der die Sachkenntnis über die islamische Theologie und sonstige Methoden der Herleitung islamisch begründeter Meinungen fehlen. Um das islamische Scheinwissen gegenüber anderen Muslimen zu demonstrieren, werden arabische Vokabeln in die Gruppe eingeworfen, um Authentizität zu inszenieren und den Diskussionen den Anschein einer theologischen Auseinandersetzung zu geben (ebd.: 33ff.). So begründen die Jugendlichen in der WhatsApp-Gruppe das „Spicken“ mit den Worten „Mit den kuffar kannst du alles machen“ (ebd.: 52).

Zuletzt erwiesen sich radikale Gruppierungen als attraktiv, weil ihr „Provokationspotential“ entdeckt wurde (siehe auch: Kiefer et al. 2017: 65; Pfeil 2016: 70 ff.; Hemmingsen 2010; Dantschke et al. 2011; Damir-Geilsdorf 2014: 23ff.). Durch das Provokationspotenzial bekommt auch das monotone (Vollzugs-)leben einen Anstrich von Abenteuer und *Action*. Die Folge ist eine alternative Lebensform, die zur herbeigesehnten Abwechslung führt (Lützing 2010: 75f.; Lloyd 2013: 23ff.). Anderer-

seits können die täglichen Reibereien mit Bediensteten und der Eindruck, dass der Islam wenig Beachtung im Vergleich zu den anderen Religionen erfährt, dazu führen, dass Gefangene eine inklusivistische Opferhaltung einnehmen, um der Aufmerksamkeit des Gefängnispersonals und der Polizei zu entgehen (Khosrokhavar 2016: 159; Kiefer et al. 2017: 54ff.). Sie vermeiden religiöse Erkennungszeichen und große Netzwerke, und sind nicht „an äußeren Merkmalen und auffälligem Verhalten wie Bekehrungsversuchen zu erkennen“ (Khosrokhavar 2016: 295 f.).

Diese inklusivistische Opferhaltung führt dazu, dass sich die Betroffenen in Kleingruppen oder Einzelgruppen aufhalten, was ähnlich wie bei den Chatrooms den Eingriff von außen erschwert. Somit wird die Gruppendynamik weiter verstärkt und junge Menschen, die sich mitreißen lassen, machen sich extremistische, hypermaskuline, fundamentalistische oder traditionalistische Einstellungen zu eigen, entwickeln demokratiedistanzierte und gewaltaffine Einstellungen und geraten letztlich in eine Radikalisierungs- und möglicherweise auch in eine Gewaltspirale (Lenhart 2014: 4).

## 5. Handlungsempfehlungen für die Praxis

Die Auswertung der bisherigen Erkenntnisse zeigt viele Berührungspunkte und Analogien mit divergenten und zeitlich bzw. örtlich voneinander unabhängigen Untersuchungen (McCauley & Moskalenko 2011: 220ff.; Abou Taam 2014: 242; Neumann 2016: 119ff. und 237f.; Abu Rumman 2015; Mücke 2013: 21). Diese Übereinstimmungen zeigen, dass die Radikalisierung in den Justizvollzugsanstalten per se analog verlaufen. Aus diesem Grund gilt die Bemühung in diesem Kapitel, nicht wieder einmal das (De-)Rad neu zu erfinden, sondern durch Handlungsempfehlungen eine neue Perspektive in die Resozialisierungsmaßnahme einzubringen. Es fehlt bis dato ein etabliertes Konzept zum Umgang mit Radikalisierung und Extremismus im Strafvollzug (Hoffmann et al. 2017: 10).

Es gilt, durch Maßnahmen und Angebote sogenannte Echokammern zu durchbrechen und gegebenenfalls die Radikalisierungsspiralen, in denen die Häftlinge sprichwörtlich gefangen sind, zu entschleunigen. Daher müssen Handlungsempfehlungen gegeben werden, durch die auf die Lebenssituation der Gefangenen eingegangen wird, um zu erkennen, inwiefern das individuelle Leben mit Sorgen und Problemen verknüpft ist. Dabei sind Persönlichkeitsstruktur und Attraktivitätsmomente im Leben, mit anderen Worten: „Bedürfnisse und Gefühle“ der Gefangenen zu erkennen.

Der in der salafistischen Szene bekannte Prediger Hasan Keskin alias Abu Ibrahim ruft in einem YouTube-Vortrag junge Menschen dazu auf,

ihr bisheriges Leben zu ändern, ganz gleich, welche Erfahrungen oder Krisen sie im Leben hatten: „Egal, ob du die größte Sünde begehst, egal, ob du noch Glücksspiel machst, egal, ob du was weiß ich noch machst. Komm zu uns mein Bruder. Wir werden uns wallahi um dich kümmern“ (Kraetzer 2014: 199). Ein Gefangener berichtet, dass er während seiner Zeit in der salafistischen Szene jederzeit jemanden hatte, der sich fürsorglich um ihn kümmerte. Es gebe, so die Aussage eines Gefangenen, in den salafistischen Moscheen Beauftragte bzw. direkte Ansprechpartner und Identifikationsfiguren für Jugendliche mit Gefängnishintergrund, für Sportinteressierte und für Wissensuchende. Innerhalb von zwei Wochen habe er so viel mit den Salafisten unternommen wie in den 25 Jahren zuvor mit seinen Eltern.

„Es gab jeweils einen Ansprechpartner für Jugendliche, die einen kriminellen Hintergrund haben. Es hat keine Rolle gespielt, ob du wegen organisiertem Verbrechen, Raub, Diebstahl, Drogen verurteilt wurdest oder im Gefängnis warst. Er hat dich aufgenommen. Es gab einen, der hatte einen Al-Azhar-Abschluss, der war für neue Mitglieder da, die sich im Islam gut auskannten. Ich war mit einem zusammen, der früher Profifußball gespielt und noch einen Fitnesskörper hat. Er sagte uns zum Beispiel, dass er mit dem Fußballspielen aufgehört hat, weil er Fußball zu sehr verehrt hat. Nur Allah sollte angebetet werden, nicht Fitness oder Fußball. Er meinte auch, dass wir nicht ins Paradies kommen, wenn wir Dortmund-Fan sind, sondern wenn wir beten“.<sup>9</sup>

Diese Aussage eines Gefangenen zeigt, dass salafistische Gruppenmitglieder das Verlangen des Jugendlichen nach Schutzbedürftigkeit, verbunden mit Frustration und Einsamkeit, erkennen und sie somit ansprechen. Die Auswahl der (salafistischen) Ansprechpartner\*innen ist reiner Zufall. Er oder sie war zur richtigen Zeit am richtigen Ort. Aus diesem Grund bedarf es der Etablierung von vertrauenswürdigen Ansprechpartner\*innen und weiterer Netzwerkarbeit bzw. Fortbildungen (Hoffmann et al. 2017: 33ff.), da kurzfristige Maßnahmen wie die Anordnung zum Aufenthalt auf einer Sicherheitsstation, Fußfesseln oder der Entzug des Reisepasses eher zur Abspaltungsradikalisierung führen.

<sup>9</sup> Quelle: Selbstgeführtes Interviews des Autors.



### **Vertrauenspartner\*innen:**

Beim Ansprech- bzw. Vertrauenspartner\*in kann es sich um eine externe Deradikalisierungsberater\*in oder im Sinne der primären und sekundären Prävention, um eine\*n Imam\*in oder Gefängnisseelsorger\*in handeln. Selbst wenn Expert\*innen in Bezug auf Gefangene von religiös-theologischen Analphabeten sprechen (Kiefer et al. 2017: 49), ist die Frage nach dem religiösen Bedürfnis berechtigt bzw. die Gefahr der Radikalisierung im Gefängnis hoch (Holscher & Sümeling 2016). Bothge schließt nicht aus, dass das Phänomen der Radikalisierung mit dem „Mangel an religiöser respektive seelsorgerischer Betreuung zusammenhängt“ (Bothge 2015: 314). Dass allein die bloße Anwesenheit von muslimischen Gefängnisseelsorger\*innen in einer Justizvollzugsanstalt sicht- und spürbar wird und zu einem besseren Setting innerhalb des Vollzugs beiträgt, ist unstrittig; zumindest, wenn die Vielzahl von Praxiserfahrungen einbezogen wird (Siehe u.a. Meyer 2014 und Demir 2017). Zudem sind soziale Bindungen und Beziehungen von enormer Bedeutung für die Gefangenen, da sie ihr gewohntes Umfeld aufgegeben haben und im Vollzug in ein soziales Vakuum geraten. Gerade hier ist die Anwesenheit von Ansprech- bzw. Vertrauenspartner\*innen entscheidend (Hofinger & Schmidinger 2017: 63).

Letztgenannte haben die Aufgabe zu erkennen, inwiefern das individuelle (Gefängnis-)Leben mit Sorgen und Problemen verknüpft ist. Hierzu sind die *regelmäßigen Einzelgespräche* von zentraler Bedeutung. Im Rahmen der Einzelgespräche stehen Persönlichkeitsstruktur und Attraktivitätsmomente im Vordergrund. Wie steht es um die Bedürfnisse und Gefühle der Gefangenen? Wie sieht es aus mit dem Bedürfnis nach einem Familien- bzw. Gruppengefühl, dem Schutz vor den Herausforderungen des Vollzugsalltags? Gibt es Repressalien und Druck von außen? Diese Erkenntnisse sind entscheidend, da sie durch das Finden von Alternativen zu den ursprünglichen Attraktivitätsmomenten den Weg für einen positiven Sinneswandel ebnen.

### **Gruppengespräche:**

Des Weiteren gehören zum Aufgabenbereich Gruppengespräche bzw. Gesprächskreise. Gefangene brauchen Räume, in denen sie frei von Hemmnissen und Angst und nach Möglichkeit auch ohne die Anwesenheit des Vollzugspersonals diskutieren können. Es sind zumeist alltägliche Dinge und Tabufragen, mit denen Gefangene im Gefängnis konfrontiert werden. Dazu zählen die Frage nach dem Fasten im Ramadan, wenn das Abendessen nicht zur Verfügung gestellt wird, die Frage, ob der

Verzehr von nicht geschächtetem Fleisch erlaubt ist, oder die nach dem Verbot von Musik. Aber die Gefangenen haben auch ein Bedürfnis, sich über Sex, Beziehungen oder den Zustand der islamischen Welt auszutauschen. Diese Unterhaltungen in Gesprächskreisen gehören zur Betreuung, da die Gefangenen Antworten auf ihre Fragen bekommen und somit ein Gefühl der Wertschätzung vermittelt wird (ebd.: 63). Den Gefangenen wird Gelegenheit für das Führen von Debatten gegeben, um über Tabuthemen wie Menschenrechte, Demokratie, Beziehungen oder Pubertät zu sprechen. Mithilfe der Diskussionen können sie ihre Energie besser kanalisieren. Beispielsweise können persönliche Geschichten von Teilnehmer\*innen aufgearbeitet werden, die von Konflikten und Auseinandersetzungen im Nahen Osten oder von der kolonialen Geschichte geprägt sind. In diesem Rahmen können außerdem der „böse Westen“, der religiös und politisch begründete Antisemitismus und damit einhergehende Verschwörungstheorien, die nicht selten Radikalisierungen von Jugendlichen befeuern, angesprochen werden.

Auch Gottesdienste (als Gruppenmaßnahme) in unterschiedlichsten Formen tragen zur Prävention von religiösen Radikalisierungstendenzen bei. Zum einen steht hier das Gefühl des Rückzugs im Mittelpunkt, so dass Gefangene eine Abwechslung in ihrem Gefängnisalltag erfahren und aus ihren Hafträumen herauskommen. Zum anderen geht es um ein Gefühl der Gleichberechtigung im Hinblick auf christliche Angebote. Viele muslimische Insass\*innen, unabhängig davon, ob sie beten oder nicht, streben nach Gleichberechtigung gegenüber ihren christlichen Mithäftlingen. In einem Gebetsraum, der ähnlich angelegt ist wie die Gefängniskirchen, können sie in Kontakt zu Menschen außerhalb des Vollzugs treten.<sup>10</sup> Außerdem gilt der Gottesdienst als wichtiger Faktor für die Sozialisierung des Individuums. Das gemeinschaftliche Beten, das gemeinschaftliche Singen oder die Lobpreisung nach dem Gebet sind wichtige Instrumente, die zur Sozialisation beitragen können. Hinzu kommt, ähnlich wie im christlichen Bereich auch, dass der Gottesdienst nicht nur eine Möglichkeit „der Besinnung, der Neuorientierung zu Gott und des Gebets ist, sondern auch die Möglichkeit [darstellt], seinen Haftraum zu verlassen, Kontakte zu knüpfen, Nachrichten auszutauschen oder den Seelsorger um etwas zu bitten“ (Norddeutschen Konferenz der katholischen Seelsorger 2006: 26).

<sup>10</sup> Ein Beispiel hierzu ist die JVA Lingen-Damaschke, wo Dorfbewohner zum Gottesdienst am Sonntag in die Justizvollzugsanstalt kommen können.

## **Betreuung bei Ausgängen:**

Ein weiterer Aspekt der Wertschätzung und der Betreuung stellt die Begleitung bei Ausführungen und Ausgängen, beispielsweise bei Bestatungen, und vor allem die Unterstützung bei der Kontaktaufnahme der Gefangenen zu Angehörigen dar. Zudem kann eine theologische, pädagogische und psychologische Beratung der Eltern, des Ehepartners bzw. der Ehepartnerin und der Betreuung der Kinder des Gefangenen für beide Seiten wohltuend sein (Funsch 2015: 312, 338ff.). Auch das Beiwohnen bei Sport- und Freizeitaktivitäten wie Lesungen, Filmabenden, gemeinsamem Fußballspielen oder die Anwesenheit bei Feierlichkeiten wie Ramadan- und Opferfesten ist essenziell (ebd.: 378). Die Voraussetzung ist, dass der oder die Ansprech- bzw. Vertrauenspartner\*in für Gefangene aller Nationalitäten und Kulturen dann auch im wahrsten Sinne des Wortes ansprechbar ist. Er oder sie muss ihre Sprache sprechen, ihre Sozialisation kennen und über Themen sprechen können, die über die Religion hinausgehen.

## **Netzwerkarbeit:**

Doch selbst bei einer vertrauensvollen Beziehung zur Vertrauens- bzw. Ansprechpartner\*in wird auch diese/r an Grenzen stoßen. Es bedarf also einer ausbaufähigen Zusammenarbeit zwischen Sicherheitsbehörden, Justizarbeiter\*innen und weiteren relevanten Personen wie Berater\*innen, Imam\*innen oder Gefängnisseelsorger\*innen. Zugleich ist auch weitere Aufklärung in Bezug auf Medienkompetenz nötig, damit Gefangene nicht aufgrund des Gebets, einer Zeichnung oder einer „islamischen“ Aussage als Extremist\*innen stigmatisiert werden oder der Radikalisierungsprozess durch Erniedrigung, schlechte Behandlung und Demütigung unnötig und unbeabsichtigt forciert wird.<sup>11</sup>

## **Fortbildung**

Um diesen Aspekten der Stigmatisierungen präventiv entgegenzuwirken, bedarf es sowohl der internen Fortbildung der Beamt\*innen und Bedienstete in der Justizvollzugsanstalt als auch eines segmentierten

<sup>11</sup> Die Unterstellung einer bei einem Gefangenen vorliegenden Motivation, etwa durch die Aussage ‚Fick den Richter, nur Gott kann mich richten‘, kann zu Stigmatisierung führen und eine inklusivistische Opferhaltung fördern. Denn tatsächlich handelt es sich um ein Zitat aus einem Lied des Rap-Musikers KC Rebell. Außerdem dürfen auch keine Fehlinterpretationen und Unkenntnis in Bezug auf den religiös begründeten Extremismus geleistet werden, wie etwa der Fall des Terrorverdächtigen Jaber Al-Bakr, bei dem der Leiter der JVA von „keine[r] Erfahrung mit Islamisten“ sprach. (Phoenix (2016): Selbstmord von Jaber al-Bakr: Stellungnahme der zuständigen sächsischen Behörden 2016).

intensiven Austausches zwischen den einzelnen Akteur\*innen. Ulrich Kraetzer spricht im Zusammenhang mit der derzeitigen Situation insbesondere in deutschen Gefängnissen von einer „Steilvorlage für Salafisten“ und warnt vor Stigmatisierungen: „Je häufiger Muslime das Gefühl haben, in Deutschland unerwünscht zu sein, desto häufiger werden sie ihre geistige Heimat bei Bewegungen wie der salafistischen suchen. Und je häufiger Salafisten gemäßigter Strömungen das Gefühl haben, mit Dschihadisten und Terroristen in einen Topf geworfen zu werden, desto häufiger werden sie sich tatsächlich dem gewaltbereiten Spektrum zuwenden“ (Kraetzer 2014: 255). Jedes Individuum in der Umgebung der Gefangenen kann sowohl zum Teil der Lösung, als auch des Problems werden. Somit sind die Einzel- bzw. Kleingruppen einzubetten in ein umfassendes Programm, das soziopädagogische Maßnahmen, psychologische Betreuung, therapeutische Hilfe, theologische Unterstützung, Aufbau eines neuen sozialen Umfeldes, die Aussöhnung mit der Familie und/oder ein breites Integrationspektrum beinhaltet.

## 6. Schlussbemerkung

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass muslimische Gefängnisinsass\*innen sich ihrer früheren sozialen Identität beraubt sehen, und sich in Haft bemühen, eine neue persönliche Identität aufzubauen. Dabei orientieren sie sich keineswegs am *Mainstream* (in diesem Fall das Justizpersonal) und lehnen auch Vorgaben oder Richtlinien der für sie zuständigen Sicherheitsbehörden ab. Gerade bei anhaltendem Viktimisierungs- und Diskriminierungsgefühl<sup>12</sup> steigt neben dem Wunsch, sich den Autoritäten zu widersetzen, auch das Festklammern an den Islam als „Religion der Unterdrückten“ (Khosrokhavar 2016: 193ff.; Meyer 2017). Es bedarf damit eines qualifizierten Personals, per Exempel eine/n Betreuer\*in und/oder Imam\*in sowie Räume (physisch und psychisch), um die Religion ausüben zu können und sich über persönliche und religiöse Themen und Fragen austauschen zu können. So können sich die Personen, die im Begriff sind, sich zu radikalieren, sich weniger stark radikalisierten Personen zuwenden, da ihre Fragen und Sorgen ernst genommen werden und es Möglichkeiten gibt, diese zu besprechen. Denn am Anfang jeder Radikalisierung stehen die Frustration und die Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Situation. Mücke spricht hierzu vom „inneren Chaos“, in dem die Jugendlichen eine „nicht gewöhnliche

12 Exemplarisch wären hier der Duldungsstatus bei Flüchtlingen, der soziale und mediale Druck auf Rückkehrer und Attentäter und die Orientierungslosigkeit bzw. Desintegration und Enttäuschung bei jungen Muslim\*innen zu nennen.

Lebensphase der Identitätsentwicklung [durchlaufen], sondern nur die Summe von Bruchlinien der Verunsicherungen“ sind (Mücke 2013: 21). In Anbetracht der jetzigen Situation ist es verwirrend, dass weiterhin keine hauptamtlichen Seelsorger für Inhaftierte muslimischen Glaubens jederzeit zur Verfügung stehen können (Niedersächsisches Justizministerium 2012: 5; welt.de (2018): „NRW wirbt offensiv um muslimische Gefängnisseelsorger“) bzw. die Betreuung pro Besuch auf Honorarbasis durchgeführt wird und zudem nur eingeschränkter Besuch ermöglicht wird (Konigorski 2014: 3). Wie sinnvoll kann eine muslimische Gefängnisseelsorger\*in Echokammern und so sich wiederholende und gegenseitig bestärkende Narrative durchbrechen und die Radikalisierungsspirale entschleunigen, wenn er oder sie nur wenige Stunden in der Woche die Gefangenen sehen darf, während für katholische und evangelische Gefangene durchschnittlich drei festangestellte Pfarrer mit ihrer seelsorgerischen Hilfe 24 Stunden am Tag zur Verfügung stehen? (Hooek 2015). Dabei ist die Arbeit der muslimischen Gefängnisseelsorger\*in kaum zu unterschätzen, da sie analog zu den Aufgaben und Pflichten christlicher Gefängnisseelsorge ist (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2015; Aslan, Modler & Charkasi 2015).

## Literatur

**Abou Taam, Marwan (2014):** Radikalisierungsmechanismen, in: Ceylan, Rauf / Jökisch, Benjamin: Salafismus in Deutschland, Frankfurt.

**Abu Rummann, Muhammad (2015):** Ich bin Salafist – Selbstbild und Identität radikaler Muslime im Nahen Osten. Bonn.

**Aslan, Ednan (2019):** Islamistische Radikalisierung, Wien.

**Basra, Rajan, Neumann, Peter R. & Brunner, Claudia (2016):** Criminal Pasts, Terrorist Futures: European Jihadists and the New Crime-Terror Nexus.

**Baaken, Thomas & Schlegel, Linda (2017):** Fishermen or Swarm Dynamics? Should we Understand Jihadist Online-Radicalization as a Top-Down or Bottom-Up Process? Online verfügbar unter: <http://journals.sfu.ca/jd/index.php/jd/article/view/1127/105>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Bauerlein, Mark (2011):** The Digital Divide, Arguments for and Against Facebook, Google, Texting, and the Age of Social Networking, New York.

**Berger, Jens (2015):** Willkommen in der Echokammer – politische Debatten in Zeiten des Internet, in: NachDenkSeiten, 05. November 2015. Online verfügbar unter: <https://www.nachdenkseiten.de/?p=28235>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Borum, Randy (2011):** Radicalization into Violent Extremism I: A Review of Social Science Theories, in: Journal of Strategic Security, S.7-36. Online verfügbar unter: <http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1140&context=jss>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Bothge, Ralf (2015):** Nicht nur das Freitagsgebet. Muslimische Gefangenenseelsorge. Ein Best-Practice-Ansatz, um Radikalisierung vorzubeugen? Forum Strafvollzug, 64. Jg. 5. S. 312–314.

**Bundeskriminalamt (BKA), Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) & Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus (HKE) (2016):** Analyse der Radikalisierungshintergründe und -verläufe der Personen, die aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien oder Irak ausgereist sind. Online verfügbar unter: <https://www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/Publikationsreihen/Forschungsergebnisse/2016AnalyseRadikalisierungsgruendeSyrienIrakAusreisende.html>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**BMI (2012):** Salafisten: Razzia und Vereinsverbot. Bundesministerium des Inneren, Pressemitteilung vom 14. Juni 2012. Online verfügbar unter: <http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2012/06/vereinsverbot.html>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Ceylan, Rauf & Kiefer, Michael (2018):** Radikalisierungsprävention in der Praxis, Wiesbaden.

**Damir-Geilsdorf, Sabine (2014):** Zu politischer Identitätsbildung als Radikalisierungsfaktor, in: Ceylan, Rauf / Jökisch, Benjamin: Salafismus in Deutschland, Frankfurt, S. 215–238.

**Dantschke, Claudia; Mansour, Ahmad; Müller, Jochen; Serbest, Yasemin (2011):** „Ich lebe nur für Allah“. Argumente und Anziehungskraft des Salafismus. Eine Handreichung für Pädagogik, Jugend- und Sozialarbeit, Familie und Politik. Berlin.

**Demir, Ramazan (2017):** Unter Extremisten: Ein Gefängnisseelsorger blickt in die Seele radikaler Muslime, Wien.

**Ebner, Julia (2017):** The Rage: The Vicious Circle of Islamist and Far-Right Extremism. Tauris: London/N.Y.Eckert,

- Roland (2013):** Radikalisierung – Eine soziologische Perspektive. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte: Deradikalisierung. Bonn.
- El Difraoui, Asiem (2012):** Jihadistische Online-Propaganda: Empfehlungen für Gegenmaßnahmen in Deutschland, Berlin.
- Er, Samet (2017):** Islamismus als religiöses Phänomen, in: Bruckermann, Jan-Friedrich & Jung Karsten (Hg.): Islamismus in der Schule. Handlungsoptionen für Pädagoginnen und Pädagogen, Göttingen.
- Fahim, Amir Alexander (2013):** Migrationshintergrund und biografische Belastungen als Analyse-kriterien von Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland, S.40-56, in: Herding, Maruta (Hrsg.): Radikaler Islam im Jugendalter – Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte, Deutsches Jugendinstitut e. V., Halle.
- Fürstenau, Sara & Niedrig, Heike (2007):** Hybride Identitäten? Selbstverortungen jugendlicher TransmigrantInnen.
- Hemmingsen, Ann-Sophie (2010):** The Attractions of Jihadism. An identity approach to three Danish terrorism cases and the gallery of characters around them. University of Copenhagen. Online verfügbar unter: [https://www.nyidanmark.dk/NR/rdonlyres/A3D4D315-DD58-45BB-B97C-86EB-7D6E6BFF/0/the\\_attractions\\_of\\_jihadism.pdf](https://www.nyidanmark.dk/NR/rdonlyres/A3D4D315-DD58-45BB-B97C-86EB-7D6E6BFF/0/the_attractions_of_jihadism.pdf), zuletzt geprüft am 05.05.19.
- Hightech-Verbands Bitkom (2014):** „Kinder und Jugend 3.0“, 28.04.2014. Online verfügbar unter: <https://www.bitkom.org/Presse/Anhaenge-an-Pls/2014/April/BITKOM-PK-Kinder-und-Jugend-3-0.pdf>, zuletzt geprüft am 05.09.2019.
- Hofinger, Veronika & Schmidinger, Thomas (2017):** Endbericht zur Begleitforschung. Deradikalisierung im Gefängnis, Wien.
- Hoffmann, Annika; Illgner, Christian; Leuschner, Fredericke; Rettenberger Martin (2017):** Extremismus und Justizvollzug -Berichte und Materialien.
- Katzmair, Harald (2015):** Gefangen im Echoraum. Online verfügbar unter: <http://www.ustinov.at/blogs/gefangen-im-echoraum>, zuletzt geprüft am 05.05.19.
- King, Michael & Taylor, Donald M. (2011):** The Radicalization of Homegrown Jihadists: A Review of Theoretical Models and Social Psychological Evidence. In: Terrorism and Political Violence, Jg. 23, 4, S. 602–622.
- Korn, Judy; Koschmieder, Christine; Lotthammer, Cornelia; Mücke, Thomas (2014):** Verantwortung übernehmen – Abschied von Hass und Gewalt, Violence Prevention Network, Berlin.
- Khosrokhavar, Farhad (2016):** Radikalisierung, CEP, Hamburg.
- Kiefer, Michael; Hüttermann, Jörg; Dziri, Bacem; Ceylan, Rauf; Roth, Viktoria; Srowig, Fabian; Zick, Andreas (Hg.) (2017):** „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden.
- Funsch, Alexander (2015):** Seelsorge im Strafvollzug. Baden-Baden.
- Kiefer, Michael (2015): Die Selbsterhöhten. Tausende Kämpfer aus Europa kämpfen für die Terrormiliz, in: Das Parlament, Nr. 16 / 13.04.2015.
- Kraetzer, Ulrich (2014):** Salafisten. Bedrohung für Deutschland? München, S. 83–85.
- LaFree, Gary & Ackerman, Gary (2009):** The Empirical Study of Terrorism: Social and Legal Research. In: Annual Review of Law and Social Science, Jg. 5, S. 347–374.

- Lenhart, Simon (2014):** Islamistischer Extremismus: Betrachtung von Handlungsmotiven und zivilgesellschaftlicher Gegenmaßnahmen, Berlin.
- Lloyd, Monica (2013):** Learning from Casework and the Literature. *Prison Service Journal*, S. 23–30.
- Lützing, Saskia (2010):** Die Sicht der Anderen, Köln.
- Mayer-Edoloei, Andrea (2012):** Digital Natives und kirchliche Kommunikation. *Netzinkulturation als Pastoral in einer medial vermittelten Lebenswelt*, Diplomarbeit, Linz.
- McCauley, Clark & Moskalenko, Sophia (2011):** Mechanismen der Radikalisierung von Individuen und Gruppen, in: *Der Bürger im Staat*, 4, S. 219–234.
- Medienpädagogischer Forschungsverbund Südwest (Hrsg.) (2017):** JIM 2018. Jugend, Information, (Multi-) Media, Stuttgart, S. 52ff. Online verfügbar unter: [https://www.mpfs.de/fileadmin/files/Studien/JIM/2018/Studie/JIM2018\\_Gesamt.pdf](https://www.mpfs.de/fileadmin/files/Studien/JIM/2018/Studie/JIM2018_Gesamt.pdf), zuletzt geprüft am 05.05.19.
- Meyer, Husamuddin (2014):** Muslimische Gefangenenseelsorge. *Forum Strafvollzug*, 63. Jg. (1), S. 21–23.
- Meyer, Husameddin (2017):** Gefängnisse als Orte der Radikalisierung – und der Prävention? In: Kärger, Jana (Hrsg.): *Sie haben keinen Plan B*, Bonn.
- Mücke, Thomas (2013):** Radikalisierung als biographisches Phänomen, in: *Violence Prevention Network e.V. (Hrsg.): Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik*, Berlin.
- Mummendey, Amelie & Otten, Sabine (2002):** Theorien intergruppalen Verhaltens, in Frey, D. (Hrsg.): *Theorien der Sozialpsychologie*, Bern: S.95-119.
- Nafs, Caroline & Güngör, Kenan (2016):** Jugendliche in der offenen Jugendarbeit, Wien.
- Neumann, Peter R. (2016):** Der Terrorist ist unter uns – Dschihadismus, Radikalisierung und Terrorismus in Europa, Berlin.
- Neumann, Peter R. (2013):** Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus, in: APuz 29 –31. Neumann, Peter R. (2010): *Prisons and Terrorism. Radicalisation and De-radicalisation in 15 Countries*. Online verfügbar unter: <http://icsr.info/2010/08/prisons-and-terrorism-radicalisation-and-de-radicalisation-in-15-countries/>, zuletzt geprüft am 05.05.19.
- Niedersächsischer Landtag (2016):** Drucksache 17/5492 vom 05.04.2016. Online verfügbar unter: [https://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwi\\_tKSNo\\_bSAhXGbhQKHAsODcIQFggqMAE&url=http%3A//www.landtag-niedersachsen.de/drucksachen/drucksachen\\_17\\_7500/5001-5500/17-5492.pdf&cusg=AFQjCNEkEHPG-rWusabizoNDzkrvMI6q3Q](https://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwi_tKSNo_bSAhXGbhQKHAsODcIQFggqMAE&url=http%3A//www.landtag-niedersachsen.de/drucksachen/drucksachen_17_7500/5001-5500/17-5492.pdf&cusg=AFQjCNEkEHPG-rWusabizoNDzkrvMI6q3Q), zuletzt geprüft am 05.05.19.
- Niedersächsisches Justizministerium (2012):** Vereinbarung zwischen dem Landesverband der Muslime in Niedersachsen e. V., Schura Niedersachsen, vertreten durch Herrn Avni Altiner, dem DITIB Landesverband der Islamischen Religionsgemeinschaften Niedersachsen und Bremen e. V., vertreten durch Herrn Yilmaz Kiliç und dem Niedersächsischen Justizministerium, vertreten durch Herrn Minister Bernd Busemann. Online verfügbar unter: [https://www.mj.niedersachsen.de/download/73665/zum\\_Download.pdf](https://www.mj.niedersachsen.de/download/73665/zum_Download.pdf), zuletzt geprüft am 05.05.2019.
- Norddeutschen Konferenz der katholischen Seelsorger bei den Justizvollzugsanstalten in Bremen, Hamburg, Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Mecklenburg-Vorpommern (Hrsg.) (2006):** Seelsorge im Gefängnis, Hannover.



**Pariser, Eli (2011):** Filter Bubble, New York.

**Pavan, Sara (2010):** Radikalisierung von europäischen Muslimen – Identität und Radikalisierung, 28.10.2010, in: Bundeszentrale politische Bildung. Online verfügbar unter: <http://www.bpb.de/apuz/32427/radikalisierung-von-europaeischen-muslimen-identitaet-und-radikalisierung?p=all>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Pfeil, Christian (2016):** Zum Ausstiegsprozess aus rechtsextremen Szenezusammenhängen, BIS–Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Oldenburg.

**Preuschaf, Menno (2017):** Prävention von salafistischer Radikalisierung und Islamfeindlichkeit. Zur notwendigen Unterscheidung zwischen Religion und Ideologie. Zeitschrift für Jugendkriminalrecht und Jugendhilfe, 28. Jg. 1, S. 47–51.

**Sageman, Marc (2008):** A Strategy for Fighting International Islamist Terrorists. In: The Annals of the American Academy of Political and Social Science 618, S. 223–231.

**Schlegel, Linda (2018):** Online-Radikalisierung: Mythos oder Realität? Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin.

**Phoenix (2016):** Selbstmord von Jaber al-Bakr: Stellungnahme der zuständigen sächsischen Behörden am 13.10.2016, auf: YouTube, 13.10.2016. Online verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=I6MrIfKj6E>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Steinberg, Guido (2013):** German Jihad. On the Internationalization of Islamist Terrorism, New York 2013.

**Steinberg, Guido (2013):** Jihadistische Radikalisierung im Internet und mögliche Gegenmaßnahmen, in: APuz 29–31.

**Violence Prevention Network (2018):** Fokus ISLEX - Mobile Maßnahmen zur Prävention und Deradikalisierung im niedersächsischen Strafvollzug und in der Bewährungshilfe, in: Violence Prevention Network. Online verfügbar unter: <http://www.violence-prevention-network.de/de/aktuelle-projekte/deradikalisierung-im-strafvollzug/niedersachsen>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Volk, Thomas (2015):** Wie der islamische Staat in Deutschland Kämpfer rekrutiert, Analyse & Argumente, Ausgabe 182, Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin.

**Zick, Andreas (2005):** Die Konflikttheorie der Theorie der sozialen Identität. In T. Bonacker (Hrsg.), Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien: Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung, Bd. 5). Wiesbaden, S. 409 – 426.

**Zick, Andreas & Böckler, Nils (2015):** Radikalisierung als Inszenierung, Forum Kriminalprävention 3.

**Zick, Andreas (2017):** Extremistische Inszenierungen: Elemente und Pfade von Radikalisierungs- und Deradikalisierungsprozessen. In: Böckler, Nils; Hoffmann, Jens (Hg.): Radikalisierung und extremistische Gewalt. Perspektiven aus dem Fall- und Bedrohungsmanagement, Frankfurt am Main, S. 15–36.

**Zick, Andreas & Srowig, Fabian (2018):** Persönlichkeit oder Gruppe: Wo liegen die Wurzeln extremistischer Radikalisierung?. Online verfügbar unter: <https://blog.prif.org/2018/04/19/wo-liegen-die-wurzeln-extremistischer-radikalisierung/>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

## Zeitungsartikel

**Holscher, Max & Sümening, Martin (2016):** Kampf gegen Radikalisierung in Gefängnissen, Spiegel Online, 13.11.2016. Online verfügbar unter: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/extremisten-in-gefaengnissen-hessen-will-radikalisierung-vorbeugen-a-1119137.html>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Meurer, Hans-Peter (2014):** Salafisten: Abgetaucht, aber weiterhin aktiv, in: Solinger Tageblatt, 16.12.14. Online verfügbar unter: <https://www.solinger-tageblatt.de/solingen/salafisten-abgetaucht-aber-weiterhin-aktiv-3983981.html>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Moz.de (2017):** „Erdogan wirft Deutschland „Nazi-Praktiken“ vor“, 05.03.2017, in Moz.de. Online verfügbar unter: <https://www.moz.de/wirtschaft/regionale-wirtschaft/artikel-ansicht/dg/0/1/1556200/>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Stöcker, Christian (2016):** Radikal dank Facebook, in: Spiegel Online, 25.01.2016. Online verfügbar unter: <http://www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/filterblase-radikalisierung-auf-facebook-a-1073450.html>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

**Welt.de (2018):** NRW wirbt offensiv um muslimische Gefängnisseelsorger. Online verfügbar unter: <https://www.welt.de/regionales/nrw/article184274884/NRW-wirbt-offensiv-um-muslimische-Gefangnisseelsorger.html>, zuletzt geprüft am 05.05.19.

## Autorenbiografien

**Bacem Dziri** studierte Islamwissenschaften an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn. Seit 2011 ist er Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie (ehemals Zentrum für Interkulturelle Islamstudien) der Universität Osnabrück. Seit 2015 ist er zudem Lehrbeauftragter am Institut für Islamische Theologie der Universität Innsbruck sowie Wiss. Mitarbeiter am Zentrum für Studien der Religion und Kultur des Islams an der Goethe-Universität Frankfurt, wo er derzeit an einem Schwerpunkt der Landes-Offensive zur Entwicklung wissenschaftlich-ökonomischer Exzellenz (LOEWE) zur „Religiösen Positionierung. Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“ mitwirkt.

**Samet Er** studierte Islamische Theologie in Tübingen, Kairo und Osnabrück. Er gehört zu den ersten 30 Studenten der Islamischen Theologie und arbeitet heute als Deradikalisierungsberater. Aktuell schreibt er an seiner Dissertationsschrift, in der er das Phänomen der Radikalisierung in den Justizvollzugsanstalten untersucht. Er ist Mitglied des „Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention“ (FNRP) und Expertenmitglied des Integrationsbeirats Hannover.

**Kai-Sören Falkenhain** studierte Soziologie an der Universität Bielefeld. In seiner Masterarbeit hat er sich mit islamistischen Bildmedien in sozialen Medien beschäftigt. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich Radikalisierung, Religionssoziologie, Mediensoziologie und der soziologischen Theorie.

**Dr. Michael Kiefer** studierte Islamwissenschaften, Politikwissenschaften und Philosophie an der Universität Köln. Seit 2012 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Osnabrück und seit 2016 ist er Leiter der dortigen Postdoc-Gruppe Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Seit 2019 ist er darüber hinaus zertifizierter systemischer Berater und hat die Vertretungsprofessur für Soziale Arbeit mit dem Schwerpunkt muslimische Wohlfahrtspflege am Institut für Islamische Theologie (IIT) inne.

**Alessandra Schädel** studierte im Bachelorstudium Sozialökonomie mit Schwerpunkt Soziologie an der Universität Hamburg und arbeitete als studentische Hilfskraft am Lehrstuhl für Soziologie. Im Anschluss absolvierte sie ihr Masterstudium der Soziologie an der Universität Bielefeld. Als wissenschaftliche Hilfskraft arbeitete sie am Institut für

interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) in Bielefeld im Forschungsprojekt „Soziologische Analyse des bewegungsförmigen Rechtsextremismus“ sowie im Forschungsprojekt „Die Dynamiken von Peer-Netzwerken und deren Einfluss auf Jugenddelinquenz“. Zuletzt arbeitete sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück im FNRP-Forschungsprojekt „Religion als Faktor der Radikalisierung“.

**Sören Sponick** studierte Soziologie an der Technischen Universität Darmstadt und der Universität Bielefeld. Neben dem Studium arbeitete er als wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für interdisziplinäre Gewalt und Konfliktforschung (IKG) in dem MAPEX-Verbundprojekt „Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung“.

Derzeit arbeitet er als wissenschaftlicher Mitarbeiter in dem FNRP Forschungsprojekt „Religion als Faktor der Radikalisierung“ am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich Radikalisierung, Lebensstilforschung, Soziologie der Digitalisierung sowie der Mediensoziologie.

**Kathrin Wagner** studierte Soziologie an der Universität Bielefeld. Seit 2015 ist sie Mitglied der dortigen ORDEX-Forschungsgruppe, welche sich mit Fragen der mikrosoziologischen Gewaltforschung und den Paris-Attentaten von 2015 beschäftigt. Neben dem Studium arbeitete sie als wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für interdisziplinäre Gewalt und Konfliktforschung (IKG) im Forschungsprojekt „Soziologische Analyse des bewegungsförmigen Rechtsextremismus“ und anschließend an der Deutschen Hochschule der Polizei (DHPol) im Fachgebiet III.2 „Kriminalistik – Grundlagen der Kriminalstrategie“. Derzeit arbeitet sie in dem MAPEX-Verbundprojekt „Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung“ und dem FNRP-Forschungsprojekt „Religion als Faktor der Radikalisierung“ am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück.







Gefördert vom



Bundesministerium  
für Familie, Senioren, Frauen  
und Jugend

im Rahmen des Bundesprogramms

Demokratie **leben!**

Die Veröffentlichungen stellen keine Meinungsäußerung des BMFSFJ oder des BAFzA dar. Für inhaltliche Aussagen trägt der Autor & die Autorin bzw. tragen die Autoren & die Autorinnen die Verantwortung.

ISBN 978-3-00-064688-1