Islamistische Radikalisierung

Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus

—Projektleitung—
Univ.-Prof. Dr. Ednan Aslan

—Projektkoordinatorin—
Dr. Evrim Erşan Akkıllıç

Wien, 2017

Inhaltsverzeichnis

Vorwort *9*

Einleitung *11*

Zusammenfassung der Studie *17*

1 Radikalisierung *21*

1.1 Was ist Radikalisierung? **21**

1.1.1 Die Radikalisierungsdebatte in den islamischen Ländern 25

1.1.2 Operationalisierung des Begriffs 26

1.1.3 Forschungsstand und ausgewählte Erklärungsmodelle 27

1.1.3.1 Forschungsstand in den islamischen Ländern *32*

1.1.3.2 Studien zur Prozesshaftigkeit von Radikalisierung *33*

1.2 Die Rolle der Religion im Prozess der Radikalisierung 39

1.2.1 Die Rückkehr der Religionen 39

1.2.2 Liefert der Islam eine Grundlage für Gewalthandlungen? 41

1.2.2.1 Zwei Fronten: Beispiele aus der Praxis *45*

1.2.2.2 Ist ein Mittelweg möglich? *48*

1.3 Salafismus: Versuch einer Begriffsbestimmung 49

1.3.1 Die theologischen Grundsätze des Salafismus 52

1.3.2 Die Vorläufer des Salafismus 55

1.3.3 Die Spielarten des Salafismus 60

1.4 *Doing Salafismus*: Salafismus als tagtäglicher Verwirklichungsprozess 66

1.5 Der politische Islam als Grundlage für den wachsenden Salafismus 68

1.6 Das salafistische Milieu in Österreich 72

1.6.1 Aufkommen salafistischer Bewegungen in Österreich 73

2 Methodischer Zugang *83*

2.1 Methoden der Datenerhebung 83

2.2 Die Vorstudie und die Entwicklung des Samples 85

2.3 Untersuchungsmethode 88

2.4 Auswertungsmethode 94

3 Die Biografien *99*

3.1 Auswahl der Fälle 99

3.2 Ismail: „Ich wollte mich ändern. Deshalb habe ich mich begonnen auf Religion zu konzentrieren." 100

3.2.1 Interviewkontext 100

3.2.2 Fallrekonstruktion: Ismails Lebensgeschichte 101

3.3.3 Zusammenfassung 135

3.3 Givi: „… dann bin ich eben ein Terrorist." 138

3.3.1 Interviewkontext 138

3.3.2 Fallrekonstruktion: Givis Lebensgeschichte 140

3.3.3 Zusammenfassung 188

3.4 Seyidhan: „Extremismus im Islam ist (…) das zu tun, was in der Religion nicht vorhanden ist." 191

3.4.1 Interviewkontext 191

3.4.2 Fallrekonstruktion: Seyidhans Lebensgeschichte 193

3.4.3 Zusammenfassung 229

3.5 Typenbildung 232

3.5.1 Übergang von kriminellem zu radikalem Milieu als biografischer Neuanfang: Typus Ismail 233

3.5.2 Radikalisierung als Schauplatz des Protests: Typus Givi 234

3.5.3 Radikalisierung als schlüssiges Ausleben des Islams: der Typus Seyidhan 236

3.5.4 Zusammenfassung: Verhältnis Empfänger-Vermittler und Ideologe 238

4 Vergleich der ausgewählten Biografien *241*

4.1 Die biografische Bedeutung der Religion 244

4.1.1 Zugang zur Religion: Religion als Wegweiser? 244

4.1.2 *Doing Salafismus*: Ein 24-Stunden-Job 248

4.2 Neues Zuhause – das radikale Milieu als Selbstverwirklichungsort 252

4.2.1 Einstieg in das radikale Milieu 253

4.2.2 Salafistische Moscheen als Schnittstellen des radikalen Milieus 254

4.2.3 Religiöse Autoritäten innerhalb des radikalen Milieus 257

4.3 Die Welt als Ort der Entfremdung: „Wir" und der Rest der Welt 259

4.3.1 Aneignung der großen Erklärungsmuster: Der Westen gegen die Muslime 260

4.3.2 Rolle der Minderheit für das Selbstbild 263

5 Diskussion der Ergebnisse und Ausblick *267*

6 Anhang *275*

6.1 Kurzdarstellung weiterer Interviews 275

6.2 Glossar 295

Literatur 302

Vorwort

Das vorliegende Buch ist das Resultat einer 18-monatigen Studie, zu deren Gelingen neben den Autoren weitere Personen und Institutionen beigetragen haben; ohne deren Unterstützung hätte dieses Projekt nicht in dieser Form realisiert werden können.

Unser Dank gilt all jenen, die an der Durchführung der Interviews und an der Erarbeitung des Manuskripts mitgewirkt haben, besonders Maynat Kurbanova, Senad Kusur, Jonas Kolb, Silvia Stöcker und Konstanze Endl.

Des Weiteren bedanken wir uns beim Bundesministerium für Justiz (BMJ) für die Erlaubnis, unsere Studie in Justizanstalten durchzuführen. Diesen wiederum danken wir dafür, dass sie sich offen für unsere Forschung zeigten und auf die Bedürfnisse der ForscherInnen so gut wie möglich eingingen. Gleiches gilt für die Jugendeinrichtungen, in denen wir Interviews durchführen durften.

Ein Projekt dieses Umfangs wäre nicht möglich ohne finanzielle Unterstützung. Daher gilt unser besonderer Dank unseren Fördergebern, dem Asyl-, Migrations- und Integrationsfonds (AMIF) und dem Bundesministerium für Europäische und Internationale Angelegenheiten (BMEIA).

Wir hoffen, mit dieser Studie einen Beitrag zum Verständnis des Phänomens Radikalisierung leisten zu können, das die unabdingbare Voraussetzung für weitere Ableitungen und Maßnahmen im Bereich Deradikalisierung und Prävention bildet.

Ednan Aslan, Evrim Erşan Akkılıç

EUROPA
INTEGRATION
ÄUSSERES
BUNDESMINISTERIUM
REPUBLIK ÖSTERREICH

Einleitung

Längst sind Bilder der Folgen von Radikalisierung und von Terroranschlägen mit dem Ziel, maximalen Schaden anzurichten und Verunsicherung in der Bevölkerung auszulösen, nicht mehr beschränkt auf die Medienberichterstattung über „ferne Weltgegenden". Es sind vielfach europäische Metropolen, aus denen solche Bilder die Öffentlichkeit heute regelmäßig erreichen. Sie lösen Trauer, Angst und Wut bei den Menschen aus und bringen eindringlich zum Ausdruck, welches Ausmaß diese Phänomene und die mit ihnen einhergehenden Herausforderungen in Europa erreicht haben.

Oftmals auf eine reine Sicherheitsproblematik reduziert, handelt es sich bei Radikalisierung um ein komplexes, vielfältiges Phänomen – insbesondere dann, wenn es Jugendliche betrifft, die in westlichen Ländern sozialisiert wurden. Dann sind öffentlichkeitswirksam inszenierte Akte terroristischer Gewalt oft nur die Spitze des Eisbergs – in dem Sinn, dass sie den Kulminationspunkt eines langwierigen Entwicklungsprozesses bzw. einer komplizierten Vorgeschichte markieren. Diese zu ergründen, unter Berücksichtigung aller Phasen und Aspekte, ist der Auftrag einer wissenschaftlichen Untersuchung. Darin werden westliche Gesellschaften freilich nicht nur als Aktionsflächen für politische Gewalt, sondern auch als Orte, an denen sich radikale Ideologien etablieren, zu betrachten sein. Der Zuspruch, den Gruppierungen wie der Islamische Staat (IS)

in westlichen Gesellschaften erhalten, kommt ja nicht von ungefähr, sondern ist Konsequenz einer Theologie, der es gelungen ist, auch in europäischen Gesellschaften strukturell Fuß zu fassen.

Jedes Attentat in einem europäischen Land zieht engagierte Diskussionen über Integrations- und Flüchtlingspolitik nach sich. An Menschen muslimischen Glaubens ergeht dabei oftmals der mehr oder weniger dringende Appell, sich zu positionieren. Gerade das aber führt bei diesen vielfach zu einer Abwehrhaltung und damit zum Ende jeder sachlichen Auseinandersetzung, sowohl in der Mehrheitsgesellschaft auch innerhalb der muslimischen Community. Ständiger Rechtfertigungszwang macht es auch den vielen Muslimen, die sich von im Namen des Islams verübten Gewaltakten distanzieren, schwer, sich mit den eigenen Glaubensinhalten objektiv auseinanderzusetzen.

Als die deutsche Kanzlerin Merkel im Februar 2017 anlässlich eines Staatsbesuchs in der Türkei das Thema islamistischer Terror aufwarf, erwiderte Präsident Erdoğan, dass Terror und Islam nichts miteinander zu tun hätten. Eine Religion, die Frieden stifte, solle nicht mit Terror bzw. Gewalt in Verbindung gebracht werden. Diese Einstellung ist symptomatisch für eben jene Abwehrhaltung, die alles kategorisch verneint, was die eigene Religion und deren Inhalte kritisiert, und eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Theologie radikaler Gruppen, die einen Teil des islamisch-theologischen Erbes für sich beanspruchen und um die Deutungshoheit im Islam kämpfen, scheut. Unter solchen Bedingungen kann ein differenzierter theologischer Diskurs nicht stattfinden.

Aktuell existierende salafistische Gruppen und Organisationen, die von vielen IslamwissenschaftlerInnen als friedlich, apolitisch oder quietistisch bezeichnet werden, unterstützen dschihadistische Gruppen vielleicht nicht unmittelbar. Dennoch besteht zwischen ihnen ein theologisches Naheverhältnis. Angehörigen salafistischer Strukturen wird eine Theologie vermittelt, die erklärtermaßen darauf abzielt, der Herrschaft des Wortes Gottes auf Erden zum Durchbruch zu verhelfen. Dass Menschen, die in dieser Theologie sozialisiert wurden und unter Umständen die Verwirklichung dieser Utopie im Gesellschaftsmodell des IS verwirklicht sehen, dorthin ziehen wollen – nicht unbedingt um zu kämpfen, sondern auch, um dort zu leben –, ist nicht verwunderlich. Westliche Gesellschaften als Ganzes und insbesondere ihre muslimischen BürgerInnen sind daher gut beraten, sich nicht nur von den Gewalttaten, die im Namen des Islams verübt werden, zu distanzieren, sondern sich auch mit

den Inhalten dieser Theologie auseinanderzusetzen und zu versuchen, gemeinsam an einer Lösung zu arbeiten. Wer das Phänomen auf frustrierte Individuen reduziert, die keine Perspektive hätten, ungebildet seien und den Islam falsch verstanden hätten, lässt wesentliche Dimensionen der Etablierung bzw. Präsenz des politischen Islams, der sich in den muslimischen Ländern auf eine lange Tradition beruft, in Europa außer Acht. Effektive Gegenmaßnahmen können aber nur dann entwickelt werden, wenn der Sachverhalt ernst genommen und differenziert betrachtet wird. Aktuelle Entwicklungen könnten demnach auch als eine Chance begriffen werden, um im europäischen Kontext gemeinsam neue theologische Ansätze bzw. einen Islam europäischer Prägung sowie Strategien gegen Radikalisierung zu erarbeiten.

Das Erkenntnisinteresse der Studie

Das vorliegende Buch erhebt den Anspruch, einen detaillierten Einblick in die Biografien von radikalisierten Personen, die im salafistischen Milieu ihre religiöse Sozialisation durchlaufen haben, sich deren Weltanschauungen angeeignet haben und ihr Leben gemäß dieser Theologie gestalten, zu vermitteln. Im Rahmen der empirischen Studie wurden narrativ-biografische Interviews mit Personen geführt, die sich in unterschiedlichen Phasen der Radikalisierung befinden. Die Besonderheit der Studie liegt darin, dass sie das Phänomen der Radikalisierung mit Blick auf die gesamte Biografie eines Individuums in einem breiteren Zusammenhang behandelt, um zu einem besseren Verständnis von biografischen Wendepunkten und der Rolle der Religion in den Biografien zu gelangen und deren Wirkung auf den Prozess der Radikalisierung ermessen zu können. Daher wird das Phänomen der Radikalisierung in dieser Studie nicht nur auf einer individuellen Ebene analysiert, sondern auch mit Blick auf das Milieu, in dem diese gedeiht. Es wird sich zeigen, dass es sich dabei um ein dynamisches Milieu handelt, das gut vernetzt ist und über einen gewissen Grad an Infrastruktur verfügt und damit tatsächlich ein Angebot machen kann.

Die Erkenntnisse dieser Studie könnten Anregung sein für politische EntscheidungsträgerInnen, WissenschaftlerInnen, Personen, die in ihrer täglichen Arbeit mit dem Phänomen Radikalisierung konfrontiert sind, und für eine interessierte Öffentlichkeit. Darüber hinaus könnten sie an-

deren europäischen Ländern als Vergleichsgrundlage dienen und zur Erarbeitung von Strategien auf europäischer Ebene beitragen.

Aufbau der Studie

Das erste Kapitel widmet sich der begrifflichen und inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Konzept der Radikalisierung und gibt einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand. Auch wenn der Begriff Radikalisierung in unterschiedlichsten Kontexten und von unterschiedlichen Institutionen – von den Medien über die Politik bis hin zu diversen wissenschaftlichen Disziplinen wie Soziologie, Kriminalistik, Religionswissenschaften oder Politikwissenschaft – breite Verwendung findet, ist er weit von einer einheitlichen Definition entfernt. Daher wollen wir im ersten Kapitel die unterschiedlichen Bedeutungen, Anwendungen und Konnotationen des Begriffs untersuchen. Wir plädieren dafür, einer Definition des Begriffs den prozesshaften Charakter des Phänomens zugrunde zu legen, sowohl die kognitive als auch die Handlungsebene von Individuen miteinzubeziehen und den Fokus nicht ausschließlich auf die Ausübung physischer Gewalt zu legen. Darüber hinaus sollen in diesem Teil einige der wichtigsten Studien in diesem Feld besprochen werden. Während der Großteil dieser Untersuchungen stark auf westliche Länder fokussiert – auch, weil die Mehrheit der Forschung zu diesem Thema in diesen Ländern durchgeführt wird – soll hier die Situation der Radikalismusforschung in den islamischen Ländern ein wenig genauer beleuchtet werden. Im Anschluss daran wird die Rolle der Religion im Radikalisierungsprozess untersucht. Hier werden zwei unterschiedliche Positionen diskutiert: einerseits jene, die der Religion eine wichtige Rolle im Prozess der Radikalisierung zuschreibt, und andererseits diejenige, die soziale Probleme als Hauptursache von Radikalisierung auffasst. Wir plädieren in dieser Arbeit dafür, dass die zwei Positionen sich nicht ausschließen müssen, sondern einander durchaus ergänzen können.

Danach setzen wir uns mit dem Begriff Salafismus auseinander. Ähnlich wie Radikalisierung wird auch der Begriff Salafismus in den letzten Jahren von Medien und Politik immer häufiger verwendet – oftmals synonym mit Radikalisierung oder Terrorismus. In einer Annäherung an den Begriff werden wir uns zuerst den theologischen Grundsätzen salafistischer Bewegungen widmen und deren Ideengeschichte anhand der his-

torischen Vorläufer zeitgenössischer salafistischer Strömungen beleuchten. Danach soll auf die feinen Unterschiede innerhalb zeitgenössischer salafistischer Strömungen eingegangen werden, deren Spektrum von apolitischen über politisch organisierte bis hin zu politisch-militanten bzw. dschihadistisch-salafistischen Bewegungen reicht. Dabei soll gezeigt werden, wie sich der zeitgenössische Salafismus aus dem breiteren Spektrum des politischen Islams des 20. Jahrhunderts entwickelte, in dem das Konzept eines Islamischen Staates – eines *ḫilāfa* oder Kalifats – zentral ist.

Der Fokus dieser empirischen Untersuchung des Prozesses der Radikalisierung liegt auf Österreich. Vergleicht man die nationale Erfahrung mit dem Phänomen mit jener anderer Staaten, fällt auf, dass neben einigen Gemeinsamkeiten auch signifikante Unterschiede in den Netzwerken und der Infrastruktur salafistischer Strömungen auf lokaler Ebene bestehen. Wir argumentieren, dass Österreich aufgrund seiner geografischen Lage, seiner Migrationsgeschichte und seiner bestehenden rechtlichen Rahmenbedingungen von dieser Problematik in einem hohen Ausmaß betroffen ist. Deshalb sollen in diesem Kapitel das Aufkommen salafistischer Gruppen und ihre nationale sowie internationale Vernetzung beleuchtet werden, um einen vertieften Einblick in die österreichische Situation zu bekommen.

Auf der Ebene der Individuen plädieren wir für eine prozessorientierte Definition, die Salafismus als Konstruktionsprozess versteht, der seine Bedeutung in der Auseinandersetzung mit religiösen Quellen und der sozialen Umwelt erlangt. Dies stellt einen tagtäglichen Verwirklichungsprozess für die Individuen dar, den wir *Doing Salafismus* nennen.

Im zweiten Kapitel erläutern wir die methodologischen Grundlagen, auf denen der empirische Teil beruht. Dabei werden zuerst die Methoden der Datenerhebung und die zentralen Forschungsfragen dargestellt. Nach der Darstellung der Erhebungsmethode werden die einzelnen Analyseschritte näher beschrieben.

Inhalt des dritten Kapitels sind drei Fallrekonstruktionen, die einen Vergleich ermöglichen und die Unterschiede innerhalb dieses Samples veranschaulichen sollen. Abschließend werden durch theoretische Abstraktion Typen gebildet, die dann unter Berücksichtigung der Fragestellungen miteinander verglichen werden. Das durch diese Kontrastierung und Zusammenführung der Analyse erreichte höhere Abstraktionsniveau bildet den Ausgangspunkt für verallgemeinerbare Ableitungen aus dem empirischen Material.

Im vierten Kapitel erfolgt eine Gegenüberstellung der drei Biografien anhand von drei aus den Daten entwickelten Vergleichsdimensionen: der biografischen Bedeutung der Religion, dem radikalen Milieu, in dem sich die Individuen bewegen, und den in diesem Milieu geführten Diskursen. Dabei werden die Biografien hinsichtlich ihrer Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Funktionen innerhalb des Milieus beleuchtet.

Den Abschluss bilden eine Diskussion der Studienergebnisse sowie Handlungsempfehlungen für AkteurInnen und Instanzen, die sich mit dem Phänomen der Radikalisierung auf unterschiedlichen Ebenen auseinandersetzen.

Zusammenfassung der Studie

Hintergrund der Studie

Das Ziel der vorliegenden empirischen Studie ist die Untersuchung der Rolle der Religion in islamistischen Radikalisierungsprozessen. Mittels Biografieforschung werden die Lebenswelten von Personen untersucht, die sich in unterschiedlichen Phasen der Radikalisierung befinden.

- Insgesamt wurden 29 narrativ-biografische Interviews durchgeführt, 26 davon in österreichischen Gefängnissen und drei in Jugendeinrichtungen in Wien.
- 15 der Gefangenen befanden sich auf Grund terroristischer Straftaten nach § 278b-f StGB[1] bzw. § 282a StGB[2] in Haft.
- Bis auf eine Person, mit Migrationshintergrund, hatten alle eine ausländische Staatsbürgerschaft, wobei Russland (Tschetschenien) mit Zweidritteln dominierte.
- Zum Zeitpunkt der Erhebung im Frühjahr 2016 befanden sich 37 Männer und lediglich zwei Frauen auf Grund der oben erwähnten Delikte in Haft. Die interviewten Personen waren alle männlich.
- Die überwiegende Mehrheit der befragten Personen war zum Zeitpunkt der Interviews zwischen 18 und 30 Jahren alt. Die jüngste Person war 16, die älteste 50 Jahre alt.

1 Die Paragraphen § 278b-f StGB umfassen folgende Straftaten: Terroristische Vereinigung, Terroristische Straftaten, Terrorismusfinanzierung, Ausbildung für Terroristische Zwecke, Anleitung zur Begehung einer terroristischen Straftat (https://www.jusline.at).

2 § 282a: Aufforderung zu terroristischen Straftaten und Gutheißung terroristischer Straftaten (https://www.jusline.at).

Kernergebnisse

In der Studie kristallisierten sich insbesondere drei Faktoren heraus, die für den Radikalisierungsprozess der Befragten eine zentrale Rolle spielten.

1 Die Rolle der Religion im Prozess der Radikalisierung

- Die Ergebnisse der Untersuchung zeigen, dass sich die interviewten Personen in ihrem Radikalisierungsprozess **aktiv mit Inhalten, Normen und Wertvorstellungen der islamischen Lehre auseinandersetzten**.
- Diese intensive Auseinandersetzung mit theologischen Themen stellt bei vielen Befragten einen **Wendepunkt in ihrem Leben** dar, der mehrheitlich positiv bewertet wird.
- Der Großteil der Befragten stammte aus einem **gläubigen muslimischen Elternhaus** und hatte bereits vor dem Kontakt mit der islamischen Theologie Kenntnisse über die Grundlagen des Islams. Die im gesellschaftlichen Diskurs herrschende Annahme, dass radikalisierte Personen mehrheitlich über eine geringe Kenntnis der Religion verfügen, hat sich in der Studie nicht bestätigt.
- Eine bestimmte Art und ein Verständnis von islamischer Theologie, das wir in der Studie als „Salafismus" bezeichnen, wird von den Individuen als **ganzheitliches, religiöses und gesellschaftspolitisches Konzept** verstanden, das alle Bereiche des Lebens, von persönlichen Beziehungen über die staatliche Regierungsform, regelt. Dies äußert sich in der persönlichen Anstrengung, den Normen und Anforderungen dieser Theologie gerecht zu werden – angefangen von der täglichen religiösen Praxis, dem richtigen Umgang mit der sozialen Umwelt (oder der Vermeidung) über Sprache und Kleidung.
- Den salafistischen Ansichten und **theologischen Begründungen** liegen **allgemein anerkannte klassische Werke der islamischen Lehre** zugrunde.

2 Das radikale Milieu

- Individuen **radikalisieren sich** meist **nicht isoliert**, sondern in direkter

Auseinandersetzung mit einem sozialen Umfeld, das in dieser Studie als „radikales Milieu" bezeichnet wird.

- Dieses Umfeld bietet **symbolische und logistische Unterstützung** und hilft islamistische sowie dschihadistische Diskurse zu verbreiten.
- Innerhalb des radikalen Milieus spielen **bestimmte Moscheen**, die eine Lehre verbreiten, die unausweichlich zum Salafismus führt, sowie **religiöse Autoritäten** eine zentrale Rolle.
- Obwohl sich das radikale Milieu auch auf das Internet erstreckt und dieses für die Informationsbeschaffung und Kommunikation eine Rolle spielt, stellten sich **Face-to-Face Beziehungen** als wichtigerer Faktor in der Studie heraus.
- Die **Missionierungsarbeit** (*da'wa*) ist zentraler Bestandteil des Milieus. Der niederschwellige Zugang zu diesem Milieu in Verbindung mit der Anforderung der Missionierung macht die Mitglieder sowohl zu Trägern als auch Vermittlern dieser Theologie.
- Das **theologische Wissen** der Personen ist **ausschlaggebend** für ihre Rolle und ihre Funktion in diesem Milieu. Personen, die über ein höheres theologisches Wissen verfügen, fungieren als Autoritäten und spielen bei der Verbreitung der Ideologie eine zentrale Rolle.

3 Gefühl der Entfremdung – „Wir und der Rest der Welt"

- Die radikalen Gruppen und Individuen sehen sich als die einzig wahren Muslime. Die Zugehörigkeit in diesem Milieu ergibt sich stark über die **Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft und anderen Muslimen sowie deren Abwertung**. Die soziale Umwelt wird als verkommen wahrgenommen. Hinzu kommen die **Ablehnung der Demokratie** und die Hervorhebung der **Scharia als Gesellschaftsgrundlage**.
- Dieses Selbstbild der einzig wahren und rechtschaffenden Gläubigen führt zur Entfremdung von der restlichen Gesellschaft. Das damit einhergehende **Gefühl des Fremdseins** wird ideologisch instrumentalisiert.
- Die Konstruktion des **Westens als Feind der muslimischen Welt** spielt eine zentrale Rolle für das Selbstverständnis der radikalisierten Personen.
- Die befragten Personen stammen aus einer sozial schwächeren Schicht, was als zusätzlicher Faktor in den Diskriminierungserfahrungen und Radikalisierungsprozessen eine Rolle spielt. Außerdem werden von den befragten Per-

sonen **wahrgenommene Diskriminierungserfahrungen nach der Hinwendung zum Salafismus verstärkt ideologisch-religiös interpretiert**.

- Die Lösung des Problems wird in der **Säuberung des Glaubens** von allen unerlaubten Neuerungen und in einer **Rückkehr zum Idealbild der muslimischen Gesellschaft**, zu Beginn der islamischen Geschichte, gesehen.
- Die Grundlagen für das ideale gesellschaftliche und politische System bilden das **Kalifat und die islamische Rechtsordnung der Scharia**.
- Die Durchsetzung dieser Ziele geschieht mittels Missionierung oder, wenn nötig, mittels **Gewalt**.

1
Radikalisierung

1.1 Was ist Radikalisierung?

Radikalisierung ist eines der großen Schlagworte unserer Zeit, das im Mittelpunkt unzähliger medialer, wissenschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Diskurse steht, nicht weniger als ca. 3,5 Millionen Treffer liefert die Eingabe des Begriffs im Internet. Dabei gibt es bezüglich des Begriffs weder eine einheitliche Definition noch liegt ein gemeinsames Verständnis über deren Ursachen und Verlauf vor. Während gemäß manchen Theorien Radikalisierung am Gutheißen der Anwendung von Gewalt zur Erreichung politischer oder ideologischer Ziele festzumachen ist, verstehen andere darunter bereits die bloße Akzeptanz undemokratischen Verhaltens und undemokratischer Überzeugungen. Auch im alltäglichen Sprachgebrauch kommt es oftmals zur Überschneidung von Begriffen wie Terrorismus, Extremismus und Radikalismus.

Diese weit gefasste und unscharfe Verwendung des Begriffs Radikalisierung im alltäglichen bzw. politischen Diskurs bringt Neumann auf den Punkt, wenn er schreibt, „*Radicalization is at present the standard term used to describe ‚what goes on before the bomb goes off'*" (Neumann, 2008, S. 4). Und Sedgwick weist in seiner Abhandlung „The Concept of Radicalization as a Source of Confusion" auf das Verwirrung stiftende Potenzial hin, das darin liege, dass sich hinter der Verwendung des Begriffs Radikalisierung in unterschiedlichen gesellschaftspolitischen Kontexten – Sedgwick nennt den Sicherheits-, den Integrations- und den außenpolitischen Kontext – jeweils eine eigene Agenda verbirgt (Sedgwick, 2010).

Heutzutage allgegenwärtig, spielte der Begriff Radikalisierung vor dem 11. September 2001 in der Forschung eine untergeordnete Rolle. Danach aber wurden erhebliche finanzielle Mittel aufgewendet, um den sozialen, religiösen und politischen Ursachen des Phänomens auf den Grund zu gehen. Während in der Literatur zu terroristischen Bewegungen bis dahin unterschiedliche Formen der Gewaltanwendung im Zentrum standen, beschäftigten sich nach 9/11 zahlreiche wissenschaftliche Disziplinen mit dem Prozess, der zur Gewaltanwendung und zur Formierung gewaltbereiter Gruppen führt (Khosrokhavar, 2016).

Seit 9/11 wird statt des Begriffs Terrorismus zunehmend der Begriff Radikalisierung verwendet (Neumann, 2008; Sedgwick, 2010). Neumann begründet diese diskursive Verschiebung wie folgt:

There is a long and well-established discourse about the 'root causes' of terrorism and political violence that can be traced back to the early 1970s. Following the attacks on the United States on 11 September 2001, however, it suddenly became very difficult to talk about 'the roots of terrorism', which some commentators claimed was an effort to excuse and justify the killing of innocent civilians. It was through the notion of radicalisation that a discussion became possible again (Neumann, 2008, S. 4).

Auch innerhalb der Wissenschaft ist der Begriff nicht nur nicht klar definiert, sondern höchst umstritten, von einigen Seiten wird er sogar als Mythos bezeichnet (Hoskins & O'Laughlin, 2009). Für welche Definition man sich entscheidet, ist zumeist eine Frage des Fokus, des wissenschaftlichen Rahmens und des Interesses (Kühle & Lindekilde, 2010, S. 22-27). Doch auch wenn eine universell anerkannte Begriffsdefinition außer Reichweite scheint, besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass Radikalisierung generell in Zusammenhang mit Gewaltbereitschaft und Extremismus zu sehen ist. In den Worten von Charles E. Allen ist Radikalisierung „*the process of adopting an extremist belief system, including the willingness to use support, or facilitate violence, as a method to effect social change*" (Allen, 2007, S. 4).

Auch im deutschsprachigen Raum ist Radikalisierung stets mit Gewalt und Extremismus konnotiert, wobei ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Extremismus und Radikalismus in der Bereitschaft zur Anwendung von Gewalt gesehen wird: Während Extremisten Gewalt zur Veränderung der Gesellschaft einsetzen, tun Radikale das nicht unbedingt, obwohl auch ihr Ziel die Umwälzung der herrschenden Verhältnisse ist (Brettfeld & Wetzels, 2007). Mit Verweis

auf den Wortursprung (von lat. *radix* – Wurzel) definiert Roland Eckert Radikalisierung als *„einen Prozess, in dem sich der Gegensatz zwischen ideologischen Positionen und sozialen Gruppen verschärft, weil eine oder beide Seiten sich zunehmend auf die von ihnen unterstellte ‚Wurzel' des Konflikts beziehen*" (Eckert, 2012, S. 7). In gesellschaftlichen Konflikten würde „die Abgrenzung zwischen Gruppen zusehends verschärft", wobei die soziale oder religiöse Identität der Eigengruppe positiv betont wird und gleichzeitig eine Abwertung der Fremdgruppe stattfindet. Auf der Ebene des Individuums findet eine Einengung der identitätsstiftenden Merkmale statt, andere Identitätsteile rücken in den Hintergrund (ebd., S. 7-10).

In der Studie „Lebenswelten junger Muslime in Deutschland" werden radikale Gruppen folgendermaßen beschrieben: *„Als radikal können gemäß dieser Bestimmung muslimische Personen oder Organisationen gelten, die sich tiefgehende gesellschaftliche und politische Veränderungen in Deutschland wünschen, die jedoch das gegenwärtige politische und rechtliche System der Bundesrepublik zumindest respektieren und die keine illegalen oder gewalttätigen Maßnahmen ergreifen oder gutheißen"* (Frindte, Boehnke, Kreikenbom & Wagner, 2011, S. 28).

Manche Wissenschaftler unterscheiden zwischen kognitiver und gewalttätiger Radikalisierung: Kognitive Radikalisierung ist der Prozess, im Laufe dessen ein Individuum Ideen annimmt, die stark im Widerspruch zu jenen des herrschenden Systems stehen; der die Legitimität der bestehenden sozialen Ordnung bestreitet und versucht, diese durch eine neue Struktur, die auf einem ganz anderen Glaubenssystem basiert, zu ersetzen. Von gewalttätiger Radikalisierung ist dann die Rede, wenn ein Individuum seine Ideen, die es im Zuge der kognitiven Radikalisierung verinnerlicht hat, eben durch Anwendung von Gewalt umzusetzen versucht (Vidino & Brandon, 2012, S. 9).

Auf die Prozesshaftigkeit der Radikalisierung weisen auch andere Annäherungen hin, so etwa Silber und Bhatt (2007) in ihrem für das New York Police Department (NYPD) entwickelten, auf empirischen Daten basierenden mehrstufigen Modell. In ihrer Analyse des Verlaufs der Radikalisierung von Individuen konnten die Autoren vier Phasen erkennen: 1. *Pre-Radicalization*, 2. *Self-Identification*, 3. *Indoctrination*, 4. *Jihadization*. Auf die einzelnen Phasen wird später näher eingegangen.

Gemäß Neumanns (2013) Konzeption des Begriffs ist Radikalisierung in ihrer grundlegendsten Form der Prozess, in dem Individuen zu Extremisten werden. Demnach bezeichnet Radikalisierung eine Abfolge

von Vorgängen, die durch verschiedene Faktoren beeinflusst werden und hinsichtlich Ablauf, Dauer und Komplexität variieren.

Die Prozesshaftigkeit von Radikalisierung ist mittlerweile unter WissenschaftlerInnen weitgehend anerkannt. Schwierigkeiten tauchen dann auf, wenn Radikalisierung im Verhältnis zu Extremismus behandelt wird und sich die Frage nach der Abgrenzung der beiden Begriffe stellt. Laut Scruton (2007) geht es bei Extremismus einerseits um politische Ziele und Ideen, die gesellschaftlichen Kernwerten diametral gegenüberstehen; andererseits kann er die Methoden bezeichnen, mit denen Individuen und Gruppen ihre politischen Ideen zu verwirklichen suchen, ohne dabei auf die Freiheit und das Leben ihrer Mitmenschen Rücksicht zu nehmen. Mandel (2009) wiederum vertritt die Ansicht, dass es sich bei Radikalisierung um die Veränderung bzw. Intensivierung im Grad des Extremismus von Individuen und Gruppen handelt. Ein weiteres, bereits erwähntes, Unterscheidungsmerkmal zwischen Radikalisierung und Extremismus ist jenes der Gewaltanwendung. Radikalisierung beschreibt einen – wesentlich durch Unbehagen mit dem existierenden gesellschaftlichen bzw. politischen System bei einem Individuum oder einer Gruppe ausgelösten – Prozess, der darauf abzielt, dieses System zu ändern. Aber nicht alle radikalen Menschen oder Gruppen wenden Gewalt an, um das System zu ändern. Untersuchungsbedarf besteht daher bezüglich der Frage, wie Individuen und Gruppen mit ihrem Unbehagen umgehen und welche Mittel und Strategien sie im Bestreben, diese zu überwinden, insbesondere auf der Handlungsebene einsetzen. Ab wann gelten gewaltfreie Strategien als ausgeschöpft, ab welchem Moment wird die Anwendung physischer Gewalt als legitimes Mittel gesehen?

Wenn im Zusammenhang mit der Definition von Radikalisierung Gewalt als politische Gewalt – als Mittel zur Umwälzung der gesellschaftlichen Ordnung – definiert wird, werden andere Formen von Gewalt wie symbolische Gewalt oftmals außer Acht gelassen. Hier aber stellt sich die Frage, ob es sich nicht um Gewalt handelt, wenn jemand, der sich im Prozess der Radikalisierung befindet, sich in die Lebensführung seiner Familienmitglieder einmischt und diese sogar bedroht. Eine andere Art von Gewalt ist die theologische Gewalt, die als eine religiöse Autorität auftritt.

Zudem gilt es zu bedenken, dass was in einer Gesellschaft als radikal gilt, stets von den herrschenden Verhältnissen bzw. dem normativen Rahmen

abhängt. Sedgwick (2010) gibt zu bedenken, dass der Begriff radikal ohne einen historischen und gesellschaftlichen Bezugspunkt keine Bedeutung hat. In der Regel wird das Radikale in Bezug zum gesellschaftlichen „Mainstream" (bzw. zur Normativität) definiert, also daraufhin begutachtet, ob es sich innerhalb oder außerhalb der gesellschaftlich akzeptierten Normen bewegt. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass radikal zu sein per se kein Problem ist. Einige der größten Errungenschaften der zivilisierten Welt, wie die Abschaffung der Sklaverei oder Frauenrechte, galten zur damaligen Zeit als radikal; heutzutage würde das von Positionen behauptet, die sich gegen diese Errungenschaften wenden. Es ist also festzuhalten, dass Radikalisierung nicht ohne den Kontext verstanden werden kann, in dem sie Gegenstand der Diskussion ist.

Da der Diskurs über Radikalisierung stark auf den Kontext der europäischen und angelsächsischen Länder zentriert ist, aus denen auch der Großteil der wissenschaftlichen Studien stammt, sollen im Folgenden die Radikalisierungsdebatte und die Radikalismusforschung in den islamischen Ländern beleuchtet werden.

1.1.1 Die Radikalisierungsdebatte in den islamischen Ländern

Es ist zu erwarten, dass Radikalisierung angesichts des Umstands, dass die Kernländer der islamischen Welt – Saudi-Arabien, Türkei, Ägypten usw. – zunehmend unter den Folgen der religiösen Radikalisierung leiden, auch in den islamischen Ländern ein Thema wissenschaftlicher und politischer Debatten wird, wenn auch unter anderen Gesichtspunkten. Vor dem Hintergrund der Ereignisse im Irak, in Syrien, aber auch auf ihren eigenen Territorien, fangen auch diese Länder – die seit den frühen 1920er Jahren ein Verhältnis zwischen Religion und Radikalisierung stets geleugnet haben und das teilweise immer noch tun (Diyanet, 2016) – an, sich Gedanken darüber zu machen, ob nicht doch eine Verbindung zwischen Religion und Radikalisierung bestehen könnte (Güler, 2002, S. 132). In dieser Debatte rücken immer mehr die theologischen Grundlagen der religiösen Radikalisierung in den Vordergrund, und zwar im Zusammenhang damit, dass die klassische Lehre der islamischen Theologie religiöse Radikalisierung als eine besondere Eigenschaft eines wahrhaftigen Muslims hervorhebt und den Kampf und das Sterben für

religiöse Ziele als Tugenden feiert (Buḫārī, Adhān, 32; Muslim, Imara, 117; Tirmiḏī, ǧihād, 33/1712; Muslim, Imara, 119).

Hassan Hanafi macht für die Radikalisierung in den islamischen Ländern hauptsächlich den politischen Islam verantwortlich, der die Rechte Gottes über jene des Menschen stellt und damit ein Spannungsverhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Souveränität verursacht. Dabei rückt die Bekämpfung der politischen Macht in den Vordergrund. Im Denken der Radikalen ist das islamische Recht unveränderliches Dogma, das den menschlichen Entwicklungsprozess ignoriert (Hanafi, 1989, S. 105-109). Der arabische Philosoph Al-Jabri wiederum sucht den Ursprung des islamischen Radikalismus in der gleich nach dem Ableben des Propheten entstandenen *ḫāriǧīya*-Bewegung und weist auf die Parallelen zwischen den religiösen Ansprüchen der salafistischen Bewegungen der Gegenwart und dieser Bewegung des siebten Jahrhunderts hin (Cabiri, 2011, S. 132).

Neben diesen theologischen Berufungstiteln des religiösen Radikalismus gelten die innenpolitischen und internationalen Verhältnisse, von denen die Mehrheit der Muslime in ihren Ländern betroffen sind, als Grundursachen für die wachsende Radikalisierung (Arkoun, 1988, S. 165-167).

Nach diesen Auffassungen handelt es sich bei Radikalisierung um eine historisch begründete Form der Religiosität, die sich als alternative Lösung für die Probleme der *umma* unter neuen gesellschaftspolitischen Gegebenheiten anbietet. Gemäß diesem Verständnis von Religiosität ist die Gründung eines islamischen Staates das höchste Ziel. Die Erreichung dieses Zieles ist ein mühsamer Prozess und verlangt den Muslimen Standhaftigkeit ab; doch am Ende wird Gottes Lohn umso höher sein.

1.1.2 Operationalisierung des Begriffs

Ungeachtet der Uneinheitlichkeit und der kontextgebundenen definitorischen Bandbreite des Begriffs Radikalisierung findet er in der vorliegenden Studie dennoch Verwendung, da er nicht nur in den wissenschaftlichen, sondern auch in den Alltagsdiskurs Eingang gefunden hat und daher für die Verständlichkeit der Studie unabdingbar ist.

Wie alle sozialen Phänomene lässt sich der religiöse Radikalisierungsprozess als eine mehrdimensionale Tatsache nicht auf ein Erklärungs-

muster reduzieren. Vielmehr sind es mehrere Faktoren, die diesen Prozess beeinflussen, wie zum Beispiel soziale und individuelle Erfahrungshorizonte oder persönliche Exklusionserfahrungen und daraus entwickelte Viktimisierungs- und Marginalisierungserfahrungen (Brettfeld & Wetzels, 2007; Sirseloudi, 2010; Wentker, 2008). Eine Rolle spielen ebenso das Bildungsniveau, der soziale Status der Betroffenen und ihrer Familien, die Peergroup, die die Sozialisation der Individuen prägt, religiöse Autoritäten und deren Deutungsmuster und Erklärungsangebote, die die Individuen verinnerlichen, sowie das theologisches Wissen, über das sie verfügen. Deswegen ist es entscheidend, das Phänomen in einem Kontext zu analysieren, der verschiedene Dimensionen mitberücksichtigt und sowohl auf die individuelle Ebene als auch auf die sozialen Beziehungen der Personen einzugehen. Zusätzlich sind die über religiösen Radikalismus geführten Diskurse in den Blick zu nehmen, um deren Einfluss auf die Identitätsbildung der Personen zu verstehen. Ein anderer Punkt ist, dass der Begriff Radikalisierung immer mehr auf Individuen bezogen wird und die Analyse die Einflüsse von Ideologien, globalen politischen Entwicklungen und die Diskurse sowohl über Muslime als auch über islamistische Gruppen zusehends vernachlässigt. Radikalisierung wird als individuelle Problematik von Einzelpersonen definiert und auf eine Art Mechanismus zur Krisenbewältigung von marginalisierten und diskriminierten Jugendlichen reduziert. Auch die Wirkung des Milieus, in dem sich Personen bewegen und sich ihre Ideologien bzw. ihr theologische Wissen aneignen, bleibt in der Konzeption des Begriffs Radikalisierung oft ausgeblendet.

Vor diesem Hintergrund wird in dieser Studie Radikalisierung anhand handlungsorientierter Theorien als ein Prozess beschrieben, den das Individuum nicht nur auf kognitiver Ebene durchlebt, sondern der sich auf der Handlungsebene direkt in der Lebensgestaltung niederschlägt. Der Begriff Gewalt wird im Zusammenhang mit Radikalisierung nicht auf physische Gewalt reduziert, sondern beinhaltet auch symbolische und psychische Gewalt, sowohl gegen die eigene Person als auch gegen das soziale Umfeld.

1.1.3 Forschungsstand und ausgewählte Erklärungsmodelle

Das Thema Radikalisierung beschäftigt diverse Disziplinen wie beispielsweise Soziologie, Psychologie, Politikwissenschaft und Kriminologie.

Dabei werden sowohl innerhalb einer Disziplin als auch im Verhältnis zueinander verschiedene theoretische Ansätze bzw. empirische Traditionen verfolgt, die den jeweiligen Forschungsschwerpunkten und Fragestellungen entsprechen. Die Studien im Bereich islamistischer Radikalisierung können in Bezug auf ihre Kontextualisierung des Phänomens Radikalisierung, in drei Hauptannäherungen unterteilt werden (Pisoiu, 2013).

Der erste Ansatz behandelt das Phänomen auf der Makroebene und entwickelt Modelle über die Ursachen der Radikalisierung in Bezug auf gesellschaftliche, sozioökonomische und politische Verhältnisse. Autoren, die diesen Standpunkt vertreten, gehen davon aus, dass die individuelle und kollektive Erfahrung von Diskriminierung und Unterdrückung in einer Gesellschaft zu politischem Widerstand und Gewalt führt. Nach dieser Ansicht besteht für Individuen und Gruppen, die unter sozioökonomischer Benachteiligung leiden, ein höheres Radikalisierungsrisiko (Murshed & Pavan, 2009; Veldhuis & Staun, 2009; Awan, 2008). Auch Rassismus, verbale und gewalttätige Übergriffe gegenüber Muslimen werden als ursächlich bzw. förderlich für die Radikalisierung erachtet, da dadurch ein Prozess der Entfremdung in Gang gesetzt wird, der eine Andockfläche für radikales Gedankengut bietet (Rahimullah, Larmar & Abdalla, 2013; Beutel, 2007). Olivier Roys Arbeit „Globalised Islam: The search for a new ummah“ (2004) ist ein wichtiges Beispiel für diese Studien, da sie die politischen Entwicklungen innerhalb des europäischen Kontexts analysiert und der Frage nachgeht, welche Auswirkungen Multikulturalismus und Integrationspolitik haben und wie die extremen Strömungen im Islam sich innerhalb dieser Politiken vermehren. Des Weiteren beleuchtet Roy, wie sich Strukturen und Organisationen aufgrund der neuen Weltordnung und der Globalisierung ändern und zu einer globalen *umma* verwandeln. Veldhuis und Staun (2009) vertreten die Ansicht, dass die Globalisierung und die Verbreitung von Massenmedien die Vorstellung einer *umma* fassbarer macht und so die schnellere und leichtere Verbreitung von Ideologien, darunter auch radikaler, fördern. Der französische Soziologe Farhad Khosrokhavar schreibt in seinem Werk „Radikalisierung“ (2016), dass es in Europa vor allem zwei Faktoren sind, die die Hinwendung zum radikalen Islam begünstigen: einerseits die desolaten Lebensbedingungen von Individuen in den Ghettos europäischer Städte und andererseits ein subjektives Gefühl der

Dehumanisierung und der Chancenlosigkeit in einer Gesellschaft, in der alle Türen verschlossen scheinen. Dies führe häufig zu kriminellem Verhalten. Doch erst durch die Unterfütterung mit einer Ideologie komme es zu Radikalisierung. Wichtig bei diesem Ansatz ist, dass es nicht unbedingt die tatsächlichen Diskriminierungserfahrungen wie ungleiche Löhne oder höhere Arbeitslosigkeit unter bestimmten Bevölkerungsgruppen sind, die den Radikalisierungsprozess initiieren bzw. beeinflussen. Gerade die subjektiv empfundene Diskriminierung von Individuen und Gruppen sind ein wesentlicher Faktor. Denn wie andere Untersuchungen gezeigt haben, kommen Personen, die mit terroristischen Straftaten in Verbindung gebracht werden, nicht zwingend aus einem sozialökonomisch benachteiligten Umfeld (Bakker, 2006; Sageman, 2004). Wie Khosrokhavar stützen sich Autoren, die das Phänomen der Radikalisierung von einer Makroebene aus untersuchen, oft auf Erklärungsmodelle, die der Theorie der *relativen Deprivation* und die Frustrations-Agressions-Hypothese entlehnt sind. Demnach führen erlebte oder empfundene Unterdrückung sowie verhinderte soziale, kulturelle, ökonomische und politische Teilhabe zu Frustration, die in Gewalt umschlagen kann (Logvinov, 2014).

Die Studien, die sich mit Radikalisierung auf der Mesoebene beschäftigen, fokussieren insbesondere auf soziale Netzwerke, Organisationen, Gruppenzugehörigkeiten und Freundschaften. Diese Milieus werden einer eingehenden Untersuchung unterzogen, auch mit Blick auf ihre Wirkungen auf Radikalisierungsprozesse (Sageman, 2004; Slootmann & Tillie, 2006; Malthaner & Waldmann, 2012). Zu den prominentesten Vertretern dieser Perspektive zählt Marc Sageman. „Understanding Terror Networks“ (2004) und „Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century“ (2008) bilden zusammen den Versuch, eine umfassende Theorie zur Radikalisierung aufzustellen. Sagemans Modell ist bekannt als *bunch of guys*-Theorie aufgrund seiner Betonung der Funktion von Freundschaft und Verwandtschaft für den Radikalisierungsprozess. Sageman betont die Wechselwirkungen zwischen Gleichgesinnten als entscheidend für die Radikalisierung und lehnt Ansätze, die wirtschaftliche oder politische Faktoren als wesentlich betrachten, mit der Begründung ab, dass diese Faktoren auf Millionen von Menschen wirkten, während nur eine kleine Anzahl Terroristen würden. Malthaner und Waldmann zufolge handelt es sich bei terroristischen Gruppen zwar meist um kleine Bewegungen oder

Zellen, die jedoch nicht losgelöst von ihrem Umfeld agieren, sondern „auf dessen logistische und moralische Unterstützung“ (2012, S. 11) angewiesen sind. Dieses soziale Umfeld bezeichnen die Autoren als „radikales Milieu“ (ebd., S. 19). Dabei verweisen sie auf die symbolische und kommunikative Dimension von terroristischen und extremistischen Aktionen, die neben der Erzeugung des Gefühls von Angst bei einer bestimmten Gesellschaftsgruppe auch darauf abzielten, Solidarität und Unterstützung bei anderen Gruppen zu wecken. Der Bezugspunkt müsse dabei nicht zwangsläufig eine konkrete soziale Gemeinschaft oder Bevölkerungsgruppe im näheren Umfeld der Akteure sein, als Adressaten der Botschaft kämen auch imaginierte Gemeinschaften, wie das unterdrückte Proletariat oder die weltweite Glaubensgemeinschaft, infrage. De Koning zeigt am Beispiel der extremistischen Hofstad-Gruppe in den Niederlanden, wie diese sich aus dem Milieu der niederländisch-salafistischen Bewegung und den örtlichen Moscheevereinen heraus entwickelte, wo viele diskursive Elemente, die zu Bausteinen der radikalen Ideologie der Gruppe wurden, bereits verankert waren. Der Autor weist darauf hin, dass es neben den konkreten sozialen Beziehungen (*ways of being*) sowohl auf lokaler als auch transnationaler Ebene auch identitätsstiftende Merkmale (*ways of belonging*), wie die globale *umma* und deren Unterdrückung sowie ein imaginiertes Goldenes Zeitalter des Islams sind, welche die Gruppe beeinflusste (De Koning, 2012, S. 228-238; Levitt & Glick Schiller, 2006). Malthaner und Hummel erwähnen die Verbindungen der extremistischen Sauerland-Gruppe zum salafistischen Mainstream in Deutschland, um den gemeinsamen Ursprung, aus dem sich dschihadistische Gruppierungen entwickelten, aufzuzeigen (2012, S. 260).

Beim dritten Ansatz gilt das Augenmerk der individuellen Ebene. Einige der ersten Studien, die sich mit dem Phänomen der Radikalisierung beschäftigten, stammen aus dieser Tradition. Hier sind die psychologischen Ansätze insbesondere in der Terrorismusforschung wichtig, die auf die Persönlichkeitsstrukturen der Beteiligten fokussieren (Taylor & Horgan, 2001). Entgegen der Auffassung, dass eine Person, die bereit ist, sich selbst und andere in die Luft zu sprengen, geistig abnorm oder verrückt sein müsse, konnten empirische Untersuchungen aus den 1970er und 1980er Jahren, durchgeführt mit Anhängern der *Roten Armee Fraktion* (RAF), der algerischen *Front de Libération Nationale* (FLN), der *Provisional Irish Republican Army* (PIRA) und der libanesischen *Ḥizbu*

,llāh, bei diesen keine Häufung psychischer Erkrankungen feststellen (Crenshaw, 1981; Jäger, Schmidtchen & Süllwold, 1981; Heskin, 1984; Merari, 1998; Victoroff, 2005). Theorien, die das Phänomen der Radikalisierung mithilfe psychopathologischer Erklärungsmuster zu verstehen versuchen, haben sich daher als wenig zielführend erwiesen. Fruchtbarer scheinen dagegen jene Ansätze zu sein, die sich auf sozialpsychologische Faktoren beziehen und eine Verbindung zu Radikalisierung herstellen. Rahimullah, Larmar und Abdalla (2013) bringen den Begriff der Anomie in die Debatte ein, den sie als Gefühle der Marginalisierung und Entfremdung von der Gesellschaft, das Fehlen von sozialen Normen und Werten und damit zusammenhängenden Gefühlen von Sinn- und Ziellosigkeit charakterisieren. Diese emotionale Lücke werde von einigen Individuen mittels Religion zu füllen versucht, wobei einige zu einer radikalen Interpretation gelangen (Awan, 2008). Ähnlich argumentieren Kruglanski und Orehek (2011; Kruglanski, Chen, Dechesne, Fishman & Orehek, 2009), denen zufolge radikalisierte Individuen aus dem Bedürfnis nach Bedeutsamkeit heraus agieren. Das Konzept des Märtyrertums, mit dem damit verbundenen Versprechen von Paradies und Unsterblichkeit, erfüllt ihr Handeln mit Bedeutung und gibt ihrem Leben einen höheren Sinn. Andere Autoren haben auf die Rolle der Demütigung im Prozess der Radikalisierung hingewiesen (Richardson, 2006; Marton, 2005; Stern, 2003; Juergensmayer, 2000). Demnach erzeugt Benachteiligung, etwa in sozioökonomischen oder politischen Belangen, bei Individuen ein Gefühl der Demütigung. Steigert sich dieses Gefühl ins Extreme, sind einige bereit, gegen die vermeintlichen Unterdrücker Gewalt anzuwenden, um ihre Würde wiederzuerlangen. Khosrokhavar (2010) beschreibt in diesem Zusammenhang den Begriff der „Demütigung durch Stellvertreter". Im Falle von islamistischen Terroristen entsteht das Gefühl der Demütigung auch durch die Vorstellung der weltweit unterdrückten muslimischen Gemeinschaft.

Weitere Studien konzentrieren sich auf biografische Verläufe, so etwa die Arbeit von Lützinger (2010), in deren Rahmen biografische Interviews mit inhaftierten Personen durchgeführt wurden. Das Sample der Studie besteht nicht nur aus islamistisch radikalisierten Personen, sondern reicht von Linksextremisten bis zu Rechtsextremisten. Dieser Ansatz ist insofern interessant, als er verschiedene Formen der Radikalisierung bzw. Radikalisierung mit unterschiedlichen Vorzeichen

(rechte Radikalisierung, religiöse Radikalisierung) miteinander in Verbindung setzt und auf ähnliche psychosoziale Faktoren hinweist.

1.1.3.1 Forschungsstand in den islamischen Ländern

Die Forschung in islamischen Ländern leidet oftmals unter mangelnder geistiger Freiheit in Bildungs- und Forschungseinrichtungen. Dies gilt insbesondere für die Forschung zu Radikalisierung und Fundamentalismus, bei der für Forscher die Gefahr besteht, mit staatlichen Einrichtungen und Organisationen in Konflikt zu geraten und damit Karriere und Wohlergehen zu riskieren. Darüber hinaus werden Forschungsergebnisse häufig ideologisch interpretiert.

Aus diesem Grund liegen aus den Kernländern des Islams, wie Saudi-Arabien, Ägypten oder Jordanien, kaum Forschungen zu Gewalt und wachsender Radikalisierung vor. Einzelnen in den westlichen Zentren der islamischen Länder durchgeführten Studien ist lediglich die Tendenz zur unterschiedlichen Erfassung und Deutung von Radikalisierung und Gewalt zu entnehmen.

Nach einer von Jacob Poushter vom Pew Research Center durchgeführten Studie hat der IS als aktivste salafistische Terrororganisation in den islamischen Ländern eine beachtliche Anzahl von Sympathisanten, weil diese seine Aktivitäten als einen gerechten Kampf gegen den Westen betrachten. In Ländern wie Nigeria, Malaysia, dem Senegal oder der Türkei kann ISIS auf die Unterstützung von ca. 10% oder mehr der Gesamtbevölkerung zählen (Poushter, 2015).

Eine weitere, unter syrischen Flüchtlingen durchgeführte Untersuchung weist auf die große Differenz zwischen dem Westen und den islamischen Ländern hin, die Muslime veranlasse, Radikalisierung als berechtigten Widerstand gegen den Westen zu sehen. Das türkische Gezici Research Center befragte ca. 2500 syrische Flüchtlinge zu ihrer Haltung gegenüber dem IS, dabei zeigte sich, dass in der Türkei lebende Flüchtlinge diesen zu 19,7% unterstützen und 23,2% ihm Sympathie entgegenbringen (Ögreten, 2016).

Aus diesen und anderen Untersuchungen lassen sich mit Blick auf die islamischen Länder zwei Ergebnisse ableiten: Einerseits gilt Radikalisierung als eine religiöse Haltung, die von einem praktizierenden Muslim erwartet wird. Auf der anderen Seite wird Gewalt gegen Menschen als eine dem Islam wesensfremde Handlung erachtet. Stimmen wie jene von Güler, die die Wurzeln der Radikalisierung und

der damit verbundenen Gewalt in den klassischen Lehren des Islams sehen, haben eine Debatte in den islamischen Ländern darüber angeregt, ob der beachtliche Zulauf zu salafistischen Organisationen nicht doch mit den Lehren der islamischen Theologie zu tun hat (Güler, 2011).

Unter den gegenwärtigen Verhältnissen in den islamischen Ländern wird es für die Forschung auch weiterhin kaum möglich sein, eine sachliche Debatte zur Entwicklung der religiösen Radikalisierung zu führen.

1.1.3.2 Studien zur Prozesshaftigkeit von Radikalisierung

Die Studien von Silber und Bhatt (2007), Gartenstein-Ross und Grossmann (2009) und Wiktorowicz (2005) werden hier separat behandelt, weil sie neben der Betonung der Prozesshaftigkeit der Radikalisierung auch eine Verbindung mit Religion bzw. Theologie herstellen. Silber und Bhatt entwickeln in ihrem Bericht für das NYPD einen mehrstufigen Prozess, der aus vier Phasen besteht. 1. *Pre-Radicalization*, 2. *Self-Identification*, 3. *Indoctrination* und 4. *Jihadization*. Demnach bildet die erste Phase das Leben – die Herkunft, Religion, der soziale Status, Bildung und Wohnort – eines Individuums unmittelbar vor Beschreiten des Wegs in die Radikalisierung. Diese würde durch eine Reihe von Faktoren begünstigt. Darunter fällt z. B. das Wohnumfeld – so würden ethnische Enklaven mit größtenteils muslimischer Bevölkerung als ideologische Zufluchtsstätten von radikalem Gedankengut fungieren, und je abgeschlossener diese Enklaven, desto höher sei die Anfälligkeit für radikale Ideologien (Silber & Bhatt, 2007, S. 22).

Die zweite Phase, die sowohl durch interne als auch externe Faktoren ausgelöst wird, ist gekennzeichnet durch die Auseinandersetzung mit der salafistischen Ideologie. In der Folge rücken vormals identitätsstiftende Merkmale in den Hintergrund und werden durch die Normen und Werte der neuen Glaubensrichtung ersetzt bzw. überlagert. Der Anlass sei dabei oftmals eine einschneidende Erfahrung oder Lebenskrise, die als Anlass dient, bisherige Denkweisen oder Weltanschauungen infrage zu stellen. Diese Erlebnisse können einen ökonomischen, sozialen, politischen oder persönlichen Hintergrund haben und reichen von Diskriminierungserfahrungen über internationale Konflikte, bei denen Muslime zu Schaden kommen (ebd., S. 30). Diese Phase ist gekennzeichnet durch die Suche nach Antworten und einer Orientierung, die die Person in der Religion zu finden hofft. In dieser

Phase sind soziale Netzwerke, wie Freunde und Familie, religiöse Führer, religiöse Literatur und das Internet besonders wichtig, wobei dank der Dominanz und leichten Verfügbarkeit von wahhabitischen und salafistischen Materialien und Lehren der Kontakt rasch hergestellt ist. Die Suche nach Gleichgesinnten führt zur Anbindung an eine Gruppe, etwa im Umfeld salafistischer Moscheen (ebd., S. 31).

Die dritte Phase ist gekennzeichnet durch Vertiefung in die salafistische Lehre und die Politisierung des Glaubens. Am Ende dieses Prozesses ist das Individuum gänzlich von der Richtigkeit der Ideologie überzeugt, das große Ziel ist die Schaffung einer weltweiten muslimischen Gemeinschaft nach salafistischem Vorbild. Die Annahme ist nun, dass die gegebenen Verhältnisse tiefer greifende Aktionen erfordern. Das Individuum übernimmt ein religiös-politisches Weltbild, das Gewalt legitimiert, rechtfertigt oder unterstützt und gegen alles gerichtet ist, was als Unglaube (*kufr*) gilt, was westliche Staaten und seine Bewohner einschließt. Oft spielt dabei ein religiöser Führer im sozialen Umfeld eine tragende Rolle (ebd., S. 36-37).

In der vierten Phase akzeptieren die Mitglieder des Netzwerks ihre Rolle und die Pflicht, als *muǧāhidīn* in den Kampf zu ziehen, es werden etwa Pläne zur Umsetzung von Anschlägen ausgearbeitet. In dieser konspirativen Phase spielt das Zugehörigkeitsgefühl und die Solidarität innerhalb der Bewegung eine noch stärkere Rolle; es kommt zu einem Gruppendenken, bei dem jedes Mitglied dazu angehalten ist, seine individuelle Pflicht zu erfüllen. Die Aktionen können, müssen aber nicht kollektiv geplant und ausgeführt werden, auch individuelle Aktionen sind möglich. Während sich die ersten drei Phasen über einen Zeitraum von mehreren Jahren erstrecken können, kann die letzte Phase unvermittelt und ohne Vorwarnung eintreten (ebd., S. 43-45).

Dieses Verlaufsmodell kann nicht verallgemeinert werden, da sich Radikalisierungsverläufe sehr individuell gestalten. Nichtsdestotrotz bietet das vierstufige Modell von Silber und Bhatt einen hilfreichen Rahmen, um den Verlauf von Radikalisierung zu veranschaulichen.

Ausgehend von den vier Phasen von Silber und Bhatt hat Precht (2007) im Rahmen seiner Studie für das dänische Justizministerium drei Kategorien von *motivational factors* herausgearbeitet, die den Radikalisierungsprozess beeinflussen: 1. *Background factors*, wie persönliche Traumata, muslimische Identitätskrise, Erfahrung von Diskriminierung, Isolation, Entfremdung und empfundenes Unrecht

sowie das Fehlen einer kritischen Debatte innerhalb der muslimischen Gesellschaft über islamistische Ideologien und religiös motivierten Terrorismus; 2. *Trigger factors*, worunter der Autor die Politik westlicher Staaten gegenüber muslimischen Ländern, den Mythos und die Glorifizierung des *ǧihād*, den Wunsch, aktiv zu werden sowie das Wirken eines charismatischen Führers versteht; 3. *Opportunity factors*, darunter fallen Orte, an denen man gleichgesinnte Treffen kann, wie z. B. Moscheen, Internet, Schulen, Universitäten, Gefängnisse, Sportvereine oder Cafés.

In der folgenden Abbildung werden Prechts motivierende Faktoren mit den vier Phasen von Silber und Bhatt verknüpft.

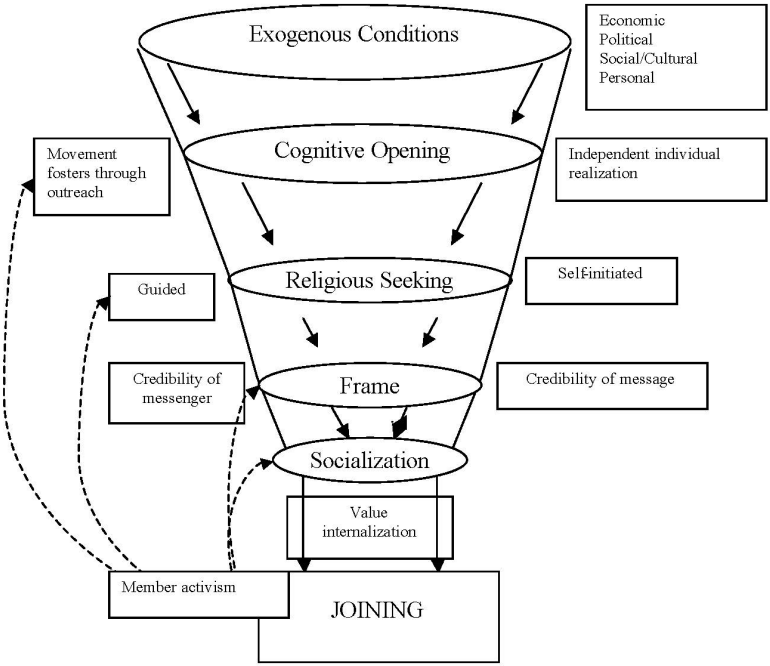
Abbildung 1: A model of the process of radicalisation – from conversion to terrorism (Precht, 2007, S.32)

Phase 1	Phase 2	Phase 3	Phase 4
Pre-radicalisation	Conversion and Identification	Conviction and Indoctrination	Action
Background factors 1) Muslim identity crisis 2) Experience of discrimination, alienation and perceived injustices 3) Living environment, neighbourhood and family 4) Personal traumas 5) Relative lack of Muslim public debate on Islamist terrorism in the West *Meeting places (opportunity)* Mosque Internet School, youth clubs or work Prison Sport activities Family and friends	*Conversion* 1) From no faith to religious identity 2) More radical interpretation of Islam 3) Shift from one faith to another (e.g. Christianity to Islam) *Identification* 1) Increased identification with and acceptance of the cause of extremism *Triggers* 1) Glorification of Jihad, activism, „wanting a cause“ 2) Foreign policy towards the Muslim world 3) Charismatic person/ leader *Meeting places* Same as phase 1	*Conviction* 1) Isolation from former life 2) Increased training 3) Assignment of roles 4) Ready for action *Catalyst* 1) Overseas travel (religious or camp training) 3) Group bonding 4) Local training camp *Meeting places* Private homes Countryside/cars Places difficult to detect	*Action* 1) Preparation 2) Planning 3) Execution *Reinforcement* 1) Overseas travel 2) Group bonding 3) Training camp 4) Videos etc. *Key components* 1) Financing 2) Target selection 3) Surveillance 4) Fabrication of bomb or other means of terror 5) Test run *Meeting places* Same as phase 3

Während diese funktionalen Modelle darauf abzielen zu erklären, wann und unter welchen Umständen Individuen eine radikale Richtung einschlagen und wie ein möglicher Verlauf aussehen kann, geben

sie keinen Hinweis darauf, was sich während dieses Prozesses auf der emotionalen, kognitiven und Handlungsebene abspielt (Logvinov, 2014). Dagegen beschreibt Wiktorowicz (2005) in seinem Werk „Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West" den Prozess der Radikalisierung ausgehend von der kognitiven Öffnung des Individuums bis zum Anschluss an eine radikal-religiöse Gruppe. Dabei bezieht er, im Sinne der *Social Movement Theory* (Theorie der Sozialen Bewegung – TSB), den Einfluss von radikalen Gruppen und Bewegungen und deren *framing* (Herstellen von Deutungsrahmen), die das Verständnis der sozialen und politischen Realität der Mitglieder beeinflussen. In der nachfolgenden Abbildung wird das Modell der Radikalisierung von Wiktorowicz dargestellt.

Abbildung 2: Model for joining a radical religious group (Beutel, 2007)



Das *cognitive opening* beschreibt den Prozess, in dem das Individuum offen für neue Ideen und Weltanschauungen wird. *Religious seeking* beschreibt die Suche nach Sinn und Bedeutung in der Religion. Im nächsten Schritt, dem *frame alignment*, beginnt das Individuum, in der angebotenen Weltanschauung und den Erklärungsmustern der Gruppe einen Sinn zu erkennen. Im Prozess der *socialization* fängt es an, sich mit den religiösen Lehren der Gruppe auseinanderzusetzen, etwa in Form von Unterricht und Aktivitäten. Dieser Schritt begünstigt die Indoktrination, die Konstruktion einer neuen Identität basierend auf den religiösen Lehren und einer Veränderung der Werteeinstellung. Der vierte Schritt, so Wiktorowicz, kann nicht ohne die vorangegangenen passieren. Wäre es nicht offen für Veränderung und neue Ideen, würde ein Individuum sich nicht mit der Lehre einer Gruppe befassen bzw. diese ablehnen, sich auch nicht an Aktivitäten der Gruppe beteiligen und sich dieser somit auch nicht anschließen (Wiktorowicz, 2005, S. 127).

Eine andere Studie, die Radikalisierung ebenfalls als Prozess auffasst und diesen als Stufenmodell darstellt, ist jene von Gartenstein-Ross & Grossman (2009). Ihr zufolge vollzieht sich Radikalisierung in sechs Stufen:

1) *Adopting a Legalistic Interpretation of Islam*: In dieser Phase beginnt die Person, ihr Leben durch Übernahme einer legalistischen Interpretation des Islams zu gestalten.
2) *Trusting Only Select Religious Authorities*: Ein weiterer wesentlicher Ausdruck des Radikalisierungsprozesses ist die Beschränkung des Vertrauens auf eine ausgewählte, ideologisch unbeugsame Gruppe religiöser Autoritäten.
3) *Perceived Schism Between Islam and the West*: Auf dieser Stufe wird das Verhältnis zwischen dem Westen und dem Islam als unversöhnlicher Gegensatz gefasst. Diese Wahrnehmung kann in verschiedenen Formen auftreten. In einigen Fällen versuchen Menschen, sich von der westlichen Gesellschaft physisch zu isolieren. In anderen Fällen versuchen radikalisierte Personen, die wahrgenommene Dichotomie zwischen Islam und Westen ihrem sozialen Umfeld zu erklären.
4) *Low Tolerance for Perceived Theological Deviance*: Den Beobachtungen der Autoren zufolge zeigen radikalisierte Personen, die eine rigide Auslegung des Islams verinnerlichen, wenig Verständnis bzw. Toleranz für alternative religiöse Interpretationen und Praktiken. Diese Intoleranz manifestiert sich in der Regel auf der verbalen

Ebene, durch Belehrungen des Umfelds, aber es gibt auch Fälle, in denen diese Intoleranz in Gewalt umschlägt.

5) *Attempts to Impose Religious Beliefs on Others*: Ein weiterer signifikanter Schritt besteht in dem Versuch radikalisierter Individuen, ihre eigenen religiösen Werte und Bräuche ihrem sozialen Umfeld aufzudrängen. Familienmitglieder und enge Freunde tragen oft die Hauptlast dieser Versuche, sind aber keineswegs die Einzigen, die betroffen sind.
6) *Political Radicalization*: Die in dieser Studie vorgestellten Personen zeigen auch ein beträchtliches Maß an politischer Radikalisierung. Obwohl dschihadistische Bewegungen sich nicht auf eine einheitliche politische Ideologie berufen, versuchen die Autoren, in groben Zügen ein Narrativ dschihadistischer Bewegungen zu umreißen. Demnach hätten sich westliche Mächte gegen den Islam und die Muslime verbündet, um sie zu unterwerfen, sowohl physisch als auch moralisch. Gleichzeitig haben Muslime ihren Glauben verloren und damit die Kraft, die sie während der Zeit des Propheten Muhammad besaßen, eingebüßt. Die einzig richtige Antwort darauf seien militärische Aktionen.

Zusammenfassend lässt sich bezüglich des Forschungsstands festhalten, dass bereits eine Reihe von Studien aus verschiedenen europäischen Ländern, wie z. B. Großbritannien, Dänemark, Deutschland oder den Niederlanden, vorliegt, in Österreich das Thema der islamistischen Radikalisierung bisher jedoch wenig empirisch erforscht ist. Zudem basiert der Großteil der Studien auf Sekundärquellen wie Gerichtsprotokollen oder Zeitungsartikeln über radikalisierte Individuen, was bedeutet, dass mit den Personen niemals persönlich gesprochen wurde (Fahim, 2013, S. 41-42). Daraus folgende Analysen beinhalten weder die Deutungsmuster noch die Relevanzsysteme, auf die sich die betroffenen Personen beziehen. Es liegen auch keine extensiven biografischen Analysen vor, die es erlauben würden, die Lebenswelten von radikalisierten Individuen zu verstehen und die Konstellation und das Ineinandergreifen der verschiedenen Ursachen in einer biografischen Gesamtheit darzustellen. Die vorliegende Studie zielt einerseits darauf ab, die bestehenden Forschungslücken zu schließen und die gewonnenen Erkenntnisse einem internationalen Vergleich zugänglich zu machen; andererseits will sie anhand von auf biografisch-narrativen Interviews basierenden Fallrekonstruktionen die Mechanismen der Radikalisierung sowohl einem wissenschaftlichen als auch einem nicht wissenschaftlichen Publikum verständlich machen.

1.2 Die Rolle der Religion im Prozess der Radikalisierung

In diesem Abschnitt werden wir uns aus theoretischer Sicht sowie unter Bezugnahme auf die in unserer Vorstudie erhobenen Daten mit der Rolle der Religion bzw. des Islams in islamistischen Radikalisierungsprozessen auseinandersetzen. Die Frage, ob und wie islamistische Radikalisierung mit dem Islam zusammenhängt, wird in diversen gesellschaftlichen Sphären wie der Politik, der wissenschaftlichen Community und einer breiteren Öffentlichkeit diskutiert, wobei sich zwei unterschiedliche Standpunkte ausmachen lassen. Die eine Seite erkennt keinen Zusammenhang zwischen Religion und Radikalisierung, sondern sieht Letztere insbesondere in sozialen Ungleichheiten, in strukturellen, gesellschaftspolitischen und sozioökonomischen Faktoren – vor allem im Migrationskontext sowie in den Diskriminierungserfahrungen von Individuen – begründet, Faktoren, die oftmals in einem breiteren Kontext als das Resultat von Globalisierungsprozessen beleuchtet werden. Die andere Seite geht hingegen davon aus, dass die zunehmende Radikalisierung ursächlich mit den dem Islam zugrunde liegenden theologischen Quellen und religiösen Lehren zusammenhängt. Von dieser Seite wird die Rolle der Religion in zweierlei Hinsicht diskutiert: einerseits im Hinblick auf das Verhältnis von Gewalt und Religion; die Annahme ist dabei, dass der Islam mit seinen theologischen Traditionen die Grundlage für Gewalttaten liefere und diese auch legitimiere. Andererseits wird die Rolle des Islams im Prozess der Radikalisierung erörtert.

Wir werden die zwei Positionen anhand unserer Ergebnisse diskutieren. Wir vertreten den Standpunkt, dass diese beiden Positionen nicht gegensätzlich zueinanderstehen, sondern einander auf unterschiedlichen Ebenen ergänzen.

1.2.1 Die Rückkehr der Religionen

Zunächst wollen wir kurz auf die gesellschaftliche Rolle der Religion eingehen. Noch vor wenigen Jahren wurde im Rahmen von Modernisierungs- und Säkularisierungstheorien festgestellt, dass sich Religion auf dem Rückzug in die Privatsphäre befinde, in dessen

Folge religiöse Institutionen einen internen Säkularisierungsprozess durchlaufen und religiöse Traditionen durch profane Ideologien abgelöst würden (Luckmann, 1991; Berger, 1973; Bellah, 1970). Gemäß der Säkularisierungsthese war die Religion im Begriff, ihre gesellschaftliche Funktion einzubüßen und sich mehr und mehr in die Privatsphäre zurückzuziehen – ein Umstand, der durchaus als eine Errungenschaft gesehen werden sollte. Als Bestätigung für die Säkularisierungsthese wurden beispielsweise die Austrittszahlen aus den Kirchen herangezogen. Nichtsdestotrotz musste sich die Säkularisierungsthese immer wieder Kritik gefallen lassen, denn eine Korrelation zwischen einer Verschiebung von Religion ins Private und einem Bedeutungsverlust von Religion war alles andere als erwiesen. Eines der grundlegenden Missverständnisse liegt in diesem Zusammenhang bereits in der Annahme, dass die private und die öffentliche Sphäre strikt voneinander getrennt seien. Ein Abdrängen von Religion ins Private bedeutet nicht automatisch, dass sie in der öffentlichen Sphäre an Wirkung verliert. Kritik an der Säkularisierungsthese entzündet sich auch an ihrem eurozentrischen Fokus, wobei doch laut Habermas das europäische Säkularisierungsverständnis eigentlich eine Ausnahme, einen „Sonderweg" darstelle (Habermas, 2008). Ferner hat die Religion auch im zentraleuropäischen Kontext ihre Wirkung in der Öffentlichkeit mitnichten verloren, man denke an Themen wie Abtreibung, Sexualität, Sterbehilfe etc. (Calhoun, 2010). Unter dem neuen Papst Franziskus meldet sich der Vatikan auch verstärkt zur Frage der sozialen Ungleichheit und zur Flüchtlingspolitik zu Wort.

Abgesehen davon, dass Religiosität in verschiedenen Formen im Privatleben der Individuen zunimmt und religiöse Institutionen bei der Gestaltung der Öffentlichkeit nach wie vor eine Rolle spielen, bekommt Religion auch in einem anderen Bereich immer mehr Aufmerksamkeit, nämlich im Zusammenhang mit dem Erstarken fundamentalistischer Bewegungen. Religion tritt hier mit dem Anspruch an, die einzige Instanz für die Regelung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu sein. Dieser Machtanspruch und die Gewalt, die die Anhänger dieser Ideologie ausüben, um ihr gesellschaftspolitisches Ziel zu erreichen, stehen nunmehr seit Jahren im Zentrum der Aufmerksamkeit. Der Soziologe Riesebrodt spricht von der Rückkehr der Religion als „*politische Kraft und Kennzeichen sozialer Identität*" (Riesebrodt, 2001, S. 9). Die aus diesem Kontext heraus entstandenen neuen religiösen Bewegungen bezeichnet Riesebrodt als fundamentalistisch; er versteht darunter das

Vorhandensein einer religiösen Ideologie und die Fokussierung dieser Bewegungen auf ursprüngliche religiöse Quellen, die sich von anderen Bewegungen durch ihre Rückwärtsgewandtheit unterscheiden würden (ebd., S. 52-53).

Nach diesem kurzen Exkurs über die Rückkehr der Religionen in den öffentlichen Raum wollen wir zu unserem Hauptthema zurückkehren und näher auf die Frage eingehen, welche Rolle die Religion in Radikalisierungsprozessen einnimmt.

1.2.2 Liefert der Islam eine Grundlage für Gewalthandlungen?

Der Verbindung zwischen Islam und Gewalt hat sich mittlerweile eine ganze Reihe von Studien angenommen. Zumeist wird danach gefragt, ob der Islam als Religion einen theoretischen Rahmen für Gewalt schafft oder ob der Islam im Kontext spezifischer politischer Entwicklungen für den Einsatz von Gewalt instrumentalisiert wird. Der Soziologe und Politikwissenschaftler Armin Pfahl-Traughber (2007) geht der Frage nach der *Islamismuskompatibilität* des Islams nach, also der Vereinbarkeit von Islam und einer politischen Ideologie, die Religion als das leitende Prinzip der Staats- und Gesellschaftsordnung ansieht. In einem solchen Staatsgebilde ist der Souverän nicht das Volk, sondern Gott. Pfahl-Traughber sieht die Absolutheitsansprüche und Ausgrenzungen, die ein Charakteristikum der islamistischen Ideologie sind, bereits im *qur'ān* gegeben, wenn etwa die eigene Heilsbotschaft als die einzig wahre erachtet wird, wohingegen alle anderen unweigerlich in die Verdammnis führten. Auch Belege für die Legitimierung der Ausgrenzung und Verfolgung Andersgläubiger würden sich im *qur'an* finden und seien quantitativ häufiger anzutreffen als jene Passagen, die für die Akzeptanz anderer Religionen eintreten (2007, S. 65). Des Weiteren liefere die islamische Theologie die Grundlage für den Totalitätsanspruch auf gesellschaftlicher und politischer Ebene, wie er in politisch-islamischen Ideologien vertreten wird, insofern, als sich das dort beschriebene System einer Trennung von Religion und Staat widersetzt. Als weiteren Punkt, der den Islam und eine solche politische Ideologie kompatibel mache, nennt Pfahl-Traughber die Rolle des Propheten Muhammad als eines geistigen und zugleich weltlichen Führers, der Religion,

Politik und Krieg miteinander zu verknüpfen wusste. Auch nach dem Ableben des Propheten seien Eroberungskriege religiös legitimiert worden und hätten dem damaligen Religionsverständnis entsprochen. Laut Pfahl-Traughber sei bisher eine kritische Reflexion über diese Epochen in islamischen Ländern und unter Muslimen weitestgehend ausgeblieben (ebd., S. 68). Aus diesem historischen Zusammenhang lässt sich möglicherweise die ähnliche Position vieler islamistischer Organisationen in Europa, die die Untrennbarkeit von Politik und Islam postulieren, erklären. Als Beispiel sei etwa folgende Aussage des Vorstands des Verbands „Islamische Vereinigung in Österreich" angeführt:

> *In Wirklichkeit unterscheide ich nicht zwischen der politischen Arbeit und der daʿwa-Arbeit… Zu diesen Aufgaben gehört, sich selbst zu bilden, wissenschaftlich, erzieherisch und moralisch. In allen Lebensbereichen, auch im politischen Bereich. Ich glaube nicht, dass es eine Trennung zwischen Religion und Politik gibt* (Vorstand Islamische Vereinigung in Österreich, o. A.).

Ein anderes Thema, das sehr kontrovers diskutiert wird, ist der *ǧihād*. Hinsichtlich dessen Bedeutung gibt Pfahl-Traughber zu bedenken, dass die hauptsächlich von europäischen Muslimen vertretene Auffassung, wonach die militärische Auseinandersetzung nicht im Sinne des Islams sei, einer Überprüfung nicht standhalte. Demnach würden sich gewaltbereite Islamisten sehr wohl auf authentische Quellen berufen (2007, S. 69).

Im Denken der politisch-islamischen Organisationen Europas nimmt der *ǧihād* eine zentrale Rolle ein. So betont etwa der Mufti der Islamischen Glaubensgemeinschaft Österreichs (IGGiÖ), der aus der Milli-Görüş-Bewegung stammt, die besondere Bedeutung des physischen *ǧihād* für die Muslime. In seinem Buch führt er dies unter Berufung auf zwei Verse aus dem qurʾān folgendermaßen aus:

> *Und kämpft gegen die Götzendiener allesamt wie sie gegen euch allesamt kämpfen! Und wisst, dass Allah mit den Gottesfürchtigen ist!* (9:36).

> *Und kämpft gegen sie, bis es keine Unterdrückung [fitna, Unglaube, Anm. d. Verf.] mehr gibt und [bis] die Religion gänzlich Allahs ist. Wenn sie jedoch aufhören, so sieht Allah wohl, was sie tun* (8:39).

> *Nach Ibn-ul Humam [ein klassisches theologisches Werk, Anm. d. Verf.] wird die erste Ayah mit dem Krieg der Muschrik [Ungläubigen, Anm. d. Verf.] gegen die Muslime begründet, in der zweiten Ayah jedoch wird der Krieg aus dem Grund befohlen, weil die Muslime die Macht und Herrschaft der Ungläubigen zu schwächen haben, damit die Ungläubigen unter den Muslimen kein Unheil [Fitna] anrichten können. Im Kampf für diese Zwecke kann man, wenn es erforderlich ist, auch sterben. Dafür wird man mit dem Märtyrertum belohnt* (Mullaoğlu, 2009, S. 39-40).

Noch deutlicher wird die vom Mufti der IGGiÖ vertretene Form des politischen Islams in einem Beitrag, den er in einer türkischen Zeitung anlässlich des Todes des türkischen Politikers Erbakan (Gründer der Milli-Görüş-Bewegung und bis zu seinem Tod Präsident der islamistischen Wohlfahrtspartei (Refah Partisi)) veröffentlichte:

> *Du hast uns beigebracht, dass der Islam keine Religion der Verteidigung, sondern eine Angriffs- und Eroberungsreligion für die Befreiung der Menschheit ist, eine Religion, die um der Herrschaft der Gerechtigkeit willen uns bis zur Erschöpfung dem Dschihad verpflichtet* (Mullaoğlu, 2011).

Was es hier jedoch zu kritisieren gilt, ist die Tatsache, dass alle Religionen in verschiedenen historischen Kontexten und geografischen Räumen in unterschiedlichen Erscheinungsformen auftreten. Auch der Islam als Religion ist nicht unabhängig von seinen AnhängerInnen und deren profanen bzw. politischen Machtansprüchen. So sieht Lohlker den Dschihadismus als ein genuin modernes Phänomen, das sich erst als das Resultat der kolonialen Bestrebungen der europäischen Länder und als Folge der Globalisierung herauskristallisierte. In seiner Arbeit lehnt Lohlker Versuche moderner AutorInnen, diese Phänomene als Konstante der islamischen Geschichte darzustellen, als essenzialistisch ab (2009, S. 9). Auch wenn die Ursprünge des Konzepts bereits in den islamischen Quellen der Frühzeit vorhanden sind, kann dennoch nicht von einer einheitlichen, zusammenhängenden militanten Bewegung oder Ideologie gesprochen werden. Vielmehr wurde das Konzept des *ǧihād* in verschiedenen muslimischen Gesellschaften und Gemeinschaften – abhängig von der jeweiligen Situation, in der sie sich befanden – höchst unterschiedlich interpretiert. In Bezug auf aktuelle dschihadistische Gruppen und deren Verbindung zur islamischen Geschichte schreibt Lohlker: „*Es ist zutreffend festzustellen, dass der IS und ähnliche Erscheinungen nicht not-*

wendigerweise aus dem Islam entstehen müssen. Es ist aber auch zutreffend, dass die Konstruktion der Gewalttheologie à la IS mittels genau und gezielt selektierter Elemente islamischer Tradition erfolgt" (2016, S. 9).

Auch Karen Armstrong bezeichnet in ihrem Werk „Fields of Blood – Religion and the History of Violence" (2014) die Beziehung zwischen Islam und Gewalt als widersprüchlich. An einigen Stellen wird im *qur'ān* offen zu Gewalt aufgerufen, an anderen wiederum wird von den Gläubigen Zurückhaltung und Vergebung verlangt. Im *qur'ān* existiere, so Armstrong, keine einheitliche, systematische Lehre über die militärische Kriegsführung. Dieser Zwiespalt zwischen Rechtfertigung von Gewalt auf der einen und Aufrufen zum Gewaltverzicht auf der anderen Seite stellte die muslimische Gemeinschaft vor eine Herausforderung, die kontextabhängig zu unterschiedlichen Strategien führte. Ultimativ hätten sich jedoch militante Auslegungen durchgesetzt, da diese den Lebensrealitäten der Menschen und der islamischen Gemeinschaft im neunten Jahrhundert eher entsprochen hätten (Armstrong, 2014, S. 166-167). Dennoch könne nicht von einer grundsätzlich gewalttätigen Essenz der Religion gesprochen werden, da religiöse Gewalt fast ausschließlich in Kombination mit politischen Konflikten entstehe (ebd., S. 361).

Oliver Roy (2004) behandelt das Verhältnis Radikalisierung und Religion in Bezug auf aktuelle Radikalisierungstendenzen. Er vertritt die Ansicht, dass Religion für gewaltbereite islamische Gruppen und in Radikalisierungsprozessen eine untergeordnete Rolle spielt. Im Zentrum stehe vielmehr der antiimperialistische Kampf, und die aktuellen Mobilisierungen könnten als Fortsetzung der militanten Aktionen gesehen werden, wie sie von linken Gruppen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchgeführt wurden. Bei den Individuen, die für radikale Ideologien empfänglich sind, handle es sich meist um unterprivilegierte Jugendliche in Randgebieten europäischer Großstädte, die zuvor in den seltensten Fällen Berührungspunkte mit dem Islam gehabt hatten. Die Radikalisierung muslimischer Personen in westlichen Ländern sei daher vor dem Hintergrund westlicher Konflikte zu analysieren. Roys Ansatz kann als „Islamisierung der Radikalisierung" bezeichnet werden. Autoren, die diesen Ansatz vertreten, kritisieren die übermäßige Betonung der Religion als Faktor im Radikalisierungsprozess und weisen auf das integrative und friedliche bzw. gewaltminimierende Element des Islams hin.

Auch der forensische Psychologe Marc Sageman fand in seiner Studie zu Personen im Umfeld der Terroranschläge vom 11. September 2001 heraus, dass lediglich 25% eine traditionelle islamische Erziehung erhalten hatten. Zwei Drittel hatten vor ihrer Begegnung mit islamistischen Ideologien eine säkulare Haltung vertreten, die Übrigen waren kurz vorher konvertiert. Daraus schließt Sageman, dass diese Personen nur über ein limitiertes theologische Wissen verfügten und sich die wenigsten vor ihrer Radikalisierung eingehend mit dem *qur'ān* auseinandergesetzt haben. Er vermutet daher, dass es sich bei dem Problem möglicherweise nicht um ein islamisches handle, sondern im Gegenteil um die Ignoranz gegenüber dem Islam und seinen Lehren (2008, S. 57).

Auf der anderen Seite gibt es Studien, die Radikalisierung dezidiert auch als einen theologischen Prozess betrachten. Der französische Islamwissenschaftler Gilles Kepel weist auf die Wichtigkeit der Religion bzw. der religiösen Ideologie für das Verständnis islamistischer Gruppen und radikalisierter Personen hin und spricht davon, dass die salafistische Theologie gerade im Begriff sei, die Deutungshoheit über den Islam zu gewinnen. Die meisten islamischen Internetseiten seien bereits salafistisch geprägt (Kepel, 2015). Für Kepel steht demnach die Radikalisierung des Islams in der heutigen Zeit außer Frage.

1.2.2.1 Zwei Fronten: Beispiele aus der Praxis

Auch in der Vorstudie zu dieser Arbeit, für die Interviews mit österreichischen ExpertInnen im Bereich Radikalisierung, Prävention und Deradikalisierung geführt wurden, konnte festgestellt werden, dass es unter ExpertInnen zwei Formen der Annäherung an Religion als Faktor gibt. Während die einen der Religion beim Prozess der Radikalisierung eine ursächliche Rolle attestieren, sehen die anderen – mit Blick auf den Bildungs- und Wissenstand der meist jugendlichen Individuen, den sie als gering einschätzen – nicht die Religion, sondern vielmehr soziale bzw. psychologische Probleme der Jugendlichen als Hauptursache der Radikalisierung. Die InterviewpartnerInnen der ersten Gruppe sahen sowohl ein kognitives als auch ein handlungsorientiertes Verhältnis zwischen Religion und Radikalisierung. Das Verhältnis von Religion und Radikalisierung wird des Weiteren im Zusammenhang mit globalen politischen Entwicklungen thematisiert, die nicht ohne Auswirkungen auf die muslimische Community in Österreich blieben. Die zweite Gruppe

sieht diese beiden Phänomene nicht in direkter Relation, weswegen für sie Religion kein ausschlaggebender, essenzieller Bestandteil der Problematik ist.

Ein Interviewpartner aus der ersten Gruppe, der als Sozialarbeiter mit radikalisierten Jugendlichen zusammenarbeitet, fasst dies wie folgt zusammen:

> *Wir haben es jetzt in dem Fall nicht mit Neonazis zu tun, wir haben es nicht mit Fußballrowdys zu tun, wir haben es auch nicht mit anderen Radikalisierungsformen zu tun, sondern speziell eine Radikalisierung, die religiös ist. (…) Es ist eine Weltvorstellung, eine Lebensvorstellung, die durch die Religion quasi strukturiert werden soll, durch die Religion gelebt werden soll* (Sozialarbeiter, Wien 2015).

Demnach fungiert Religion sowohl auf ethischer Ebene als auch auf der Praxisebene als eine Art Wegweiser. Der Interviewpartner stellt eine unmittelbare Verbindung zwischen Religion und religiöser Radikalisierung her, was für die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit und der Definition von Radikalisierung eine wichtige Rolle spielt. Diese Annäherung macht es möglich, das Phänomen Radikalisierung in einem weiten Zusammenhang zu thematisieren und den Einfluss dieses Zusammenhangs in die Analyse zu inkludieren.

Ein Imam brachte die Verbindung zwischen dogmatischen, skripturalistischen Lehren in den Moscheegemeinschaften in Österreich und dem Phänomen der Radikalisierung wie folgt zum Ausdruck:

> *Es gibt viele Moscheegemeinden, es gibt viele Imame, es gibt viele Publikationen, die nicht extrem sind, aber eine gute Vorbereitung dafür, einen fruchtbaren Boden dafür geben. Die machen das nicht absichtlich, sind wirklich nette Menschen, die wirklich versuchen, was Gutes zu tun, die aber selbst nicht wissen, was sie damit verursachen. Diese Menschen sind, würde ich sagen, konservativ, sie versuchen, sich an einer Tradition zu orientieren, die vielleicht heute nicht mehr relevant sein kann oder soll. Und dadurch machen sie in den Köpfen der Menschen diese Wandlung, also dass Menschen von einem kritischen Denken in ein konservatives Denken gelangen* (Imam, Wien 2015).

Hier wird das Dilemma angesprochen, mit dem die muslimische Community und die Gesellschaft konfrontiert sind. Die traditionelle Theologie liefert in manchen Situationen eine Grundlage für Radikalisierung, indem sie die kritische Auseinandersetzung mit der Religion ver-

hindert. In der Studie von Daveed Gartenstein-Ross und Laura Grossman wird dieser Prozess hin zu einem konservativen, regelgeleiteten Islamverständnis als „*Adopting a Legalistic Interpretation of Islam*" bezeichnet. Diese Form der Auslegung des Islams verfolgt einen regelbasierten Ansatz, in dem der *qur'ān* und die *sunna* strenge Richtlinien bieten, nicht nur für die Praxis des Glaubens, sondern praktisch für jeden Aspekt des täglichen Lebens. Die legalistische Interpretation des Islams mündet nicht unbedingt in Radikalisierung; sie kann einfach eine konservative Praxis des Glaubens sein (Gartentein-Ross & Grossman, 2009, S. 17), aber sie macht es radikalen Gruppen leichter, anzudocken. Jugendliche suchen Handlungsanweisungen, um den „wahren" Islam zu entdecken. Zusammen mit der Fixierung auf religiöse Autoritäten ergibt sich eine gefährliche Mischung, die den Nährboden für Radikalisierung bieten kann.

Andere ExpertInnen, die die Religion nicht als ursächlich für Radikalisierung sehen, begründen ihre Überzeugung mit dem Verweis auf den religiösen Analphabetismus, der radikalisierte Individuen auszeichne. Ein islamischer Gefängnisseelsorger drückte dies wie folgt aus:

> *Ja, das sind wirklich [religiöse, Anm. d. Verf.] Analphabeten, die wissen gar nichts, also nicht einmal den/ Ich sag einmal, ein acht-, neunjähriges Kind, das in den islamischen Unterricht geht, das weiß die einfachsten Gebete zum Beispiel. Wie man das Gebet verrichtet, zum Beispiel, die wissen nicht einmal das* (Islamischer Gefängnisseelsorger, Niederösterreich 2015).

Der Interviewte stuft das religiöse Wissen der Jugendlichen also als sehr gering und einseitig ein und spricht ihnen selbst Grundkenntnisse über ihre eigene Religion ab. Ein anderer islamischer Gefängnisseelsorger bestätigt diesen Eindruck und erzählt von dem Fall eines Jugendlichen, der die Phasen der Radikalisierung innerhalb weniger Monate durchlief. Davor habe er keine besondere Verbindung zum Glauben gehabt und konnte nicht als besonders religiös bezeichnet werden. Wenn radikalisierungsanfällige Jugendliche mit religiösen Quellen konfrontiert werden, zeige sich zumeist, dass sie davon nur wenig Ahnung haben, viel eher als aus einer intensiven Auseinandersetzung mit den islamischen Originalquellen bezögen die Jugendlichen ihre ideologischen Ansichten aus dem Hörensagen. Dieser Darstellung könnte allerdings die Absicht zugrunde liegen, den Islam als Religion vor radikalisiertem Gedankengut in Schutz zu nehmen, impliziert sie doch, dass man, wenn

man die Religion kennt, gegen die Aneignung von radikalem Gedankengut gefeit ist. Dagegen haben unsere Interviews gezeigt, dass unsere Interviewpartner durchaus über unterschiedliche religiöse Wissensniveaus verfügen und sie, je nach ihrem theologischen Wissensstand, unterschiedlich in dieses Milieu involviert sind.

1.2.2.2 Ist ein Mittelweg möglich?

Auch wenn die Frage, was oder wie viel der Islam als Religion bzw. als Set von Glaubens- und Lehrmeinungen mit islamistischer Radikalisierung zu tun hat, hier nicht endgültig beantwortet werden kann, lässt sich der theologische und ideologische Einfluss auf den Prozess der Radikalisierung nicht von der Hand weisen. Dennoch sind Studien, die die Religion als hauptursächlich für die islamistische Radikalisierung sehen, in der Minderheit. Auch wenn AutorInnen die Rolle der Religion und der Ideologie nicht in Abrede stellen, legen sie die Betonung auf die strukturellen und individuellen Einflüsse auf die Radikalisierungsprozesse. Diesbezüglich ist freilich anzumerken, dass diese Einflüsse von einigen MuslimInnen eben theologisch gedeutet werden. Der Islam als Religion ist u. a. auch aus der Deutung der gesellschaftlichen Verhältnisse heraus entstanden. Der *qur'ān* selbst beruht auf einem gesellschaftlichen Diskurs und im Denken des politischen Islams besteht die zentrale Aufgabe darin, diese Verhältnisse zugunsten des politischen Islams auszulegen. Aus diesem Grund kann prinzipiell nicht von einer konstanten islamischen Geschichte gesprochen werden, sehr wohl aber von einer konstanten theologischen Grundlage, die zwar unterschiedlich ausgelegt, aber grundsätzlich anerkannt wird. So wurde etwa die Errichtung eines *ḫilāfa* bzw. eines islamischen Staates nie infrage gestellt. In der Unantastbarkeit bestimmter problematischer Dogmen liegt ein essenzielles Problem der islamischen Theologie. Auch der Ansatz von Roy, „Islamisierung der Radikalisierung", kann für die Beschreibung der Verhältnisse in einigen europäischen Staaten relevant sein; in einer globalen Betrachtung der islamischen Radikalisierung geht diese These jedoch an der Wirklichkeit islamischer Länder vorbei. Die Mehrheit der IS-Kämpfer stammt aus Saudi-Arabien – für ihre religiöse Überzeugung und um sich in den *ǧihād* zu begeben, lassen sie ein Leben in Wohlstand hinter sich (Deutsche Welle, 2016). Auf diese Gruppe trifft weder ein religiöser Analphabetismus noch eine soziale Benachteiligung zu.

Es wäre sicherlich eine Verkennung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, würde man das Radikalisierungsphänomen auf eine bestimmte Theologie reduzieren. Nicht weniger problematisch erscheint freilich die Vernachlässigung der Rolle einer bestimmten Theologie in der Analyse dieses Phänomens.

Wie weiter oben bereits ausgeführt, wird die Diskussion über den Zusammenhang zwischen Radikalisierung und Islam in Politik, Wissenschaft und einer breiteren Öffentlichkeit entlang von zwei Positionen geführt. In unserer Studie wird die These vertreten, dass Radikalisierung als Schnittmenge all dieser Faktoren in komplexen Verläufen stattfindet. Anstatt die beiden Annäherungen an das Thema getrennt voneinander zu betrachten, empfiehlt es sich, deren Verbindungen aufzuzeigen und den Mechanismus der Radikalisierung in diesem Gefüge darzustellen. Zudem ist festzuhalten, dass diese Debatten sehr stark auf die Ursachen der islamistischen Radikalisierung fokussiert sind. Im Zentrum steht also die Frage „Warum werden die Menschen radikalisiert?", obwohl die Frage „Wie werden die Menschen radikalisiert?" für das Verständnis des Phänomens der Radikalisierung nicht weniger relevant ist. Die Frage nach dem „Wie" aber macht eine Auseinandersetzung mit der Religion bzw. der Ideologie, der die jeweiligen Akteure anhängen, unumgänglich.

Wie wir im empirischen Teil der Studie und in den Fallrekonstruktionen gesehen haben, nimmt die Religion ab dem Zeitpunkt des Eintretens in dieses Milieu auf der Handlungsebene eine zentrale Rolle ein. Ab da wird eine bestimmte Theologie zum einzigen Anhaltspunkt für die Regulierung des Lebens. Ohne diese Auswirkungen in die Analyse miteinzubeziehen, ist es schwierig, den Mechanismus der Radikalisierung zu verstehen. Unabhängig von ihrem religiösen Wissensstand sieht eine radikalisierte Person in der Theologie ein Angebot, das ihrem Leben Sinn und Struktur verleiht.

1.3 Salafismus: Versuch einer Begriffsbestimmung

Salafismus, *salafiya*, Neo-Salafismus, Wahhabismus, Neu-Fundamentalismus – es sind nicht nur die diversen Begriffe, die für Verwirrung sorgen, sondern auch die heterogene innere Struktur und die fließenden Übergänge, die es so schwierig machen, eine der in der Öffentlichkeit

immer mehr sichtbar werdenden und nicht nur in westlichen, sondern auch in muslimischen Ländern mit Besorgnis beobachteten Strömungen des Islams zu definieren. Der Begriff und das Konzept des Salafismus und der *salafiya* sind für den arabischen Raum nicht neu und deren Bedeutung unterliegt historischen Veränderungen. Die neueste Ausprägung eines militanten Salafismus, der Gewalt und Terror zur Durchsetzung einer auf islamischen Gesetzen basierenden Gesellschaftsordnung legitimiert, stellt eine besondere Herausforderung für Regierungen und Zivilgesellschaften weltweit dar.

Dass im öffentlichen Diskurs die Begriffe Salafist und Salafismus häufig in Begleitung von Begriffen wie Terrorismus, Extremismus, Radikalisierung, Dschihadismus usw. auftauchen, führt zu einer zusätzlichen Komplikation für wissenschaftliche Studien (Hummel, Kamp & Spielhaus, 2016), liegt darin doch die Gefahr, dass es dadurch bei der Betrachtung des Phänomens hinsichtlich der Gefahrenperspektive zu eindimensionalen Schlussfolgerungen kommt, die die heterogene Struktur sowohl des Feldes als auch der Dimensionen des Themas unberücksichtigt lassen (Lohlker, 2014).

Eine zusätzliche Schwierigkeit bei der Analyse bzw. Definition ergibt sich daraus, dass der Begriff Salafismus gleichzeitig in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen – wie Politik, Medien, Sicherheit, Integration usw. – verwendet wird. Einige WissenschaftlerInnen, darunter Sabine Damir-Geilsdorf, schlagen daher vor, den Begriff Salafismus überhaupt zu vermeiden, weil er aufgrund seiner definitorischen Unschärfe nicht geeignet sei, das Phänomen zu erfassen. Nichtsdestotrotz unterteilt auch sie die islamischen Bewegungen in puristisch-salafistische, religiös-politische und dschihadistische Strömungen (Damir-Geilsdorf, 2014, S. 220).

Ein Teil der wissenschaftlichen Gemeinde zieht es vor, den Begriff Salafismus mit dem Präfix „neo“ zu versehen, da dieses einerseits auf die moderne Erscheinung der Strömung hinweise (Duderija, 2010, S. 75) und zugleich die Differenz zwischen dem zeitgenössischen Salafismus und modernistischen salafistischen Strömungen, wie sie etwa von Ǧamāl ad-Dīn al-Afġānī, Muḥammad ʿAbduh oder Muḥammad Rašīd ibn ʿAlī Riḍā vertreten werden, betone (Lohlker, 2014) und andererseits die Bewegung eine Transformation ihrer Ideologie und Methodik erfahre (Ceylan & Kiefer, 2013).

Doch nicht nur WissenschaftlerInnen haben Schwierigkeiten bei der Definition des Begriffes Salafismus, auch innerhalb salafistischer Grup-

pen ist der Begriff umstritten. Einerseits wird Salafismus als Fremdzuschreibung bzw. als ein Label wahrgenommen, das die so bezeichneten Personen nicht akzeptieren. In ihrer Studie stellt Wiedl fest, dass die zahlreichen Anhänger, die in der deutschen salafistischen Szene aktiv sind – besonders ihre exponierten Prediger – die Kennzeichnung „Salafist" ablehnen, mit dem Argument, dass es „*eine sektiererische und negative Konnotation hat und/oder von Außenstehenden verwendet wird, um Muslime zu spalten*" (Wiedl, 2014, S. 30).

In dieser Studie wurden ähnliche Tendenzen auch bei den interviewten Personen festgestellt. Die Bezeichnung Salafist bzw. Salafismus wurde als Fremdzuschreibung wahrgenommen, zugleich aber als mit Muslimsein gleichgesetzter Begriff. Das heißt, Salafist bzw. Muslim zu sein, sind zwei Eigenschaften, die nicht im Widerspruch zueinander stehen. Diese Art von Gleichsetzung hat für die Selbstidentifikation salafistischer AkteurInnen eine besondere Funktion, weil dadurch diejenigen, die dieser Lehre nicht angehören, als nicht authentische Muslime eingestuft werden, während sie sich als authentische Muslime, als eine Art Träger der Wahrheit und des wahren Islams empfinden. Zudem gilt der Begriff für diese Gruppe als Bezeichnung für eine Instanz, deren Beispiel zu folgen nur mit viel Mühe gelingt. Der Einwand gegen den Begriff wird also mit einem verfälschenden Gebrauch begründet.

Andererseits gibt es im arabischen Raum unter Salafisten einen erbitterten Kampf um die Definition des Begriffs Salafismus, bei dem es auch darum geht, wer die Legitimation hat, den Begriff zu benutzen, wer dazugehört und wer nicht. Der Soziologe Abu Rumman erläutert diesen Kampf um die Definitionshoheit folgendermaßen: Für ʿAlī al-Ḥalabī etwa, einen jordanischen Geistlichen und Salafisten, sind *al-Qāʿida* und die Dschihadisten keine Salafisten, sondern Takfiristen. Dagegen kritisiert al-Maqdisī diejenigen Salafisten, die sich auf Missionierung (*daʿwa*) begrenzen, als Vertreter des „Palästekults", da sie sich vom politischen Feld fernhielten und damit im Grunde genommen zur Aufrechterhaltung des islamfeindlichen Systems, samt dessen gegen die *šarīʿa* auftretenden Herrschern und Regierungen beitragen würden (Abu Rumman, 2015, S. 59-60).

Wir werden in dieser Studie die Begriffe Salafist und Salafismus trotz der ungeklärten Sachlage dennoch verwenden, da es in der Wissenschaft ohnehin kaum einen Begriff gibt, der einfach und ohne auf Widerspruch zu stoßen, angewandt werden kann. Des Weiteren erachten

wir es als wichtig, Begrifflichkeiten zu verwenden, die im alltäglichen Sprachgebrauch etabliert sind, weil das für die Analyse des Konzepts selbst unumgänglich ist. Und schließlich werden wir an dem Begriff auch deshalb festhalten, weil er nicht nur von einigen salafistischen Gruppen als Selbstbezeichnung verwendet wird, sondern auch, weil eine Umbenennung die Gefahr birgt, die ideologischen und theologischen Verbindungen zu historischen Vorläufern aus dem Blick zu verlieren.

1.3.1 Die theologischen Grundsätze des Salafismus

Über die Konstruktion und die Verbreitung des Begriffs Salafi bzw. *salafīya* in den islamischen Schriften gibt es innerhalb der Literatur zwei gegensätzliche Auffassungen. Laut Haykel (2009) taucht der Begriff *salafīya* schon in den Schriften von Taqī ad-Dīn Aḥmad b. Taimīya (gest. 1328) auf; er glaubt daher, dass das Wort auf die *ahl al-ḥadīṯ*[1] hinweist, der Begriff also nicht erst im 20. Jahrhundert auftaucht. Anders Lauziere, der behauptet, dass die *salafīya* in vormoderner Zeit im Grunde genommen nicht als Bewegung existierte. Er geht vorsichtig mit dem Begriff um, weil sich ihm zufolge die „*history of ideas*", auf die sich zeitgenössische Salafisten berufen, von der „*history of the label*" unterscheide (Lauziere, 2010, S. 371). Mit Letzterem meint Lauziere die wissenschaftliche und politische Konstruktion des Begriffs Salafismus in der Neuzeit, während sich die Ideen dieser Bewegung bis ins neunte Jahrhundert zurückverfolgen lassen. Einer breiteren Öffentlichkeit wurde der Begriff *salafīya* bzw. Salafismus mit der Gründung des Buchladens al-Maktaba al-Salafiyya in Kairo im Jahr 1920 bekannt. Auch wenn Lauziere behauptet, dass es damals den Begriff *salafīya* nicht im Sinne des heutigen Salafismus gab, gesteht er zu, dass ein Salafi schon in mittelalterlichen Zeiten existierte, und ähnlich wie Haykel weist er darauf hin, dass mit einem Salafi jemanden gemeint ist, der strikt der hanbalitischen Glaubenslehre (*ʿaqīda*) folgt.

Wiktorowicz stellt fest, dass die transnationalen salafistischen Strömungen der Gegenwart ungeachtet ihrer verschiedenen Ausprägungen

1 Als *ahl al-ḥadīṯ*, Leute der Tradition/des Propheten, werden verschiedene Vertreter einer konservativen Strömung verstanden, die sich ab dem achten Jahrhundert verstärkt auf die Traditionen des Propheten (*ḥadīṯ*) und auf die *salaf* bezogen und die selbstständige Rechtsfindung (*raʾy*) islamischer Gelehrter kritisierten. Die Bewegung spielt eine gewichtige Rolle bei der Herausbildung des sunnitischen Islams (Esposito, 2003).

eine gemeinsame Glaubenslehre (*ʿaqīda*) teilen. Diese Behauptung wird nicht von allen WissenschaftlerInnen vertreten und es wird auf die Meinungsverschiedenheiten auch in Bezug auf die Theologie hingewiesen. Als Beispiel wird die Praxis des *takfīr*, das heißt jemanden als Ungläubigen zu erklären, gegeben. Die sogenannte Praxis des Ausschließens führte zu vielen Debatten und Spaltungen innerhalb der Salafisten (Wagemakers, 2014). Sogar in Bezug auf *tauḥīd* (Eingottglauben), die grundlegende Doktrin des Salafismus, gibt es divergierende Sichtweisen (Gharaibeh, 2014; Lohlker, 2008).

Konsens besteht allerdings darüber, dass Salafismus auf den arabischen Begriff *as-salaf aṣ-ṣālih* zurückzuführen ist, welcher wiederum auf die vorbildlichen Generationen hinweist. Die Salafisten stützen sich dabei auf einen *ḥadīṯ* von Buḫārī: „*The best of my community are my generation, then those who came after them and then those who follow them*" (Buḫārī, kitāb aš-šahādāt, 9; Muslim, Faḍāilu's-Sahāba, 208).

Demnach leitet sich Salafismus von den frommen Altvorderen ab, das heißt den drei Generationen, die als Anhänger Muhammads direkten Kontakt mit ihm oder mit seinen Nachfolgern hatten. Die Grenzziehung zwischen diesen drei Generationen variiert jedoch ebenfalls: Die heutigen Salafisten schließen diese Epoche ungefähr mit dem Jahr 850 ab (Haykel, 2009, S. 38); die Ausübung und das Praktizieren des Islams dieser drei Generationen wird als vorbildhaft bezeichnet. Dieses Zeitalter fungiert für zeitgenössische salafistische Strömungen als eine Art Goldenes Zeitalter (Ceylan & Kiefer, 2013), auf das in der jetzigen Situation immer wieder hingewiesen wird. Diese Zeit der perfekten Ausübung des Islams stellt für Salafisten nicht nur das ideale muslimische Leben, sondern auch ein komplettes Gesellschaftssystem mit all seinen Institutionen dar. Es ist das Ziel eines salafistischen Muslims, ein möglichst ähnliches, authentisches Leben zu führen, auch wenn er in einem ganz anderen gesellschaftlichen Zusammenhang lebt. Die Entwicklungen nach diesem Goldenen Zeitalter werden als Degeneration bzw. Abweichung vom Idealzustand gesehen. Dem Salafismus liegt demnach auch ein Anspruch auf Reinheit zugrunde. Alle bekannten Vorläufer, an die sich zeitgenössische Salafisten anlehnen, wie z. B. ibn Taimīya und Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb (gest. 1792), hatten den gleichen Anspruch.

Eine andere Bewegung im Islam, die im 19. Jahrhundert im kolonialistischen Kontext in der Auseinandersetzung mit dem

Modernismus entstand und als modernistischer Salafismus bezeichnet wird – obwohl der Begriff von den Vertretern nicht explizit verwendet wurde – (Lauziere, 2010), hat ebenfalls denselben Anspruch, nämlich durch Rückbesinnung auf die Zeiten des Propheten Muhammad und die drei Generationen die Religion von *bidʿa* (Neuerungen) zu reinigen. Die Vertreter dieser Bewegung wiesen die klassischen Rechtsschulen und auch die Sufi-Orden zurück, weil sie der Ansicht waren, diese hätten sich vom wahren Islam abgewandt (Weismann, 2014, S. 103), ebenso die Rechtsschulen und auch die *taqlīd* (Nachahmung), d. h. das Prinzip, dass die Gläubigen einer der vier Rechtsschulen folgen sollen. Durch *taqlīd* wurde der *iǧtihād* (selbstständige Rechtsfindung) geschwächt, was zur Orthodoxie der '*ulamā*', der islamischen Religionsgelehrten, führte (Reddig, 2016, S. 11). Die Vertreter dieser modernistisch-salafistischen Bewegung, wie z. B. Ǧamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1897), Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905) und Muḥammad Rašīd ibn ʿAlī Riḍā (gest. 1935), boten mit *iǧtihād* die Möglichkeit, eigenständig in Rechtsquellen nach Urteilen zu forschen und belebten so den *iǧtihād*. Sie sahen im Gegensatz zu den heutigen Salafisten keinen Widerspruch zwischen Vernunft und Islam; in ihren Augen war *iǧtihād* die geeignete Methode, die Vernunft einzusetzen. Beispielsweise definierte al-Afġānī den Islam als Religion der Vernunft und als Basis einer tugendhaften Gesellschaft (Weismann, 2014, S. 107). Auf ähnliche Weise vertritt Muḥammad ʿAbduh in seiner berühmten Schrift „Abhandlung von der Einheit Gottes" die Meinung, dass Islam und Verstand kompatibel sind. Aber der Islam hat sich in dieser Zeit immer mehr vom Verstand entfernt, dazu hat seiner Meinung nach der *taqlīd* geführt. Muḥammad ʿAbduhs Vorlesungen über Koranexegese waren sehr beliebt unter den Studenten, seine Fatwas waren von der Methode des *iǧtihād* geleitet und am öffentliche Interesse ausgerichtet (ebd., S.109).

Muḥammad Rašīd ibn ʿAlī Riḍā knüpfte als Schüler von Muḥammad ʿAbduh an den reformistischen Kurs seines Lehrers an, setzte sich mit den Folgen der Verwestlichung auseinander, die durch die Modernisierungsprozesse in den muslimischen Ländern eintraten. Die Modernisierung brachte seiner Meinung nach mehr Ausbeutung durch die Kolonialmächte, daher wandte er sich dem Wahhabismus zu. „*Mit dieser Neuausrichtung trug Riḍā erheblich zur Fusion von modernistischem Salafismus und Wahhabismus bei, aus dem zu Beginn des 20. Jahrhunderts die neosalafistischen Lehren hervorgingen*" (Reddig, 2016, S. 15).

1.3.2 Die Vorläufer des Salafismus

Wie Haykel sieht Duderija (2010) beim heutigen Phänomen des Salafismus auch eine sehr starke Anlehnung an die *ahl al-ḥadīṯ* und die hanbalitische Glaubenslehre. Er selbst bevorzugt die Benennung *Neo-Traditional Salafism*, hält aber auch *Neo-Ahl Hadithism* für eine adäquate Bezeichnung. *Neo-Traditional Salafism* scheint ihm allerdings ein besser etabliertes Konzept zu sein, auch die Salafisten verwenden statt *ahl al-ḥadīṯ* öfters den Terminus Salafismus als Selbstdefinition. *Ahl al-ḥadīṯ* wurde als eine Art Bewegung bezeichnet, die sich im späten achten Jahrhundert herausbildete und als legitime Quelle nur den *qurʾān* und *ḥadīṯ* als Quelle des Rechts und der Theologie ansieht:

> *[In their view,] expertise in hadith and expertise in the law were virtually the same. Asked a juridical question, they preferred to answer by reciting the relevant hadith reports (including, still, the opinions of Companions and Followers). They called themselves ashab al-athar, ahl-al-sunnah or ahl-al-sunnah wa-al-jama'ah. In ninth-century Baghdad, they were roughly the Hanabilah, Ahmed ibn Hanbal and his followers* (Melchert, 2000, S. 6).

Ein näherer Blick auf Ibn Ḥanbal ist hilfreich, um die Grundlage des Salafismus zu verstehen. Ibn Ḥanbal ist der Gründer der vierten, der sogenannten hanbalitischen Rechtsschule im Islam, neben den Rechtsschulen der *ḥanafīya*, *mālikiyya* und *šāfiʿīya*. Obwohl es im Islam keine Institution wie in der christlichen Kirche gibt, gibt es die *ʿulamāʾ* genannten Religionsgelehrten, die in der Geschichte des Islams eine wichtige Rolle spielten. Urteile über religiöse Fragen sind nicht willkürlich zu treffen und verlangen ein fundiertes religiöses Wissen; ebenso festigten die Rechtsschulen die Normen und regulierten die Glaubenspraxis. Diese vier Rechtsschulen haben bestimmte Methoden bzw. Herangehensweisen, wie sie gesellschaftliche und individuelle Fragen beantworten und zu einem Rechtsurteil kommen. Die erste und wichtigste Quelle ist der *qurʾān* und dem *qurʾān* folgt die *sunna*, die die Taten und die Aussprüche des Propheten Muhammad beinhaltet und auch die Hadithe (*aḥādīṯ*) impliziert. Wenn diese zwei Quellen bei der Beantwortung eines Themas oder einer Frage nicht ausreichten, wurde eine dritte Herangehensweise, die *iǧmāʿ*, das heißt Konsens, angewandt. Die vierte Methode ist *qiyās*, der Analogieschluss, das heißt, für einen

Fall wird ein bereits existierender Fall herangezogen und mit genau definierten Regeln wird dieser Fall auf den anderen bezogen (Schneiders, 2014, S. 46-50). Die hanbalitische Rechtsschule unterscheidet sich von den anderen drei dadurch, dass sie nur den *qurʾān* und die *sunna* als Quelle der islamischen Jurisprudenz sieht, Konsens und Analogieschluss als Herangehensweise nicht akzeptiert und sich von diesen distanziert. Schneiders weist auf eine Debatte im Jahre 830 darüber hin, ob der *qurʾān* das erschaffene oder unerschaffene Wort Gottes ist. Diese Debatte sollte nicht nur als eine theologische angesehen werden, auch ihre politischen Folgen waren sehr wichtig: Die Unerschaffenheit des *qurʾān* würde die Freiheit der Exegese einschränken und damit die menschliche Vernunft bei den Interpretationen ausschließen. Für den politischen Machthaber hätte dies bedeutet, dass sein Handlungsraum eng begrenzt wäre. Während Traditionalisten für die Unerschaffenheit des *qurʾān* plädierten, hingen Strömungen wie *muʿtazila* der These von der Erschaffenheit des *qurʾān* an. Der Abbasiden-Kalif al-Maʿmūn (gest. 833) erkannte diese Frage als eine Chance dafür, seine Macht zu etablieren und erhob die Erschaffenheit des *qurʾān* zur Doktrin. Alle Religionsgelehrten mussten diese Doktrin anerkennen, was sie, außer ibn Ḥanbal und Muḥammad ibn Nūḥ, auch taten. Ibn Ḥanbal wurde deswegen bestraft und verhaftet; sein Widerstand verlieh ihm Ruhm.

Ibn Ḥanbals *ʿaqīda* stellt für Salafisten einen Referenzpunkt dar. Ibn Ḥanbal vertritt die Auffassung, dass der Glaube (*al-īmān*) nicht auf der Ebene der Worte und Gedanken verbleiben dürfe, sondern sich auch in den Taten des Gläubigen manifestieren müsse, wofür die *sunna*, die Handlungsweise des Propheten, zentral sei. So solle man sein Gebet so verrichten wie es der Prophet Muhammad verrichtete. Ein anderer Punkt, der für Ibn Ḥanbal sehr wichtig ist, ist der Glaube an die Vorherbestimmung (*qadar*) als Zeichen der Allmacht Gottes. Eine für Salafisten zentrale Frage ist die, wer ins Paradies kommt. Diese wird von ibn Ḥanbal so beantwortet, dass sie auch die Basis der Praxis des *takfīr* (die Praxis, jemanden zum Ungläubigen zu erklären) impliziert. Er vertritt die Auffassung, dass alle ins Paradies kommen könnten außer den Ungläubigen, aber er stellt diejenigen, die *bidʿa* (unzulässige Erneuerung) in den Islam eingebracht haben, wie z. B. die *muʿtazila*, die die Frage nach der Erschaffenheit des *qurʾān* stellten, außerhalb des Islams. Dazu zählen beispielsweise auch die *ḫawāriǧ* oder *ǧahmī*. Die *ḫawāriǧ* waren eine frühislamische Sekte, die zu Zeiten des ersten islamischen Bürgerkriegs (651-61) entstand und sich in

der Folge in Opposition zur Umayyadenherrschaft befand. Ausgehend von Kufa und Basra verbreitete sich die Bewegung im heutigen Irak, Iran, auf der Arabischen Halbinsel und im Maghreb. Zwei grundlegende Prinzipien unterscheiden die *ḫawārič*-Bewegung von anderen. 1.) Der Anspruch auf die Nachfolge des Propheten, den Führungsauftrag für die Muslime (*imāmāt*), sollte nicht durch Erbfolge geregelt werden, sondern nach dem Leistungsprinzip. 2.) Alle Muslime außerhalb der *ḫawārič*-Bewegung wurden, mittels *takfīr*, zu Ungläubigen erklärt. Im Kampf konnten diese Personen geplündert, versklavt und wahllos getötet werden. Die *ḫawārič* riefen die Muslime dazu auf, die Gemeinschaft der Ungläubigen zu verlassen, somit *hiǧra* zu praktizieren. Die Elemente des *takfīr* und der *hiǧra* sind heute wesentliche Bestandteile der radikalen salafistischen Ideologie. Die sektiererische Natur der *ḫawārič*-Bewegung führte in der Folge zu Spaltungen. Die zeitgenössische religiöse Gemeinschaft der *al-Ibāḍīya*, der im Oman die Mehrheit der Bevölkerung angehört, wird auf die *ḫawārič* zurückgeführt (Lewinstein, 2013, S. 294-95).

Die Schiiten (*aš-šīʿa*) bleiben von dieser Praxis nicht unberührt, weil sie Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Abī Ṭālib als Nachfolger Muhammads ansehen und die anderen Kalifen nicht anerkennen. Ibn Ḥanbal vertritt des Weiteren die Auffassung, dass jeder, der die Kalifen Abū Bakr und ʿUmar verunglimpft, ein Abtrünniger sei.

Für den zeitgenössischen Salafismus stellen die Schriften von ibn Taimīya und ʿAbd al-Wahhāb, die wiederum die Lehren von ibn Ḥanbal aufgriffen und wiederbelebten, die wichtigsten Anknüpfungspunkte dar.

Nach ibn Ḥanbal ist die zweite wichtige Entwicklung für die salafistischen Strömungen ibn Taimīyas Haltung zu den damals herrschenden Konflikten. Am Ende der Abbasidenzeit und dem Fall von Bagdad an die Mongolen im Jahr 1258 machte ibn Taimīya manche Gruppierungen im Islam, wie die *qādirīya*, *ǧahmīya* oder *bāṭinīya*, für den Niedergang des Kalifats verantwortlich, weil sie mit Neuerungen den Islam geschädigt hätten (Abu Rumman, 2015, S. 70). In dieser Zeit gab es eine Vielzahl islamischer Gruppierungen und ibn Taimīya, einer der wichtigsten Berufungsinstanzen der Salafisten, stand mit seinen Schriften klar für die *sunna* und grenzte sich gegen andere muslimische Gruppen ab. Ibn Taimīya war ein Anhänger der Rechtsschule der *ḥanbalīya*, in theologischen Fragen folgte er den *aṯarīya* (Textualisten); das heißt, er lehnte z. B. *kalām* (dialektische Theologie) kategorisch ab (Wiedl 2014, S. 37), weil diese mit ihren Anleihen bei außerislamischen Quellen wie der griechischen Phi-

losophie usw. dem Islam schadeten. Laut Abu Rumman (2015) hat ibn Taimīya die Grundlage des Salafismus gelegt.

Im 18. Jahrhundert bildete sich der wahhabistische Salafismus heraus; ʿAbd al-Wahhāb sah als einzige Möglichkeit für Muslime die Rückkehr zu alten Zeiten. Seiner Meinung nach lebten die Muslime in einer Zeit, die er *ǧāhilīya*, gemeinhin als „Zeit der Unwissenheit" übersetzt, nannte. In dieser Zeit hatten die Muslime die wahre Bedeutung des Islams vergessen. Er verurteilte die Akzeptanz der Mittler zwischen Mensch und Gott, wie die Verehrung der Gräber von Heiligen, von heiligen Bäumen, von Astrologie und WahrsagerInnenn. Wie die heutigen Salafisten sah er diese Praktiken als *širk* (Polytheismus) und verurteilte auch sie als *bidʿa*. Nur wenn ein Muslim in der Praxis und im Glauben vollkommen sei, gehöre er zu den Geretteten und komme ins Paradies (Meijer, 2009). Zeitgleich zu den Entwicklungen auf der Arabischen Halbinsel bildete sich auf dem indischen Subkontinent eine zweite Bewegung heraus, die deutliche Merkmale des heutigen Salafismus in sich trägt. Die *ahl-i ḥadīṯ* entstanden im 19. Jahrhundert und gehen auf den Vordenker Šāh Walī Allāh (gest. 1762) zurück. Die Bewegung berief sich auf die rechtstheoretischen Ideen des jemenitischen Gelehrten aš-Šaukānī (gest. 1832) sowie ibn Taimīya und lehnte ebenfalls die islamischen Rechtsschulen ab; auch für sie waren *qurʾān* und *sunna* die einzigen legitimen Quellen für den Glauben (Seidensticker, 2014).

Verbreitung über die Grenzen Saudi-Arabiens hinaus fanden die Ideen des Salafismus Anfang des 20. Jahrhunderts, vor allem im Raum Ägypten und Sudan. Mitte des 20. Jahrhunderts kam es zudem zur Verschmelzung mit dem politischen Islam ägyptischer Prägung, wie er von Ḥasan al-Bannā (gest. 1949) und dem radikalen Vertreter dieser Denkrichtung Saiyid Quṭb (gest. 1966) vertreten wurde. Wegen der Verfolgung der Muslimbrüder in Ägypten und Syrien suchten politisch-religiöse Aktivisten Asyl in Saudi-Arabien, was durch den Erdölboom und die einsetzende Arbeitsmigration noch verstärkt wurde (Diaw, 2011).

Eine der wichtigsten Formen der Unterstützung des Wahhabismus sind finanzielle Zuwendungen, wie Wiedl feststellt: „*Seit dem Ölrausch investierte Saudi-Arabien mehr als hundert Milliarden Petrodollar in den globalen Export dieser religiösen Ideologie, welche u. a. in den Bau von Bildungszentren und madāris (Koranschulen), humanitäre Hilfen und Stipendien für saudische religiöse Universitäten flossen. Stipendien werden meist mit dem Ziel vergeben, Graduierte später als duʿāt (Sg. daʿī, ‚Rufer'*

zum Islam, islamischer Missionar) in ihre Heimatländer zurückzuschicken" (Wiedl, 2014, S. 37).

Das Verhältnis von Salafismus und Wahhabismus ist eng, wenn auch nicht immer von Einmütigkeit gekennzeichnet. Lohlker beschreibt dieses bisweilen problematische Verhältnis wie folgt: „*Sympathie in der Verbundenheit zum Geist des Wahhabismus verbunden mit Kritiken an den konkreten Formen des saudischen gelehrten Establishments*" (Lohlker, 2016, S. 22).

Als wichtiger Vordenker des zeitgenössischen Salafismus gilt auch Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (gest. 1999), der auf den Schriften von Rašīd Riḍā aufbaute (Seidensticker, 2014). Er kann als Bindeglied zwischen Wahhabismus und Salafismus gesehen werden. Albānī wurde in der hanafitischen Rechtsschule ausgebildet und bildete sich im Selbststudium zu einem Experten der *ḥadīṯ*-Wissenschaft weiter. Durch die Ideen von Rašīd Riḍā beeinflusst, wandte er sich gegen die Lehren der vier sunnitischen Rechtsschulen, da er ihre Gründer als fehlbar sah. Als *salafi* definierte er eine Person, die im Unterschied dazu nur der Methodik (*manhağ*) der *salaf* aṣ-*sāliḥ*, dem *qurʾān* und der *sunna* folgt. Dabei sah er die Verbreitung der salafistischen Lehre mittels *daʿwa* als wichtiges Element auf dem Weg zurück zu einer geeinten muslimischen Gemeinschaft: „*Die Salafi Daʿwah (Einladung der Salafi) vereinigt wahrhaftig die umma, während alle anderen Rufe nur Spaltung in der umma verursachen*" (al-Albānī, 2003, S. 6). Seiner Ansicht nach kann eine Rückkehr zum reinen, ursprünglichen Glauben nur erfolgen, indem man den Islam von allen unerlaubten Neuerungen (*bidʿa*) reinigt. Dafür erachtete er die Erziehung der Muslime als entscheidend, um eine Abkehr von irdischen Verführungen und Irrungen zu erreichen. Dieses Konzept von Reinigung und Erziehung findet sich bei al-Albānī als *tazkīyah* und *tarbīyah* (Lindow, 2014).

Obwohl al-Albānī von den Lehren der modernistischen *salafīya* beeinflusst war, stand er der islamischen Lehre von Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb näher als denen von Rašīd Riḍā, auch wenn er die hanbalitische Rechtsordnung Saudi-Arabiens ablehnte. Nachdem er Zweifel an der Vertrauenswürdigkeit einiger Traditionen aus den *ḥadīṯ*-Sammlungen der als besonders authentisch geltenden al-Buḫārī und Muslim geäußert hatte, zog er sich den Groll weltlicher und religiöser Autoritäten zu. Dennoch blieben die Verbindung zu und sein Einfluss in Saudi-Arabien stark. Auf ihn geht die Bewegung *ǧamāʾa al-salafīya al-muḥtasiba* (JSM) zurück, die

sich in den 1970er Jahren entwickelte und von Mekka und Medina aus Verbreitung fand. Eine Abspaltung dieser Bewegung besetzte 1979 die *kaʿba* in Mekka gewaltsam (Seidensticker, 2014). Das geistige Erbe von al-Albānī, seine Vorstellungen der *salafi*, wirkt bis in die Gegenwart und wird von einer neuen Generation salafistischer Prediger weltweit aufgegriffen. Auch salafistische Agitatoren im deutschsprachigen Raum, wie Pierre Vogel, berufen sich auf ihn (Lindow, 2014).

1.3.3 Die Spielarten des Salafismus

Die Schwierigkeiten, die in der wissenschaftlichen Debatte um den Salafismus oft auftreten, resultieren aus der Heterogenität des Feldes und den fließenden Übergängen innerhalb der Gruppierungen. Einerseits wird versucht, mittels Kategorisierung oder Typenbildungen diese Diversität des Feldes hervorzuheben, andererseits birgt genau diese Kategorisierung die Gefahr in sich, dass eine Struktur vorgelegt wird, die den Anschein vermittelt, es handle sich um ein Feld, in dem es voneinander abgegrenzte Gruppierungen gibt. Deswegen sollten alle Kategorisierungen als Werkzeuge verstanden werden, die mit bestimmten Kriterien gebildet wurden, die zwecks wissenschaftlicher Analyse und in bestimmten Kontexten einsetzbar sind.

Eine der bekanntesten Typologien, nicht nur im wissenschaftlichen, sondern auch im politischen Bereich, ist jene, die von Wiktorowicz auf Grundlage seiner Forschungen in Jordanien entwickelt wurde. Es handelt sich um eine dreiteilige Unterscheidung: 1. gewaltlose, quietistische Puristen, 2. Gewalt ablehnende Politakteure und 3. Gewalt bejahende Dschihadisten (Wiktorowicz 2006, S. 208). Puristen sehen es als ihre Mission, Menschen mittels *daʿwa* zum richtigen Islam zu bekehren und per Transformation des Individuums durch Reinigung und religiöse Bildung eine gesellschaftliche Transformation zu erreichen. Die politische Strömung, also die zweite Gruppe, fordert auch ein der *šarīʿa* entsprechendes politisches System und engagiert sich dementsprechend politisch, wobei sie Gewalt als Instrument ablehnt.

Ceylan und Kiefer unterscheiden weitere zwei politisch agierende Gruppen innerhalb der Salafisten. Eine dieser Gruppen ist gegen die unmittelbare politische Partizipation innerhalb eines säkularen demokratischen Systems. Diese Gruppe lehnt es zwar ab, an Wahlen teilzunehmen

oder eine politische Partei zu gründen, nimmt aber am politischen Prozess mittels Kampagnen, wie z. B. Unterschriftensammlungen oder Demonstrationen, teil. Die andere Gruppe dagegen sieht es als legitim an, in einem säkularen System eine Partei zu gründen, um ihre Ziele zu erreichen (Ceylan & Kiefer, 2013, S. 86). Als Beispiel hierfür kann die in Ägypten gegründete *ḥizb an-nūr* (Partei des Lichts) genannt werden.

Die dritte Strömung schließlich sind die Dschihadisten, die eine militante Position vertreten und glauben, dass Gewaltanwendung im heutigen Kontext unumgänglich ist, um das politische System zu ändern.

Um das zeitgenössische Phänomen des Dschihadismus besser verstehen zu können, ist es notwendig, sich ein wenig mit dessen Entstehungsgeschichte auseinanderzusetzen. Ein wichtiger Vordenker gewaltbereiter islamistischer Gruppen ist der Ägypter Saiyid Quṭb, den seine Auseinandersetzung mit dem System westlicher Staaten und dem politischen System in seinem Herkunftsland zu dem Schluss führte, dass die moderne Welt durch moralischen Verfall gekennzeichnet ist (Qutb, 2005). Er benützt hierfür den Begriff *ǧāhilīya*, der ursprünglich die vorislamische Zeit bezeichnet. Bei Quṭb wird der Begriff auch für die Gegenwart verwendet, wenn Menschen vom wahren Glauben abweichen und die Autorität Gottes, die er mit dem Konzept der *hākimīya* beschreibt, infrage stellen. Hierbei schließt er ausdrücklich muslimische Herrscher und Staaten mit ein, die er für korrumpiert hält. Das zentrale Kriterium für die Beurteilung, ob eine Gesellschaft der *ǧāhilīya* zuzurechnen ist, ist die eigene Erlassung von Gesetzen zur Regelung des kollektiven Zusammenlebens. Für den gesellschaftlichen Verfall verantwortlich sieht Quṭb mehrere Faktoren, wie die griechische Philosophie, Juden- und Christentum, die modernen Wissenschaften und die Aufklärung, die sich der göttlichen Autorität und all jenen, die sich nach ihr richten, entgegenstellten. Quṭb sieht den militanten *ǧihād* als Mittel, das System der *ǧāhilīya* zu überwinden (ebd., S. 71; Euben & Zaman, 2009, S.132). Dieser Richtung folgt unter anderem auch der Ägypter Muḥammad ʿuḥa as-Salām Farağ, dessen Schrift „Die vernachlässigte Pflicht“ (*al-Farīḍa al-ghā'iba*) maßgeblichen Anteil an der Formulierung und Ausbreitung der politisch-religiösen Idee des bewaffneten Kampfes hatte (Euben & Zaman, 2009). Die Ideen von Farağ, der sich als Autodidakt islamisches Wissen aneignete, werden von islamischen und westlichen Gelehrten ob ihres theologischen Gehalts gerne belächelt. Die politische Wirkung seines Pamphlets und die

Ermordung des ägyptischen Staatschefs Anwar as-Sādāt durch die Gruppe *al-ǧihād*, dessen Kairoer Ableger er leitete, hatten und haben deutlich mehr Strahlkraft als sein theologisches Wirken. In „Die vernachlässigte Pflicht" beschreibt Farağ den militanten *ǧihād* als wichtiges Werkzeug auf dem Weg Gottes, das von der muslimischen Gemeinschaft seiner Zeit vernachlässigt wurde. Nur durch ihn sei eine Rückkehr zur glorreichen islamischen Vergangenheit möglich. Dabei hatte für ihn der Kampf gegen die korrumpierten muslimischen Herrscher im eigenen Land, den sogenannten „nahen Feind", Priorität (ebd., S. 327). Die extremistische Gruppe *al-ǧihād* ging später in der Gruppe *al-Qā'ida* unter 'Abdallāh Yūsuf 'Azzām (gest. 1989) und Usāma bin Lādin (gest. 2011) auf, wo es zu einer weiteren Verschmelzung des salafistischen Islams nach saudischem Vorbild und der Ideologie des ägyptischen Islamismus kam. Tilo Seidensticker spricht in diesem Zusammenhang von einer Mischform, die er als „dschihadistischen Salafismus" bezeichnet (2014, S. 91), die die Internationalisierung bzw. Globalisierung des *ǧihād*, als militärischen Kampf im Namen Gottes, zur Folge hatte.

Gilles Kepel (2016) unterscheidet drei Phasen der dschihadistischen Bewegung. Die erste begann in den 1980er Jahren in Afghanistan und endete 1997 mit ihrem Scheitern in Algerien. Die zweite, deren bekanntester Vertreter *al-Qā'ida* ist, bezeichnet die Jahre rund um die Angriffe von 9/11, die dritte Phase schließlich herrscht seit 2005. Als besonders einflussreichen Akteur der letzten Phase nennt Kepel Abū Muṣ'ab al-Sūrī, der die Muslime weltweit zum Widerstand gegen die Unterdrückung aufrief. Er spricht dabei aktiv die Millionen Muslime an, die in Europa leben und stützt sich auf einen allgemeinen Trend der Ausbreitung des Salafismus, in dem die Ablehnung von Demokratie Teil des Diskurses ist. Lia weist darauf hin, dass es sich bei al-Sūrī weniger um einen theologisch puristischen Dschihadisten handelt als vielmehr um einen pragmatischen Strategen des *ǧihād* (2009, S. 282-283). Dieser direkte Ansatz, der sich weniger in theologischen Feinheiten und religiösem Purismus versteigt und stattdessen stärker auf die Aktion des bewaffneten Kampfes zentriert, könnte für diejenigen Individuen besonders ansprechend sein, die mit dem theologischen Diskurs bisher wenig vertraut sind, darunter in Europa geborene Muslime, die einem säkularen Umfeld entstammen oder Personen, die zum Islam konvertierten. Weitere wichtige zeitgenössische salafistische *ǧihād*-Theoretiker sind u.a. der Prediger Anwar al-'Awlaqī (gest. 2011), 'Abū

Qatāda al-Filisṭīnī, der in den USA zu einer lebenslangen Haftstrafe verurteilte Abū Ḥamzah al-Maṣrī oder Muḥammad al-Maqdisī.

Im deutschsprachigen Raum kommen auch andere Kategorienbildungen vor, beispielsweise kritisiert Weidl die Übernahme der von Wiktorowicz entworfenen Typologie; ein ähnlicher Einwand kommt vom Islamwissenschaftler Lohlker (2014), da diese Konzeption ursprünglich für innerhalb eines muslimischen Landes agierende Salafisten entwickelt wurde. Weidl trifft daher im deutschen Kontext die Unterscheidung zwischen Mainstream-Salafisten auf der einen Seite*, welche die Doktrin puristischer Gelehrter im westlichen Kontext neu interpretieren und mit Elementen der Lehren politisch salafistischer Ulema verknüpfen*" (Wiedl, 2014, S. 44) und „radikalen Salafisten" auf der anderen Seite, die sich im Jahre 2008 von den Mainstream-Salafisten abspalteten. Die „radikalen Salafisten" unterscheiden sich von den Mainstream-Salafisten dadurch, dass „*sie den ‚defensiven Jihad' gegen einen Großteil der von ihnen als Apostaten klassifizierten Regenten muslimischer Länder*" (ebd., S. 45) legitimieren. Weidl unterscheidet eine dritte Gruppe, die sie „*jihād*-Salafisten" nennt. Diese seien „*Anhänger der Ideologie jihād-salafistischer Gelehrter wie al-Maqdisī und Abū Qaṭāda al-Filasṭīnī*" (ebd., S. 45). Diese Gruppe legt ihren Fokus auch auf religiöse Bildungsarbeit, um ihre Ideologie zu verbreiten. Obwohl Weidl die Kategorisierung von Wiktorowicz nicht als eins zu eins auf die deutsche salafistische Szene anwendbar sieht, basiert ihre Kategorisierung auf den gleichen Dynamiken bzw. Eigenschaften wie die von Wiktorowicz, nämlich der Distanzierung der Strömungen von der Politik und der Distanz gegenüber der Gewaltanwendung.

Ein Wissenschaftler, der sich kritisch gegenüber den Kategorisierungsversuchen des Salafismus äußert, ist der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker, der zunächst darauf hinweist, dass es sehr wenige detaillierte empirische Forschungen über den Salafismus gibt und aufgrund des Mangels an Fallstudien in dem Bereich meistens die kollektiven Dimensionen in den Vordergrund gerückt würden (Lohlker, 2014, S.174).

Wir sehen hier eine ähnliche Problematik, nämlich die, dass in den Kategorien, die für wissenschaftliche Analysen konstruiert wurden und daher überwiegend durch allgemeine Merkmale bzw. Unterschiede gekennzeichnet sind, die Subjekte, in diesem Fall die Salafisten, verloren gehen. Angesichts dessen, dass der Salafismus mit seinem allumfassenden Ethikkodex sehr stark in das Leben des Individuums eingreift und nicht nur die Glaubenspraxis, sondern alle Ebenen des alltäglichen Lebens, von

der Interaktion mit der jeweiligen Gesellschaft bis zur Strukturierung des Familienlebens, reguliert, ist es wichtig, außer den Subjekten selbst auch den Einfluss dieser Glaubenslehre auf sie mitzuberücksichtigen. In Fallrekonstruktionen kann dies passieren, bevor die Subjekte einer bestimmten Gruppe subsumiert werden. So ermöglicht es die Analyse, jene Strategien der Salafisten näher zu betrachten, die sich an den Schnittpunkten des gesellschaftlichen und individuellen Kontextes herauskristallisieren.

Eine andere Problematik ist, dass die Kategorien stets in Bezug auf Gewalt und Politik konstruiert werden, eine salafistische Gruppe also immer mit Blick auf ihr Verhältnis zu Gewalt und Politik besprochen wird. Diese Tendenz hängt wiederum von der Thematisierung des Salafismus im sicherheitspolitischen Kontext ab. Wir betrachten die Reduzierung der Definition von Gewalt auf politische Gewalt und auch die althergebrachte Konzeption von Politik nur im klassischen Sinne als Öffentlichkeit als zu kurz gegriffen. Das Durchdringen der salafistischen Glaubenslehre bzw. des Gedankengutes in die individuelle Lebensgestaltung sollte in der Konzeptualisierung des Politischen mitberücksichtigt werden, die Konzeption sowohl der Politik als auch der Gewalt sollte nicht nur auf der Makro-, sondern auch auf der Mikroebene behandelt werden, zudem ist der Frage nachzugehen, wie beide in einem Machtgefüge miteinander operieren. Die Konzeptualisierung der Politik muss, insbesondere mit Blick auf die salafistischen Organisationen, die ihren Mitgliedern ja ein komplettes Lebensstilangebot liefern, einerseits den öffentlichen und andererseits auch den privaten Bereich inkludieren.

Eine ähnliche Debatte wurde angesichts des New Social Movement (Meijer, 2009) geführt, das insbesondere auf die Frage, ob diese Art von Bewegungen als kulturell oder als politisch eingestuft werden sollten, fokussierte. Im Fall des politischen Islams ist es klarer, weil dieser mit einem politischen Programm agiert, bestimmte Forderungen an die Politik stellt und die Gesellschaft in diesem Sinne ändern bzw. Parteien gründen und sich in diesem politischen Feld bewegen will. Dennoch darf eine Bewegung wie der Salafismus nicht aus dem politischen Feld ausgeschlossen werden, nur weil er nicht wie eine politische Partei agiert, keine konkreten öffentlichen Forderungen stellt und sich bewusst von diesem Feld eher fernhält. Solch eine Konzeption der Politik stellt sich bei der Kategorisierung des Salafismus als kein geeignetes Analysewerkzeug dar. Viele Salafisten können vielleicht nicht im klassischen Sinne als Po-

litiker betrachtet werden, aber im Grunde genommen kreieren sie mit der Regulierung des gesamten Lebens eines Muslims eine allumfassende Identität und wirken durch ihren Lebensstil auf die politischen Prozesse einer Gesellschaft ein. Auch Haykel kritisiert die Konzeption der Politik, die zu restriktiv ist, wie folgt:

> *… because contemporary Salafis are divided among themselves on matters of politics with Jihadi-Salafis on one hand and of the spectrum politically submissive Salafis (e.g., Jamis and Madkhalis) on the other the term Salafi is often considered of little or no analytical value. Such an argument, however, misses the mark because it is unduly restrictive in its conception of politics, and because Salafis represent a social and religious movement whose activities have long-term political effects that are not obvious at first glance* (Haykel, 2009, S. 34).

In diesem Kontext gibt es auch die sehr wichtige Kritik des niederländischen Wissenschaftlers Martin de Koning (2012), der empirische Forschungen über die salafistische Szene durchführte und der ebenfalls Wiktorowicz' Gliederung aufgrund deren Konzeption von Politik bemängelt. Laut de Koning kann diese Typologie in verschiedenen Kontexten, beispielsweise in der Außenpolitik, sehr nützlich sein, sie ist aber nicht fähig, Veränderungen zwischen und innerhalb der Strömungen zu berücksichtigen, die aus verschiedenen salafistischen Netzwerken bestehen und die auf verschiedene Weise in die Politik eingreifen und die säkulare niederländische Gesellschaft damit vor eine Herausforderung stellen. Werden die islamistischen Bewegungen als politisch und ein Teil der salafistischen Bewegungen als apolitisch kategorisiert – wie es auch bei der Unterscheidung zwischen kulturellen und politischen Bewegungen der Fall ist –, wird der Begriff des Politischen auf eine Definition beschränkt, die mit dem Staat und einem Engagement in der Parteipolitik zu tun hat. De Koning erachtet diese Ansicht als zu vage und zu restriktiv, um die volle Natur des politischen Engagements zu umfassen. Er schlägt dagegen eine Definition von zwei Arten von Politik vor: die *politics of resistance*, die auf die Ablehnung der unterdrückenden Strukturen in der Gesellschaft, die bestimmte Gruppen in einer machtlosen und alternativen Position hielten, fokussiert und die *politics of distinction*, basierend auf der Ablehnung einer Mainstream-Kultur, die nicht viel Raum für Vielfalt erlaubt. Er schlägt diese Unterscheidung nicht als eine Art neuer Typologie vor, sondern als eine Erweiterung des politischen Handels, das nicht

nur das Individuum selbst, sondern auch das nähere Umfeld des Subjekts und die Gesellschaft beeinflusst.

Die Kategorisierungen scheinen insbesondere für die politische bzw. außenpolitische Analyse auf theoretischer Ebene nützlich zu sein, in der Realität sind die Grenzen zwischen den salafistischen Strömungen jedoch weit weniger eindeutig und klar, weswegen diese Typenbildungen mit Vorsicht angewendet werden sollten.[2]

1.4 *Doing Salafismus*: Salafismus als tagtäglicher Verwirklichungsprozess

Da es keine allgemein akzeptierte Definition des Begriffs Salafismus gibt, ist Salafismus bzw. Salafist für jede Studie, die sich mit dem Phänomen Salafismus beschäftigt, gemäß deren Kontext zu definieren.

Bernard Haykel schreibt in seiner Abhandlung „On the Nature of Salafi Thought and Action" Folgendes: „*A Salafi is immediately recognisable to others through distinctive dress, social and religious habits and prayer postures, and the content and form of his speech*" (Haykel, 2009, S. 33).

Diese Feststellung darüber, was ein Salafist ist, weist auf die verschiedenen Ebenen einer Identifikation hin, das heißt, bei der Entstehung der salafistischen Identität treten zur virtuellen Ebene und Überzeugung von einer bestimmten Glaubenslehre auch eine verbale bzw. diskursive Ebene hinzu. Für unsere Studie ist diese Rahmung ausschlaggebend, weil sie die gesamte Dimension eines Phänomens in den Blick nimmt. In diesem Sinne bezeichnen wir einen Interviewpartner als „Salafist", wenn er in wesentlichen Punkten diesen Kriterien entspricht oder sich selbst als solcher definiert. Zusätzlich ist für uns wichtig, wie er mit dem Begriff selbst umgeht, ob er sich selbst dem Salafismus zugehörig sieht, sich mit einer bestimmten religiösen Literatur beschäftigt, Vorträge von auch in der Öffentlichkeit als salafistisch geltenden Predigern besucht bzw. diese online abruft und versucht, mit dem Wissen, das er dort erlangt hat, sein Leben und seinen Alltag zu organisieren.

2 Im empirischen Teil unserer Studie haben wir bei der biografischen Fallrekonstruktion diese Interaktionen analysiert und festgestellt, dass unabhängig von den genannten Kategorien subjektive Erlebnisse und strukturelle Gegebenheiten bei der Konstruktion der salafistischen Identitäten eine entscheidende Rolle spielen und die Grenzen dieser Kategorien verschwimmen. Auch die Analyse veranschaulichte, dass die politische Ebene und die Alltagsebene nicht klar trennbar waren.

Schauen wir uns zunächst das Erscheinungsbild, also den charakteristischen Kleidungsstil salafistischer Männer an: „*Viele von ihnen kleiden sich beispielsweise in knöchellange Gewänder, tragen Vollbärte und eine Häkelkappe – alles so, weil sie glauben, dass es der Prophet Mohammed und seine Zeitgenossen getan haben*“ (Schneiders, 2014, S. 15), während Frauen meistens den *niqāb* tragen.

Bei *Doing Salafismus* erweist sich diese optische Ebene bzw. der Kleidungsstil als eine der wichtigsten Komponenten der Identität, da sie sowohl für die Gesellschaftsmitglieder als auch das Individuum selbst als ein Code fungiert, der es ermöglicht, diese Personen als Salafisten einzuordnen. Diese performative Darstellung stärkt die salafistische Identität nicht nur in Bezug auf die nichtmuslimische Gesellschaft, sondern stellt auch für die innermuslimische Positionierung eine klare Botschaft dar.

Schon Ibn Ḥanbal, einer der ersten und wichtigsten religiösen Vorläufer des Salafismus, hat gefordert, dass der Glaube (*īmān*) in den Taten sichtbar werden müsse. Im salafistischen Gedankengut ist diese zur Schau gestellte Frömmigkeit ein wichtiges Element des Glaubens. In diesem Sinne spielt nicht nur die Kleidung, sondern auch das richtige Benehmen eine wichtige Rolle. Neben rituellen Handlungen wie dem korrekten Verrichten des Gebets ist Enthaltsamkeit ein zentraler Faktor, der einen guten Salafisten ausmacht. In diesem Sinne befindet sich der Salafist in einem Zustand der permanenten „Prüfung“, in der er sich vor Gott, aber auch vor seiner Gemeinde und seinem sozialen Umfeld stets von Neuem als guter Muslim beweisen muss. In diesem Prozess spielen die Bilder vom Paradies und der Hölle eine zentrale Rolle.

Auf der diskursiven Ebene zeichnet sich ein Salafist dadurch aus, dass er seine Argumentationen und Erzählungen immer mit den als ideal vorgestellten Zeiten verknüpft und diese mit Beispielen von damals veranschaulicht. Diese Zeiten sind einerseits Referenzzone für die diskursive Ausstattung der Sprache, andererseits fungieren sie als Wegweiser für die Handlungen.

Salafismus verstehen wir grundsätzlich aus einer prozessorientierten Perspektive, als *Doing Salafismus*, womit wir hervorheben wollen, dass sich der Salafismus in einem fortwährenden Konstruktionsprozess befindet. Dieser stellt sich sowohl im Zuge von reziproken Interaktionen mit Gleichgesinnten (aber auch mit Nichtgleichgesinnten), der Wechselbeziehung mit der sozialen Umwelt und durch die Auseinandersetzung mit religiösen Texten dar.

Nach diesen Ausführungen zu den theologischen Grundlagen und den Spielarten des Salafismus wird nun das Verhältnis zwischen politischem Islam und Salafismus näher in den Blick genommen. Hierbei wird gezeigt, dass es sich beim aktuellen Salafismus nicht um ein isoliertes Phänomen handelt, sondern dieses Teil des größeren Diskurses über politischen Islam ist.

1.5 Der politische Islam als Grundlage für den wachsenden Salafismus

Wie oben dargestellt, sind die salafistischen Bewegungen in der islamischen Welt kein neues Phänomen. Neu sind hingegen die zunehmende Gewaltbereitschaft dieser Bewegungen und deren faszinierende Wirkung auf die jungen Menschen in den islamischen Ländern, die freilich nicht nur das Selbstbewusstsein der jungen Muslime stärkt, sondern auch die Deutungshoheit über die islamische Theologie erobert. Die neuen salafistischen Theologien konfrontieren die islamischen Gelehrten mit den praktischen Folgen des islamischen Rechts und stoßen eine Debatte darüber an, ob die politisch-theologischen Aktivitäten dieser Bewegungen dem wahren Kern des Islam entsprechen oder ob die wahre Religion nur von einer Gruppe von jungen Menschen für politische Zwecke missbraucht wird. Um diese Fragen zu beantworten, um also die Gegenwart theologisch deuten zu können, muss in die neuere politische Geschichte des Islams zurückgegangen werden.

Seit dem 12. Jahrhundert konnten die Muslime nur noch auf ihre Hervorbringungen während ihrer Blütezeit verweisen, ihrem unaufhaltsamen Niedergang entgegenzusteuern vermochten sie aber nicht. So sind sie seit dem 19. Jahrhundert auf der Suche nach einer Antwort auf die Gründe für diesen Niedergang.

Cabiri sieht den Grund im festgefahrenen Traditionsverständnis der muslimischen Gelehrsamkeit, die den Verstand der Tradition geopfert habe (Cabiri, 2000, S. 691). Šāh Walīyullāh führt die Niederlage der Muslime auf die blinde Nachahmung der eigenen Tradition ohne kritische Reflexionsfähigkeit der *umma* (Rahbar, 1955) zurück. Ähnlich sahen Muḥammad Iqbāl und Ḥasan Ḥanafī den Grund für den Stillstand darin, dass die Theologie in ihrer Selbstbesessenheit den Menschen als eigentliches Ziel der Religion aus den Augen verloren habe (Kinitz, 2016, S. 127).

In dieser Debatte spielte die politische Orientierung des Islams eine zentrale Rolle, das heißt die Frage, ob die sunnitische Kalifatstheorie und die schiitische Imamatstheorie im Islam für immer von Bestand sein müsse oder ob die politische Zukunft des Islams nicht in der Ablösung der beiden Richtungen zu sehen sei. Al-Afghānī selbst war Befürworter einer Republik, die die Muslime von der Willkür eines *ḫalīfa* oder *sulṭān* befreien sollte. Sayīd Aḥmad Ḫān, der dieses Ziel durch Bildung erreichen wollte, sah wie al-Afghānī die Notwendigkeit, eine neue politische Kultur zu entwickeln (Eliacik, 2012, S. 314-315). In dieser Tradition wollte Said Halim Paşa in der neuen Türkei der neuen Islamisierung die Chance geben, den Islam vom Einfluss der arabischen Kultur zu befreien, um eine neue Orientierung zu errichten (ebd., S. 323). Auf der anderen Seite erging der Ruf, dass die Muslime aufhören sollten, im Islam eine politische Botschaft zu suchen. Ähnlich wie der türkische Politiker Seyyid Bey sah ʿAbd ar-Rāziq in der Gründung eines islamischen Staates oder der Vereinigung von Religion und Politik keine göttliche Botschaft und fand auch keine Basis und keinen Beweis für einen solchen Standpunkt in den islamischen Quellen; er sah diesen sogar als „mit dem Sinn der göttlichen Botschaft in Widerspruch" (ʿAbd-ar-Rāziq, Ebert & Hefny, 2010, S. 77). Damit lehnte er die Notwendigkeit eines Kalifatsamtes im Islam ab. Wie Muḥammad Iqbāl und Nursi sah er die Zukunft des Islams in einer ethisch orientierten Demokratie (Eliacik, 2012, S. 329).

Im 20. Jahrhundert sahen sich die Muslime unter größerem Druck, nicht nur dem Niedergang, sondern auch der Kolonialisierung der islamischen Länder entgegenzutreten. Ḥasan al-Bannās Organisation der Muslimbruderschaft kann als eine der ersten Bewegungen verstanden werden, die sich den Widerstand gegen die hegemonialen Ansprüche des Westens auf die Fahnen schrieben. Nach bescheidenen Anfängen wuchs nach dem Zweiten Weltkrieg eine weltweit wirkende politische Bewegung, die außer in Ägypten auch im Libanon, in Jordanien, Palästina, Marokko und Tunesien ihre Anhänger fand. Damit stiegen die gesellschaftlichen und politischen Ansprüche dieser Organisation – bis zu dem Punkt, da sie die einzige Lösung der Probleme der muslimischen Welt in der Gründung eines islamischen Staats sah. Dieser Anspruch erweckte die totgesagten Ideen von ibn Taimīya bzw. dessen autoritäre Kalifatstheorie zu neuem Leben (Şahin, 2013, S. 633).

Al-Bannā konnte seinen Staatsideen keine Strukturen geben. Allerdings gelang es Quṭb (gest. 1966), die Idee des islamischen Staats nicht

nur als politische Theorie, sondern als praktische, revolutionäre Aufgabe der Muslime zu definieren. Ihm ging es nicht darum, ob der Islam einen islamischen Staat vorschreibt, er sah seine Aufgabe darin zu überlegen, wie ein islamischer Staat zu gründen sei.

Dazu der folgende *qur'ān*-Vers:

> *Das ist Allāh, euer wahrer Herr. Was sollte also nach der Wahrheit (übrig) bleiben als der Irrtum? Wie lasst ihr euch abwenden?* (Yūnus:32).

> *Es gibt nur einen Ort auf der Erde, welcher „Haus des Ìslām" (Dar-al-Ìslām) genannt werden kann; nämlich der Ort, an dem der ìslāmische Staat errichtet ist und die Sharī'a die Autorität ist und Allāhs Gebote und Verbote beachtet werden und in dem alle Muslime die Angelegenheiten des Staates aufgrund der gegenseitigen Beratung verwalten. Der Rest der Welt ist das Haus des Krieges (Dar al-Harb)* (Qutb, 2005, S. 159).

In dieser Tradition steht auch Abdülkadir Udeh, der den Islam nicht nur als Religion, sondern als eine politische Ordnung (*daula*) sah. Nach ihm sind die Eigenschaften eines islamischen Staates 1) eine durch den *qur'ān* begründete Regierung, 2) das Prinzip der gegenseitigen Beratung, 3) eine Regierung des Kalifats (*ẖilāfa* bzw. *imāmāt*) (Eliacik, 2012, S. 343). Im Zentrum dieser Theorie steht nicht das System, wie in der Theokratie oder Demokratie, sondern die Autorität des *Kalifats*. Nach ihm ist die Errichtung des *Kalifats* eine Pflicht für alle Muslime (Udeh, 1982, S. 124).

Maududi (gest. 1979) sah in der Gründung des islamischen Staats die zentrale Aufgabe der Muslime. Gemäß seinem berühmten Werk „Regierung im Islam" schreibe der Islam den Muslimen einen islamischen Staat vor. Zu den Aufgaben der Propheten gehöre es, einen solchen Staat nach dem Willen Gottes zu errichten (Maududi, 1960, S. 43).

In der schiitischen Welt wurden ähnliche Bestrebungen von Shariati, Mutahhari, aber vor allem von Khomeini vorangetrieben. Nach der Theorie von *walāyat al-faqīh* ist die Führung der islamischen Gelehrten in einem islamischen Staat Teil der prophetischen Tradition.

> *The Sunnah and path of the Prophet(s) constitute a proof of the necessity for establishing government. First, he himself established a government, as history testifies* (Khomeini, o. A., S. 18).

In diesem Werk wird die Gründung eines islamischen Staats nicht nur aus den aktuellen politischen Ereignissen heraus, sondern aus den Quellen des Islams heraus begründet bzw. als eine Pflicht für die Muslime dargestellt. Mit der Rolle der Gelehrten wird eine eigene Art der Republik als notwendig gesehen, der Säkularismus aber strikt abgelehnt.

Im Gefolge der iranischen Revolution und des Kriegs in Afghanistan bekam die Debatte über die Gründung eines islamischen Staates neuen Schwung. Auf einmal hatten die Muslime das Gefühl, dass sie gegen die Supermächte Siege erringen können. Trotz der bitteren Erfahrungen mit der Gründung eines islamischen Staats in Pakistan, Ägypten und Tunesien usw. war es den Muslimen nicht möglich, die Gründung eines islamischen Staats aus ihrer politischen oder theologischen Agenda zu entfernen, weil diese Aufgabe eine intensive Auseinandersetzung mit der islamischen Geschichte und Theologie erfordert hätte. Dies hätte eine Neukonzipierung der Gesamtbildungslehre des Islams und der damit verbundenen Bildungseinrichtungen bedeutet. Sich dieser Aufgabe zu stellen, wäre in den islamischen Ländern keine einfache Aufgabe gewesen.

Diese Krise spiegelt ganz klar auch das offene Schreiben von 120 Rechtsgelehrten aus den islamischen Ländern, die sie an den *ḫalīfa* des Islamischen Staates, Dr. Ibrāhīm ʿAwwād al-Badrī alias Abū Bakr al-Baġdādī, und an die Kämpfer und Anhänger des selbsternannten Islamischen Staates richteten. In diesem Schreiben werden zwar die Taten des IS theologisch in Frage gestellt bzw. kritisiert, nicht aber die Zielsetzung des IS, nämlich die Schaffung eines islamischen Staates unter der Herrschaft des islamischen Rechts.

> *Es gibt eine Meinungsübereinkunft unter den Gelehrten, dass das Kalifat eine Pflicht für die Ummah ist. Die Ummah hat seit 1924 kein Kalifat mehr. Jedoch benötigt ein neues Kalifat den Konsens der Muslime und nicht den Konsens einzelner, die in einer kleinen Ecke der Welt leben* (madrasah.de, 2014).

Diese Rechtsgrundlage in der islamischen Theologie bildet die religiöse Grundlage bzw. Legitimität der salafistischen Bewegungen, die man in der Praxis kritisieren, deren Ziele theologisch aber nicht infrage stellen kann. Darüber hinaus haben die salafistischen Bewegungen in ihrer politischen Agenda die gleichen antiwestlichen Argumente, die von der breiten Mehrheit der muslimischen Welt befürwortet werden.

Aus diesem Grund lehnt der türkische Theologe Güler die Haltung der islamischen Gelehrten ab, die die Taten des IS und anderer salafistischer Organisationen als nicht „wahren Islam" bezeichnen. Nach ihm liegt die Grundlage für diese Organisationen in der Lehre, die die Muslime selbst produziert und nie infrage gestellt haben (Güler, 2015, S. 57-60). Damit haben wir es in der Gegenwart mit der Tatsache zu tun, dass die salafistischen Bewegungen eine verbreitete, anerkannte Theologie in der islamischen Lehre umsetzten und in ihren politischen Aktivitäten an die Theorien von Muslimbruderschaft, Milli Görüş oder Jamat-i Islami anknüpfen. Die Anhänger solcher Bewegungen als religiöse Analphabeten zu bezeichnen entspricht weder den theologischen Grundlagen noch politischen Wirklichkeiten der islamischen Welt (Onat, 2015).

1.6 Das salafistische Milieu in Österreich

Im Folgenden soll nun die Situation salafistischer Strömungen und Bewegungen in Österreich näher betrachtet werden. Aufgrund seiner geografischen Lage und spezifischen Migrationsgeschichte unterscheidet sich die Situation hierzulande im Vergleich zu anderen europäischen und angelsächsischen Staaten, ganz zu schweigen von den unterschiedlichen islamischen Ländern, in vielen Bereichen erheblich. Auch wenn es sich beim Salafismus um eine politisch-religiöse Bewegung mit stark transnationalem Charakter handelt, sind die Ausformungen auf lokaler Ebene durchaus unterschiedlich.

Diese werden beeinflusst durch Wanderungs- bzw. Migrationsbewegungen, die Herausbildung von ethnisch-religiösen Gemeinschaften und Infrastrukturen, den Austausch von Ideen mittels moderner Kommunikationsmittel, translokale Investitionen sowie staatliche Regulierungen. Für die Erörterung des Phänomens ist es wichtig, die besondere Situation des Islams in Österreich in Betracht zu ziehen. Durch die Anerkennung des Islams als Körperschaft des öffentlichen Rechts bietet Österreich muslimischen Gruppen eine günstige Ausgangslage für die Etablierung von Infrastrukturen, wie religiösen Vereinen, und die Herausbildung von nationalen und internationalen Netzwerken. Hiervon profitieren sowohl gemäßigte als auch politisch-religiöse und radikale Strömungen innerhalb des Islams. Diese Verhältnisse führen auch dazu, dass ein großer Teil dieser Bewegungen von islamischen

und islamistischen Organisationen aus dem Ausland unterstützt sowie beeinflusst wird (Aslan, 2016). Aber gerade bei salafistischen Strömungen ist auch eine stärkere regionale Eigenständigkeit zu beobachten, insofern, als diese Bewegungen nicht direkt an eine ausländische Institution gekoppelt sind und somit einen höheren Grad an Eigenständigkeit in ihren Handlungen aufweisen als dies klassische Institutionen des Islams in Österreich tun.

Das Aufkommen salafistischer Strömungen in Österreich kann am besten als Prozess verstanden werden, dessen Entstehung weder linear verläuft noch zentral organisiert ist, die in sich heterogen und deshalb nur schwer fassbar ist. In der folgenden Darstellung wird eine Annäherung an das Phänomen des Salafismus in Österreich versucht. Dabei sollen die Entstehung der Bewegungen, die Organisation und Vernetzung sowie die wichtigsten Charaktere eines radikalen bzw. militanten Salafismus beleuchtet werden.

1.6.1 Aufkommen salafistischer Bewegungen in Österreich

Die Etablierung des salafistischen Islams in Österreich kann als Teil des politischen Islams in Österreich betrachtet werden. Traditionell wurde das Feld des politischen Islams in Österreich großteils von türkischen Institutionen dominiert, was auf die zahlenmäßige Dominanz von Muslimen mit türkischem Migrationshintergrund und die hohe Aktivität von türkischen islamisch-politischen Bewegungen zurückzuführen ist. Neben der offiziell von der türkischen Religionsgemeinde Diyanet betriebenen Organisation ATIB sind in Österreich mehrere Organisationen mit islamistischem Hintergrund aus der Türkei aktiv. Hierzu zählen neben der auf Necmetin Erbakan zurückgehenden Organisation Milli Görüş mit ihrem Österreich-Ableger Islamische Föderation Wien (IFW) auch Organisationen, die sufistischen Bewegungen entsprungen sind. So zum Beispiel die der Süleymancilar-Bewegung zuzurechnenden Union Islamischer Kulturzentren (UIKZ) und der Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) und die der Nurculuk-Bewegung zugerechneten Organisationen Vijana Nur. Daneben bestehen zahlreiche Splitter- und Unterorganisationen, die teilweise auch mit anderen Bewegungen

fusionierten (Aslan, Ersan-Akkilic & Kolb, 2015; Heine, Lohlker & Potz, 2012; Schmidinger & Larise, 2008).

Bosnisch-islamische Verbände in Österreich sind traditionell eng mit dem offiziellen Staatsislam unter der Verwaltung der Rijaset verbunden und stärker säkular geprägt als andere islamische Organisationen (Charkasi, 2012; Schmidinger & Larise, 2008), wohingegen der politische Islam aus den arabischen Ländern bisher eher eine untergeordnete Rolle spielte; dieses Verhältnis ändert sich jedoch zusehends. Während die Muslimbruderschaft seit der Verfolgung in Ägypten durch die Regierung unter Gamal Abdel Nasser und durch die *baʿṯ*-Partei in Syrien und die damit einhergehende Flucht ihrer Mitglieder nach Europa Fuß fassen konnte, sind in der jüngeren Vergangenheit verstärkt wahhabitische und salafistische Einflüsse bemerkbar. Diese Strömungen werden zumeist aus Saudi-Arabien und aus den Golfstaaten finanziell unterstützt, aber es haben sich auch lokale salafistische Bewegungen in Österreich herausgebildet, die besonderen Anklang unter Jugendlichen unterschiedlicher Herkunft finden. Auch wenn einige der traditionellen politisch-islamischen Institutionen gewisse Merkmale mit den salafistischen teilen, wie etwa das Ideal eines islamischen Staates, Demokratieskepsis bis hin zur offenen Ablehnung, Ungleichheit der Geschlechter oder Antisemitismus, sind es salafistische Gruppen, auf die hier ein stärkerer Fokus gelegt wird, da sie bei den aktuellen Radikalisierungsprozessen eine gewichtige Rolle spielen und als „Durchlauferhitzer" (Abou Taam & Sarhan, 2014, S. 396; Schmidinger, 2013, S. 94) für dschihadistische Bewegungen gelten.

Ein genaues Datum für das Aufkommen von salafistischen Bewegungen in Österreich zu nennen, ist aufgrund der dünnen Faktenlage schwierig. Es kann angenommen werden, dass der salafistische Islam nach wahhabitischem Vorbild bereits in den 1990er Jahren durch Migrationsbewegungen von MuslimInnen nach Österreich transportiert und hier reproduziert wurde. Ausschlaggebend hierfür waren jeweils zwei militärische Konflikte. Der Zerfall des ehemaligen Jugoslawiens bzw. der Bosnienkrieg zwischen 1992 und 1995 auf der einen Seite und der Konflikt in Tschetschenien zwischen 1994 und 1996 sowie 1999 und 2009 auf der anderen. Beide Ereignisse zogen das Eindringen ausländischer Kämpfer, sogenannter *muǧāhidūn*, aus arabischen Staaten in die jeweiligen Kriegsgebiete nach sich, die eine Theologie wahhabitischen Vorbilds mit sich brachten. In dem traditionell durch sufistische Strömungen

geprägten Tschetschenien und in dem säkular geprägten Bosnien und Herzegowina verbreiteten sich, in der Folge durch ausländisch finanzierte Missionierungsarbeit, neofundamentalistische Tendenzen, die auch von den Diasporagemeinschaften in Europa aufgegriffen wurden (European Parliament, 2013; Souleimanov, 2005). Durch die Fluchtbewegungen aus diesen Ländern in Richtung Westeuropa kam es zur Niederlassung größerer Gruppen von Menschen aus beiden Regionen in Österreich. Das BMI geht nach eigenen Schätzungen von rund 30.000 TschetschenInnen in Österreich aus, ein Großteil davon lebt in Wien. Rund 206.000 Menschen in Österreich haben einen bosnischen Migrationshintergrund, davon kamen rund 90.000 in den Kriegsjahren der 1990er (Medienservicestelle, 2015; 2014). Österreich spielte während des Bosnienkrieges eine zentrale Rolle bei der finanziellen und logistischen Unterstützung der bosnischen und ausländischen Kämpfer. Mehrere muslimische Unterstützungsgruppen wurden von Wien aus betrieben, darunter auch die Third World Relief Agency (TWRA). Deren Gelder – Schätzungen variieren von 350 Mio. bis 2,5 Mrd. US-Dollar – stammten zu einem großen Teil aus arabischen Ländern. Die TWRA half den bosnischen Kämpfern auch dabei, die österreichische Staatsbürgerschaft zu erlangen (Alic, 2007; Schindler, 2007). Die muslimischen Diasporagemeinschaften wurden und werden durch die Entwicklungen in ihren Herkunftsländern beeinflusst. Die Konzepte einer salafistischen Ideologie und einer entsprechenden Lebensweise wurden von MuslimInnen in Österreich zum Teil adaptiert.

Gleichzeitig sind ab Mitte der 2000er Jahre österreichisch-salafistische Gruppen entstanden, die von Bewegungen aus dem deutschsprachigen Raum beeinflusst sind und diese ihrerseits beeinflussen. Diese dynamische und schnell wachsende Gruppe ist hauptsächlich von jungen Männern dominiert, wobei durchaus auch Frauen zu den Anhängerinnen zählen (Schmidinger, 2013). Federführend im deutschsprachigen Raum ist hier vor allem die „Lies!"-Bewegung, die von der Initiative Die wahre Religion (DWR), aus dem Raum Köln/Bonn betrieben wird. Hinter DWR steht der radikale Prediger Ibrahim Abou Nagie, ein palästinensischer Einwanderer. Das Netzwerk spannt sich mittlerweile über elf europäische Länder (einschließlich der Türkei) und wurde mittlerweile in Deutschland wegen Verfassungsuntreue verboten (Bundesamt für Verfassungsschutz, 2016). In Österreich finden die Koranverteilungsaktionen unter dem Namen Lies! Österreich vor allem in größeren Städten wie Wien oder Graz statt. Auch in Österreich stießen die Aktionen ver-

mehrt auf Widerstand und wurden auf lokaler Ebene zum Teil untersagt (Burgstaller, 2015). Das neue Integrationsgesetz sieht vor, die Koranverteilungen von radikalen Gruppen in ganz Österreich zu verbieten. Die Finanzierung läuft nach Angaben von DWR über Kleinspenden von lokalen Unterstützern. Deutsche Sicherheitsbehörden haben Zweifel an diesen Angaben und vermuten ausländische Finanziers aus dem arabischen Raum dahinter (Spiegel Online, 2012).

Auch der umstrittene salafistische Prediger Pierre Vogel, bekannt durch seine sogenannten Street-*daʿwa*, bei denen Personen bei öffentlichen Veranstaltungen zum Islam konvertieren, pflegte Verbindungen zu VertreterInnen des politischen Islams in Österreich. So zeigt ein Video Vogel beim Besuch eines islamischen Kindergartens in Wien beim Gespräch mit dem Betreiber Muhammed Ismail Suk, der der Szene des politischen Islams in Österreich zugerechnet wird (Aslan, 2016; Einladung zum Paradies, 2010).

Malthaner und Hummel zufolge liegen die Wurzeln einer deutschsprachigen, überregional agierenden und ideologisch homogenen „*jihadsalafistischen Strömung*“ (2012, S. 255) in Österreich. Die Autoren identifizieren die aus Afghanistan stammenden Prediger Abu Hamza und Abul Khattab, die als Ausgangspunkt für ihre Predigten die al-Sahaba Moschee im siebten Wiener Gemeindebezirk sowie die Internetplattform www.khutba.de wählten. Gemeinsam bereiteten sie die *ǧihād*-theoretischen Überlegungen von Muḥammad al-Maqdisī für ein deutschsprachiges Publikum auf. Nachdem das Projekt nach zwei Jahren zum Erliegen kam, ging daraus die Islamische Jugend Österreichs (IJÖ) sowie die Globale Islamische Medienfront (GIMF) hervor (ebd., S. 256)

Weitere Verbindungen salafistischer Netzwerke in Deutschland und Österreich ergeben sich durch die im Jahr 2008 im Raum Frankfurt am Main gegründete Gruppe Dawa FFM, die regelmäßig Islam-Seminare in Deutschland, Österreich und der Schweiz abhielten. Ein Video aus dem Jahr 2010 zeigt die Gruppe bei einer Veranstaltung in Wien. 2013 wurde Dawa FFM zusammen mit der Gruppe Internationaler Jugendverein – Dar al Schabab e.V. von den deutschen Behörden verboten, da sich die Vereine, laut Deutschem Innenministerium, gegen die „verfassungsmäßige Ordnung und den Gedanken der Völkerverständigung“ (Bundesverwaltungsgericht, 2014) richten.

Eine in der militanten salafistischen Szene Österreichs besonders herausstechende Figur ist der österreichisch-ägyptische Dschihadist

Mohammed Mahmoud. Mahmoud, alias Abu Usama Al-Gharib, pflegte ebenfalls gute Kontakte über die österreichischen Staatsgrenzen hinaus. Mahmoud, geboren 1985 in Wien, dessen Vater eine große Nähe zur ägyptischen Muslimbruderschaft nachgesagt wird (Schreiber, 2014), gründete 2005 die Organisationen Islamische Jugend Österreichs (IJÖ), die mittels Flugblätter ihrer Haltung gegenüber dem demokratischen System Ausdruck verlieh und zum Wahlboykott aufrief. Zudem gründete Mahmoud die Globale Islamische Medienfront (GIMF), die sich der Verbreitung islamistischer Propaganda, nach dem Vorbild der *al-Qā'ida*, verschrieben hatte. Er soll sich regelmäßig in der bereits erwähnten al-Sahaba Moschee, im siebten Wiener Gemeindebezirk aufgehalten haben, die als salafistisch eingestuft wird (ebd.; Islamlandkarte). Seine Agitationen brachten Mahmoud ins Visier der österreichischen Justiz. Im September 2007 wurden er und seine Ehefrau, nach vorgehender Observation, von Sondereinheiten der Wiener Polizei festgenommen (Bobi, Lahodynsky, Meinhart & Staudinger, 2007) und in der Folge wegen Bildung und Förderung einer terroristischen Vereinigung zu vier Jahren Gefängnis verurteilt (Jusline, 2008). Noch während seiner Haftzeit verfasste er ein knapp 300-seitiges Schreiben, in dem er seine, durch Ablehnung gegenüber den westlich-demokratischen Systemen gekennzeichnete, Weltanschauung und seine dschihadistischen Bestrebungen darlegte. In dem Pamphlet finden sich auch konkrete Schritte zur Schaffung eines ideologisch-propagandistischen Medienapparates, welche bereits teilweise die Methoden des Islamischen Staates (IS) vorwegnahmen (Ramsauer, 2015). Nach Verbüßung seiner Haft reiste Mahmoud nach Deutschland und gründete die dschihadistische Bewegung Millatu Ibrahim mit gleichnamiger Moschee in Solingen, Nordrhein-Westfalen. Ein weiteres hochrangiges Mitglied der Organisation war Denis Cuspert, alias Abu Talha Al Almani, der, ähnlich wie Mahmoud, später für den IS in Syrien aktiv war. Die Gruppe brachte ihre demokratiefeindliche Einstellung in einem Video wie folgt zum Ausdruck:

> *Die Leute, die die Gesetze machen, die sind die Schlimmsten. (…) Wie kann ich auf so 'ne Leute ihre Gesetze hören. (...) Und diese anderen Politiker, die sind alle Dreck. Haben nichts anderes zu tun als Muslime zu unterdrücken, die Muslime schlechtzumachen. (...) Wir sind die Medizin. Der Islam ist die Medizin. Die Scharia ist die Medizin gegen die Krankheit Demokratie und Integration und diese westliche Ideologie. Und daher rufe ich zu (...) Jihad auf* (Bundesministerium des Innern, 2012, S. 235).

In diesem Zitat kritisiert die Gruppe weltliche Gesetzgebung sowie Gesetzgeber. Diese Argumentationslinie ist bei vielen salafistischen Gruppen gängige Praxis. Für sie gelten von Menschen gemachte Gesetze als *kufr* oder *širk*. Die Argumentation solcher Gruppen lautet, dass einzig Gottes Gesetze in Form der *šarīʿa* zulässig seien. In einer Demokratie, in der Gesetze von Menschen erlassen werden, stellen sich diese auf eine Stufe mit Gott. Individuen, die von ihrem Wahlrecht Gebrauch machen, wählen eine Person an die Spitze der Gemeinschaft bzw. des Staates, die nicht nach den Gesetzen Gottes herrscht. Somit wird auch das Wählen zu einem Akt der Sünde. Aus der Sicht extremistischer Gruppen können diese Unrechtsherrschaften einzig mittels bewaffnetem Kampf bzw. ihrem radikalen Verständnis von *ǧihād* beseitigt werden.

Die Vernetzung des deutschen und des österreichischen salafistischen Milieus zeigt sich darüber hinaus auch in einem Video, in dem Mahmoud gemeinsam mit Abou Nagie von der Gruppe DWR auftritt (Spiegel TV, 2012). Nach den Ausschreitungen in Solingen und Bonn im Mai 2012 in der Folge von Demonstrationen gegen das Zeigen von Muhammad-Karikaturen auf einer Pro-NRW-Demonstration, bei denen Personen aus dem salafistischen Spektrum DemonstrantInnen und PolizistInnen attackierten und verletzten, rechtfertigten Mahmoud und die Gruppe Millatu Ibrahim die Gewalt nicht nur, sondern erhoben sie darüber hinaus zur Pflicht im Sinne der Verteidigung des Islams. Die Gruppe wurde daraufhin am 29. Mai 2012 vom deutschen Innenministerium mit der Begründung verboten, sie verstoße gegen die „*verfassungsmäßige Ordnung und den Gedanken der Völkerverständigung*" (Bundesministerium des Innern, 2012, S. 236). Mahmoud kam einer Ausweisung durch das Land Hessen zuvor und setzte sich mit Personen aus dem radikalen Netzwerk nach Ägypten ab, das nach der Übernahme des Präsidentenamts durch Muhammed Mursi an Attraktivität für Personen aus dem islamistischen Spektrum gewonnen hatte. Ebenso ist es denkbar, dass Ägypten als Transitland auf dem Weg in Konfliktgebiete genutzt wurde (ebd.; Flade, 2012). Diese These wird dadurch gestützt, dass Mahmoud in der Folge über die Türkei, wo er 2013 für ein Jahr inhaftiert wurde, nach Syrien auszureisen versuchte. Nach seiner Freilassung reiste Mahmoud ins syrische Kampfgebiet und schloss sich dem IS an. Dort traf er auch auf einen alten Weggefährten aus seiner Zeit bei Millatu Ibrahim, Denis Cuspert, alias Abu Talha Al Almani. Seit September 2014 arbeitete Mahmoud intensiv für die Terrororganisation IS, so half er beim Aufbau

eines globalen Mediennetzwerks und der IS-Medienorganisationen Al-Ghuraba Media, Al Hayat Media Center und des Magazins Dabiq mit (Ramsauer, 2015). Diese Organe richten sich in ihren auf Englisch, Deutsch und Französisch erscheinenden Beiträgen an ein europäisches, westliches Publikum. In seinen propagandistischen Videos und Beiträgen auf verschiedenen Social-Media-Portalen droht Mahmoud offen europäischen Machthabern und ruft Muslime in Europa zur Gewalt gegen die Ungläubigen auf und versucht sie dazu zu bewegen, sich dem Islamischen Staat in Syrien anzuschließen. Auch drastische Bilder von Gewalttaten gehörten zur Medienstrategie (Flade, 2015; Site Intelligence Group, 2014). Im Oktober 2015 soll Mahmoud laut Medienberichten bei einem Drohnenangriff ums Leben gekommen sein (APA, 2016).

Ein weiteres Beispiel eines österreichischen Dschihadisten mit internationalen Kontakten ist durch den Fall Maqsood L. belegt, ein Unterstützer der Deutschen Taliban Mujahedin (DTM). Bei seiner Verurteilung wurden ihm bei seiner Verhaftung sichergestellte Anschlagspläne zur Last gelegt. Maqsood L. wurde 2013 in Berlin zu sechs Jahren Haft verurteilt (Payreder, 2013; Schmidinger, 2013).

Ein weiterer wichtiger Akteur der radikalen salafistischen Szene in Österreich ist Mirsad Omerovic alias Ebu Tejma. Dieser gilt weithin als der Hauptideologe der radikalen salafistischen Szene in Österreich, aber auch weit über die Landesgrenzen hinaus. Omerovic wurde verschiedenen Berichten zufolge in der serbischen Kleinstadt Titun im Sandschak geboren und kam 1992 im Alter von elf Jahren nach Österreich (Seeh, 2016; Zöchling, 2016). Er studierte sechs Jahre lang die arabische Sprache und islamisches Recht in Saudi-Arabien. Als Prediger in der Altun-Alem-Moschee im zweiten Wiener Gemeindebezirk fiel Omerovic durch seine radikale, auf Ausgrenzung zielende Auslegung des Islams auf. In seinen zahlreichen Predigten, die online auf der Internetplattform YouTube verfügbar gemacht wurden, lehnt er offen das westliche, demokratische Modell ab und stellt diesem ein Leben nach islamischem Recht gegenüber. In einem Video erläutert er, dass Gesetzgeber dem Willen Allahs, der das göttliche Recht an seinen Propheten herabgesandt habe, zuwiderhandelten und versuchten, sich auf eine Stufe mit ihm zu stellen. In seiner Argumentation macht sie das zu Ungläubigen (*kuffār*) – ebenso wie alle Personen, die diese Gesetze anerkennen (Ebu Tejma, 2015). Omerovic erhebt das Konzept des *takfīr* – die Praxis, eine Person oder eine Gruppe, die sich der Häresie schuldig macht, der Apostasie zu bezichtigen – zur Pflicht für jeden Muslim. Personen, die

wider besseren Wissens kein *takfīr* praktizieren, werden seiner Ansicht nach selbst zu Ungläubigen (Ebu Tejma, 2015a). Omerovic hielt seine Predigten in Österreich und Deutschland meist auf Deutsch. Dieser Umstand macht ihn für eine breite Klientel, vor allem aber für Jugendliche mit unterschiedlichem Migrationshintergrund sowie für KonvertitInnen, interessant.

Bis zu ihrer Schließung im Frühjahr 2016 war die Altun-Alem-Moschee ein Treffpunkt der salafistischen Szene in Wien. Neben seiner Tätigkeit als Imam war Omerovic auch als Lehrer für den islamischen Religionsunterricht tätig. In diese Funktion war er von der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) entsendet worden (Seeh, 2016).

Omerovic unterhielt gute Kontakte zur bosnisch-salafistischen Szene. So soll er ein Vertrauter von Nusret Imamovic sein, dem ehemaligen Dorfvorsteher des abgeschotteten Ortes Gornja Maoča, einer Hochburg der Salafisten Bosniens, der sich 2013 mit seiner Familie nach Syrien abgesetzt haben soll (Wetz, 2014). Ebenso soll Omerovic in engem Austausch mit dem in Wien lebenden und praktizierenden bosnischen Imam Hafidh Muhammed Fadil Porca stehen. Dieser betreibt den Verein zur Förderung der islamischen Kultur in Österreich mit der zugehörigen Tewhid-Moschee im zwölften Wiener Gemeindebezirk und gilt bosnischen Behörden zufolge ebenfalls als ein Hauptakteur der salafistischen Achse zwischen Bosnien und Österreich. Porca soll bei der Finanzierung der salafistischen Szene in Bosnien und Herzegowina eine aktive Rolle gespielt haben. Gemeinsam sollen die Akteure ein Netzwerk aufgebaut haben, welches es Personen aus Europa ermöglicht haben soll, nach Syrien zu reisen (ebd.; Alic, 2007).

Omerovic sitzt seit November 2014 in Haft. Bei einer in den Städten Wien, Graz und Linz im Rahmen der großangelegten Operation Palmyra durchgeführten Razzia wurde er als einer von mehreren Verdächtigen verhaftet. Ihm wurde die Rekrutierung von Personen für die Terrororganisationen *al-Qāʿida* bzw. deren Syrien-Ableger *al-Nusra*-Front (*Ǧabhat an-Nuṣra*) und den IS vorgeworfen. Omerovic wurde im Juli 2016 am Landesgericht für Strafsachen Graz u. a. wegen der Teilnahme an einer terroristischen Vereinigung (§ 278b StGB), terroristischer Straftaten (§ 278c StGB) sowie der Teilnahme an einer kriminellen Vereinigung zu 20 Jahren Haft verurteilt. Ihm wurde zur Last gelegt, Personen radikalisiert und für den *ǧihād* in Syrien angeworben zu haben (APA, 2016). Für die daraus resultierenden Verbrechen musste sich Omerovic für Mord als Bestimmungstäter verantworten.

Neben Wien liegt ein weiterer Hotspot des militanten Salafismus in Österreich in Graz. Hier ist besonders die hauptsächlich von in Österreich lebenden Personen mit tschetschenischem Migrationshintergrund frequentierte Tawhid-Moschee zu nennen. Deren ehemaliger Imam wurde im Juni 2014 zum ersten Mal verhaftet, nachdem sich aus dem Umkreis der Moschee mehrere junge Männer nach Syrien begeben hatten. Dem Imam wurde vorgeworfen, die Personen radikalisiert und für den *ǧihād* angeworben zu haben. Nach seiner zweiten Verhaftung wurde der Prediger im März 2016 zu sechs Jahren Haft verurteilt (APA, 2016). Im Gegensatz zu anderen salafistischen Moscheen, wie beispielsweise der Altun-Alem-Moschee in Wien, die von Personen mit unterschiedlichen Migrationshintergründen besucht wurden, zählten zu den BesucherInnen der Tawhid-Moschee hauptsächlich Personen mit tschetschenischem Migrationshintergrund.

Diese Beispiele stellen die Spitze der radikalen salafistischen Bewegung in Österreich dar. Um Pauschalisierungen zu vermeiden, ist es wichtig zu betonen, dass erstens sich nur eine Minderheit der Muslime zum salafistischen Islam bekennt und zweitens auch innerhalb der salafistischen Bewegung Unterschiede in Bezug auf Politik, Ideologie und Theologie bestehen. Im Gegensatz zu klassischen Institutionen des politischen Islams sind salafistische Bewegungen stärker dezentral sowie netzwerkartig organisiert (Schmidinger, 2013). Dabei spielen bei der Verbreitung der eigenen Botschaften in Österreich und darüber hinaus sowie zum Austausch innerhalb des salafistischen Milieus sowohl das Internet als auch der Face-to-Face-Kontakt im Umfeld von Moscheen eine wichtige Rolle. Das sektiererische Element der salafistischen Bewegung wird in den via Social Media bekundeten Meinungsunterschieden und wechselnden Allianzen sichtbar und führt auch in Österreich zu einer Fragmentierung der Bewegung, was eine Analyse zusätzlich erschwert.

Durch das schärfere Vorgehen der österreichischen Behörden gegen das radikale salafistische Milieu wurde ein Teil der exponiertesten Vertreter zu mehrjährigen Haftstrafen verurteilt und deren Infrastruktur geschwächt. Ob dies einen nachhaltigen Effekt hat oder lediglich Symptombekämpfung betrieben wurde und sich die Bewegung verlagert, lässt sich zum jetzigen Zeitpunkt nicht abschätzen. Viel wird auch von den globalen Entwicklungen sowohl in den muslimischen als auch nichtmuslimischen Ländern abhängen.

2
Der methodische Zugang

2.1 Methoden der Datenerhebung

Generelle Ziele der Studie

Die vorliegende Studie zielt darauf ab, die Lebenswelten von Individuen, die in unterschiedlichen Phasen der Radikalisierung stehen, zu untersuchen – als Voraussetzung dafür, religiöse Radikalisierung, ein Phänomen, das sich wie alle mehrdimensionalen sozialen Phänomene nicht auf ein Erklärungsmuster reduzieren lässt, umfassend zu verstehen. Mit Blick auf die betroffenen Personen schließt dies neben der Betrachtung der individuellen Ebene und der Ebene der sozialen Interaktion auch die Befassung mit den über die religiöse Radikalisierung zirkulierenden Diskursen ein, um Aufschluss über deren Verortung in den individuellen Lebensgeschichten bzw. deren Auswirkung auf diese zu erlangen. Zu diesem Zweck bedient sich die vorliegende Studie der Biografieforschung, die Lebensgeschichten in den Blick nimmt und die in ihnen enthaltenen Erfahrungen, Interpretationen, Deutungsmuster und subjektiven Wahrnehmungsstrukturen, kurz die Relevanzsysteme der betroffenen Personen einer wissenschaftlichen Analyse unterzieht.

Als relativ neues Phänomen in der österreichischen Gesellschaft ist religiöse Radikalisierung ein sozialwissenschaftlich kaum erforschter Gegenstand, und als solcher erfordert er eine gründliche Befassung seitens diverser Gesellschaftsbereiche, der Politik ebenso wie der Wissen-

schaft. Gleichzeitig verlangt das Thema eine besonders sensible Herangehensweise – zu groß ist nämlich die Gefahr, Stereotype zu erzeugen, die an den Lebenswelten der betroffenen Gruppe vorbeigehen bzw. – wie in den Medien leider allzu oft zu beobachten – ein vereinfachtes Bild zeichnen. Wissenschaftliche Studien sind davor keineswegs gefeit und können durchaus dazu beitragen, diese Stereotype zu reproduzieren. Der Großteil der Studien zu Radikalisierung basiert im Allgemeinen auf Sekundärliteratur und lässt damit die Relevanzstrukturen bzw. Argumentations- und Erklärungsmuster von als radikal bezeichneten Personen, die ein besseres Verständnis über den Sachverhalt liefern könnten, außer Acht. Demgegenüber wird in dieser Studie mit Methoden bzw. Interviewtechniken gearbeitet, die es ermöglichen, eben diese Strukturen und Muster zu rekonstruieren. Grundlage dafür ist die Anwendung einer rekonstruktivistischen Methode wie der in der interpretativen Soziologie verorteten Biografieforschung.

Forschungsfragen der Studie

Mit Blick auf das Erkenntnisinteresse – die Frage, warum und wie ein Individuum sich radikalisiert – wurde das zentrale Forschungsdesiderat dieser Arbeit wie folgt formuliert: „Wie stellen sich Radikalisierungsprozesse bei Individuen dar und welche Rolle spielt die Religion in diesen Prozessen?“ Diese Aspekte werden während des Forschungsprozesses und auch während der Interviews berücksichtigt. Um die zentrale Fragestellung aus verschiedenen Perspektiven zu analysieren zu können, wurden zusätzlich die – hauptsächlich auf der Handlungs-, der diskursiven und der gesellschaftlichen Ebene verorteten, wenngleich in den Biografien stets in Verschränkungen auftretenden – folgenden Forschungsfragen einbezogen:

- Welche Wendepunkte, die zur Annäherung bzw. Beteiligung an radikalisierten Gruppen beitragen, kristallisieren sich in den Biografien heraus? Und wo kreuzen sich die einzelnen Biografiepfade und die Orte der Radikalisierung? Wie werden diese Schnittstellen in biografischen Erzählungen konstruiert?
- Welche religiösen Quellen werden als Legitimationsmittel für eine radikale Haltung bzw. Einstellung eingesetzt? Wie und auf welchen Wegen wurden diese Quellen erschlossen?

- Wie entwickelt sich die Religiosität des betroffenen Individuums vor und nach der Auseinandersetzung mit theologischen/religiösen Texten und Inhalten? Welche konkreten Änderungen des Lebensstils zieht die Verinnerlichung solcher Texte nach sich?
- Spielt Diskriminierung durch die Gesellschaft eine Rolle? Wie werden Diskriminierungserfahrungen reflektiert und in den biografischen Kontext eingebaut?
- Haben bestimmte Moscheegemeinschaften Einfluss auf den Radikalisierungsprozess? Wie werden Moscheen von Individuen wahrgenommen bzw. welche Rolle kommt ihnen im Radikalisierungsprozess zu?
- Welche globalen Entwicklungen/Diskurse beeinflussen die Argumentation der betroffenen Personen und welche Wirkungen entfalten sie auf der Ebene deren Handlungen?

2.2 Die Vorstudie und die Entwicklung des Samples

Die Zielgruppe dieser Studie sind in Österreich lebende Personen, die sich in unterschiedlichen Radikalisierungsphasen befinden.

Da die Zielgruppe sich aufgrund der Sensibilität des Themas Radikalisierung aus unterschiedlichen Gründen, wie etwa Angst vor rechtlichen Konsequenzen, Befragungen gegenüber skeptisch zeigt, war ein direkter Zugang sehr schwierig. Es wurde daher versucht, die Jugendlichen bzw. die betroffenen Familien über verschiedene Akteure, die in einschlägigen Einrichtungen – Jugendzentren, Beratungsstellen, Schulklassen oder Moscheen – mit ihnen arbeiten bzw. sie betreuen, zu erreichen. Die Komplexität des Phänomens der Radikalisierung spiegelt sich auch in der Unterschiedlichkeit der Institutionen wider, die sich mit dem Thema befassen. So sind neben Sicherheitsbehörden und Justiz auch Einrichtungen wie die Schule, Jugend- und Sozialzentren oder Moscheegemeinden bzw. Imame und SeelsorgerInnen von der Thematik betroffen. Daher wurde zunächst eine Vorstudie konzipiert, deren Intention es war, die Erfahrungen eben dieser AkteurInnen zu dokumentieren, um zu einem vertieften Verständnis über die Lebenswelten der zu untersuchenden Individuen zu gelangen. Konkret geschah dies in Form von insgesamt 18 ExpertInneninterviews in der Dauer von jeweils zwischen einer halben bis zu zweieinhalb Stunden unter Zuhilfenahme themenspezifisch strukturierter

Leitfadeninterviews.[1] GesprächspartnerInnen waren Sicherheitsbehörden, SozialarbeiterInnen, JugendarbeiterInnen, ReligionslehrerInnen, SeelsorgerInnen und Imame. Der Wahl dieses Ansatzes lag auch eine pragmatische Überlegung zugrunde: Die Interviewmethode, nämlich ExpertInneninterviews, ist insbesondere für Forschungsfelder geeignet, in denen sich der Zugang zum Feld schwierig gestaltet.

Die Interviews mit den ExpertInnen wurden demnach einerseits dazu eingesetzt, um die Kontaktaufnahme mit der Zielgruppe zu erleichtern. Andererseits war die Vorstudie eine Möglichkeit, sich dem Thema Radikalisierung in einem österreichischen Kontext anzunähern und den aktuellen Stand der Arbeit der verschiedenen Institutionen in diesem Feld zu beleuchten.

Teilweise wurde diese Intention durch Experteninterviews verwirklicht, aber zum größten Teil verschafften sie uns nicht den erhofften Zugang zu unserer Zielgruppe. Die Sozial- und Jugendarbeiter nahmen gegenüber ForscherInnen generell eine kritische Haltung ein und wollten auch nicht „gezielt" Jugendliche an uns vermitteln, aus Angst, dass dies auch gruppendynamisch zu einer Stigmatisierung führen könnte und die interviewten Personen weiter in eine bestimmte Ecke gedrängt würden. Wir mussten feststellen, dass die Vermittlung von InterviewpartnerInnen besonders aufgrund der Sensibilität und auch Aktualität des Themas sowie der Skepsis einiger Einrichtungen gegenüber der Forschung alles andere als unkompliziert war.

Nichtsdestotrotz gelang es uns schließlich, in einer Jugendeinrichtung zwei Gruppendiskussionen durchzuführen. Auch dort bestand die oben angesprochene Sorge, weswegen wir gemeinsam mit den zuständigen Personen beschlossen, die Gruppe offen zu halten, damit niemand sich stigmatisiert oder ausgeschlossen fühlen müsse. In einer anderen Ju-

1 Für die jeweiligen ExpertInnengruppen wurden spezifische Leitfäden entwickelt. Für SozialarbeiterInnen, die hauptsächlich mit Jugendlichen arbeiten, SozialarbeiterInnen, die mit Familien arbeiten, für ReligionslehrerInnen, für SeelsorgerInnen, die in Gefängnissen arbeiten, sowie für Imame und PolitikerInnen, die wir interviewt haben, wurde jeweils ein eigener Leitfaden erstellt. Dabei wurde auf die Schwerpunkte der ExpertInnengruppen geachtet. Ein besonderer Fokus der Vorstudie lag auf der Analyse der Bedeutung der Religion im Radikalisierungsprozess der Jugendlichen. Die Fragen über Religion legten den Fokus einerseits auf die Rolle der Religion in der Arbeit der ExpertInnen mit den Jugendlichen, andererseits auf die Rolle der Religion im Radikalisierungsprozess der Jugendlichen. Ferner variierten die Fragen bezüglich Religion in den jeweiligen ExpertInnengruppen, weil sowohl die berufliche Sozialisation als auch die persönlichen Hintergründe der InterviewparterInnen in Bezug auf den Islam unterschiedlich sind.

gendeinrichtung verhalf uns das Engagement der dort beschäftigten SozialarbeiterInnen zur Möglichkeit, drei biografisch-narrative Interviews durchzuführen. Ein weiteres Gruppeninterview konnte über private Kontakte am Institut für Islamische Studien der Universität Wien realisiert werden.

Nachdem wir feststellen mussten, dass wir über diesen Bereich die Jugendlichen nicht erreichen konnten, änderten wir unsere Strategie und kontaktierten das Justizministerium mit der Bitte, mit Insassen sprechen zu dürfen, die sich aufgrund § 278b-f StGB[2] und § 282a StGB[3] – also im Zusammenhang mit der Verübung terroristischer Straftaten – in Haft befinden. Unsere Samples beschränkten sich auf Männer, die österreichweit in Justizanstalten festgehalten werden; im Zeitraum der Feldforschung zwischen Februar und Mai 2016 saßen 37 Männer und zwei Frauen wegen § 278b StGB in Haftanstalten ein. Ein Teil der Personen befand sich zu diesem Zeitpunkt in Untersuchungshaft.

Die erste Kontaktaufnahme erfolgte durch die Beamten der Justizanstalten. Im Vorfeld wurden Justizanstalten besucht und die Studie der jeweiligen Leitung vorgestellt. Insgesamt fanden die Interviews in elf verschiedenen Justizanstalten in Österreich statt. Die Teilnahme an der Studie beruhte auf Freiwilligkeit, wobei wir vor dem Interview die Interviewpartner über unsere Position als ForscherInnen in Kenntnis setzten, um etwaigen Missverständnissen vorzubeugen und keine falschen Hoffnungen zu wecken. Wir stellten klar, dass das Interview keinerlei Einfluss auf ihren Gefängnisaufenthalt oder eine mögliche Verhandlung haben würde.

Im Sinne der Forschungsfrage, deren Fokus auf dem Radikalisierungsprozess von in Österreich ansässigen Personen liegt, war das Kriterium für die Auswahl der Interviewpartner entweder die Geburt oder zumindest ein längerer Aufenthalt in Österreich. Zudem sollte es sich um Personen handeln, die sich in unterschiedlichen Phasen der Radikalisierung befanden.

Im Rahmen der Hauptstudie wurden insgesamt 29 biografisch-narrative Interviews durchgeführt. Davon fanden 26 in Gefängnissen in ganz Österreich und drei in Jugendeinrichtungen in Wien statt. Zusätzlich wur-

2 Die Paragrafen § 278b-f StGB umfassen die Verbrechen der terroristischen Vereinigung, terroristischer Straftaten, Terrorismusfinanzierung, Ausbildung für terroristische Zwecke sowie Anleitung zur Begehung einer terroristischen Straftat (ris.bka.gv.at).

3 § 282a StGB beinhaltet die Aufforderung zu terroristischen Straftaten und Gutheißung terroristischer Straftaten (ris.bka.gv.at).

den zwei Gruppeninterviews in Gefängnissen geführt. 15 der befragten Personen befanden sich wegen § 278b-f StGB bzw. § 282a StGB in Haft, waren also aufgrund terroristischer Straftaten im Zusammenhang mit Dschihadismus verurteilt worden. Die restlichen Gefangenen wurden uns nach Kontaktaufnahme mit den jeweiligen Justizanstalten vermittelt, nachdem vonseiten der Gefängnisleitung bzw. des Gefängnispersonals Anzeichen bzw. Verdachtsmomente für eine mögliche Radikalisierung oder eine dahingehende Gefährdung gemeldet worden waren.

Sämtliche befragten Personen in dieser Gruppe haben einen Migrationshintergrund. Hinsichtlich der Staatsbürgerschaften ergibt sich folgendes Bild: Ein Insasse hatte die ägyptische, einer die österreichische, einer die bosnische, zwei die türkische Staatsbürgerschaft und zehn Insassen waren russische Staatsbürger mit tschetschenischem Migrationshintergrund. Wie erwähnt handelte es sich bei den Befragten ausschließlich um Männer, da Männer den weit überwiegenden Teil der Personen, die sich in Österreich wegen der oben genannten Paragrafen in Haft befinden bzw. befanden, stellen. Vier der aufgrund terroristischer Vergehen Verurteilten waren bereits zuvor wegen anderer Delikte wie Raub oder Körperverletzung inhaftiert. Das Gros der befragten Personen befand sich zwischen dem 18. und 30. Lebensjahr, der jüngste Interviewpartner war 16, der älteste 50 Jahre alt.

2.3 Untersuchungsmethode

Hier wird zunächst die Wahl der Untersuchungsmethode sowohl allgemein als auch hinsichtlich des Fokus der vorliegenden Studie erläutert.

Mit dem Aufkommen des Themas Radikalisierung und Foreign Fighters stieg auch das Interesse an den Biografien von radikalisierten Personen, da man hoffte, diesen Einsichten und Erklärungsmuster entnehmen zu können. Die allermeisten Studien auf dem Gebiet der Terrorismusforschung bzw. zu Dschihadismus und Radikalisierung, die sich auf biografische Daten beziehen, haben diese sekundären Quellen wie Berichten der Sicherheitsbehörden, Zeitungsartikeln, persönlichen Dokumenten usw. entnommen. Deren größter Unterschied zur Biografieforschung – und damit auch zu dieser Studie – liegt darin, dass in der Biografieforschung die Lebensgeschichte als ein zentrales Element der Gestaltung eines Lebenslaufs wahrgenommen wird, das von

den BiografInnen selbst erzeugt wird – in der Biografieforschung ist die Quelle der Information das Selbst. Darüber hinaus können zusätzliche Dokumente, wie beispielsweise Tagebücher, Fotoalben oder – wie in unserem Fall – Gerichtsakten oder Zeitungsberichte, die fehlenden Aspekte in der Analyse der Biografien ergänzen, obgleich diesen bei der Rekonstruktion der Lebensgeschichte keine zentrale Bedeutung zukommt.

In seinem Hauptwerk „The Sociological Imagination" schreibt Mills: „*Neither the life of an individual nor the history of a society can be understood without understanding both*" (Mills, 2000, S. 3) Auch in diesem Sinne werden in dieser Studie die Biografien als Schauplätze aufgefasst, an denen sich historische, gesellschaftliche und subjektive Ereignisse bzw. Erfahrungen verschränken. Biografien werden in dieser Arbeit als durch die dialektische Wechselwirkung von Gesellschaft und Individuum konstruierte soziale Gebilde gefasst. In diesem Sinne können Biografien nicht auf zufällige, beliebige oder individuelle Momente reduziert werden, vielmehr sind sie als gesellschaftliche Konstruktionen zu sehen, die eng mit der sozialen Position und Zugehörigkeit des beschriebenen Subjekts bzw. mit gesellschaftlichen Kontexten und historischen Momenten verbunden sind (Ersan, 2013, S.18).

Es gibt in der Biografieforschung den Versuch, sie insbesondere mit der Diskurstheorie von Foucault in Verbindung zu bringen (Schäfer & Völter, 2005; Karl, 2007), derzufolge bei der Analyse bzw. biografischen Rekonstruktion der Fokus auf der Wechselwirkung von Biograf, Biografie und Diskurs liegt: Einerseits wirken die gesellschaftlichen Diskurse auf die Biografien von Subjekten, die andererseits diese Diskurse in der eigenen biografischen Konstruktion bearbeiten und transformieren. Peter Alheit bezeichnet die Biografien als „*Dokumente sozialer Wirklichkeit*" (Alheit, 1992, S. 21), da sie sich an der Schnittstelle der gesellschaftlichen und individuellen Erscheinungen befänden und als solche die Vergesellschaftungsprozesse, soziale Sachverhalte und Subjektpositionen in sich beinhielten. Die Biografien sind in diesem Zusammenhang Räume, in denen nicht nur die Subjekte über sich selbst sprechen können, sondern auch die Verschränkungen der Subjekte mit den Diskursen und der Gesellschaft zutage treten. Dabei kann auch, wie es Ute Karl pointiert formuliert, den Verinnerlichungsprozessen von Diskursen nachgespürt werden: „*Gerade durch das Sprechen über sich selbst und über das eigene Erleben findet eine Identifikation mit unterschiedlichen Diskursen statt, die auf diese Weise in den Individuen ihre Machtwirkung entfalten und Teil des Subjekts*

werden können" (Karl, 2007, S. 5). Zudem geben die biografischen Texte Aufschluss über die Positionierung der Subjekte gegenüber zirkulierenden Diskursen, das heißt über die Art und Weise, wie sie sich mit den herrschenden Diskursen auseinandersetzen, mit ihnen umgehen bzw. sich bestimmten Diskursen entziehen. Daher wird die Analyse von Radikalisierungsprozessen auch die Bedeutung der Diskurse, der Narrative und der religiösen Ideologien im Kontext von biografischen Erzählungen zu berücksichtigen haben. Die vorliegende Studie analysiert nicht nur die gesellschaftlichen Diskurse, die sich in den Biografien selbst herauskristallisieren, obgleich diese wertvolle Erlebnisse liefern, sondern untersucht die Ideologien in Anlehnung an das von Snow und Byrd entwickelte Konzept des *framing process*. In ihrer im Artikel „Ideology, Framing Processes, and Islamic Terrorist Movements" geführten kritischen Auseinandersetzung mit dem Begriff Ideologie schlagen Snow und Byrd vor, den Begriff, der in wissenschaftlichen Abhandlungen zumeist auf der deskriptiven Ebene bleibt, durch den Begriff *framing process* zu ersetzen. Den Autoren zufolge ist der Begriff Ideologie insofern problematisch, als er nicht nur die ideologische Mannigfaltigkeit und Flexibilität innerhalb dieser Bewegungen tendenziell ignoriert, sondern auch die diskursiven Bemühungen verdrängt, die notwendig sind, um die vielfältigen Verbindungen zwischen Ideen, Ereignissen und Handlungen zu benennen und untersuchen zu können. Dieser Ansatz ist für die vorliegende Arbeit maßgeblich, da auch in dieser Studie der Fokus auf der Interaktion zwischen den Texten sowie großen Narrationen bzw. Diskursen und der Handlungsebene der Subjekte liegt.

In diesem Ansatz sind die Subjekte nicht passive Konsumenten der jeweiligen Ideologien, sondern als Akteure aktiv an ihrer Produktion, Reproduktion und Transformation beteiligt. Wenn es also darum geht herauszufinden, was Personen, die sich in radikalen Milieus bewegen, dazu antreibt, mit einer religiösen Doktrin zu sympathisieren, daran festzuhalten und ihren Alltag danach ausrichten, ist es unerlässlich, sich deren Subjektperspektive zuzuwenden. Der Ansatz des *framing process* ist genau deswegen kompatibel mit der Biografieforschung, weil die biografischen Texte die Subjektperspektive behandeln, aber nicht nur auf der Subjektebene bleiben.

Erhebungsmethode: Biografisch-narratives Interview

Radikalisierung wird in dieser Studie sowohl als ein individuelles als auch ein strukturelles bzw. gesellschaftliches Phänomen aufgefasst. Um dieser Multidimensionalität in der Untersuchung Rechnung zu tragen, bedarf es des geeigneten Datenmaterials. Als Lieferant dieser Daten bietet sich das biografisch-narrative Interview (Schütze, 1976; 1984) an, da diese Interviewtechnik die Gestaltung der Erzählung zunächst ohne jegliche Intervention den Befragten selbst überlässt. Das ist einerseits wichtig aufgrund der Sensibilität des Forschungsthemas, weil durch die offene Interviewführung die Befragten Vertrauen aufbauen und sich öffnen können. Andererseits bringt gezieltes erzählgenerierendes Fragen Narrationen hervor, die Handlungen und Interaktionen beinhalten, von denen ausgehend sich die Erfahrungsaufschichtung und die Relevanzsysteme bzw. die Erklärungsmuster der Befragten rekonstruieren lassen. Durch eigene Zurückhaltung gibt der Interviewer der befragten Person Raum für die Gestaltung der Erzählung, welche die Rekonstruktion der Themenfelder in Bezug auf die Biografie und die Relevanzsysteme der BiografInnen ermöglicht. Schütze, der diese Interviewtechnick entwickelt hat, formuliert diesen Aspekt wie folgt: Das narrative Interview sei „*eine derjenigen Erhebungstechniken, welche die Erfahrungs- und Orientierungsbestände des Informanten unter weitgehender Zürücknahme des Forschereinflusses unter den Relevanzgesichtspunkten des Informanten möglichst immanent zu rekonstruieren versuchen*“ (Schütze, 1987, S. 254).

Diese Interviewform wurde besonders in der Biografieforschung eingesetzt und weiterentwickelt. Ein narratives Interview besteht aus drei Hauptteilen (Rosenthal, 2014; Breckner, 2005; Rosenthal & Loch, 2002):

1. Phase: Die Eingangsfrage und die Haupterzählung:

Die erste Phase des Interviews wird mit einer offenen Frage eröffnet, die je nach Forschungsinteresse entweder auf einen spezifischen Lebensbereich fokussiert oder die Erzählung der gesamten Lebensgeschichte anregen will. Da im Zentrum der vorliegenden Studie die Akteure und ihre biografische Konstruktion stehen, soll nicht das Untersuchungsthema die lebensgeschichtliche Erzählung bestimmen, sondern die Relevanzsysteme der Interviewpartner. Auch wenn z. B. der Fokus der Studie auf dem Radikalisierungsprozess und der Rolle der Religion in diesem

Prozess lag, wurde die Eingangsfrage dieser Studie ohne thematische Beschränkung wie folgt formuliert:

> *Ich interessiere mich für deine Lebensgeschichte. Du kannst erzählen, wie du willst, du kannst anfangen, wo du willst. Du kannst dir so viel Zeit nehmen, wie du willst. Ich werde dir zunächst keine Fragen stellen; ich werde mir nur einigen Notizen machen, auf die ich später eingehen werde. Sollten wir heute nicht genügend Zeit haben, dann können wir gerne ein zweites Gespräch führen.*

Die offen formulierte Frage über die Lebensgeschichte gibt den ErzählerInnen die Möglichkeit, sich von den Erwartungen der ForscherInnen und des Forschungsthemas zu befreien und die Lebensgeschichte nach den eigenen Präferenzen zu gestalten. Natürlich drängt sich hier die Frage auf, was passiert, wenn die Befragten auf das Forschungsthema überhaupt nicht Bezug nehmen.

Es kann tatsächlich sein, dass die interviewte Person in der Haupterzählung das Forschungsthema nicht artikuliert, in diesem Fall aber haben die ForscherInnen die Möglichkeit, darauf in der zweiten und dritten Phase des Interviews einzugehen. Allerdings ist es nahezu ausgeschlossen, dass das Forschungsthema überhaupt nicht zur Sprache kommt, da ja die InterviewpartnerInnen das Recht haben zu erfahren, worum es bei der Forschung geht; dieser Austausch geschieht während des Vorgesprächs.[4]

Jedenfalls beeinflusst das Forschungsthema die Strukturierung der Erzählung der Lebensgeschichte des Interviewten ebenso wie der Raum, in dem das Interview stattfindet und der Zeitpunkt, zu dem es geführt wird. In unserem Fall machte sich etwa geltend, dass wir einen Großteil der Interviews in Gefängnissen durchführten. Das betraf auch uns als InterviewerInnen, die wir alle aus einem stärker selbststrukturierenden Alltag in einen sehr strukturierten, regelgeleiteten Ablauf hineinkamen und uns etwa, obwohl wir die Interviews in einem uns zur Verfügung gestellten Raum unter vier Augen führen konnten, an die Zeitvorgaben der Justizanstalten halten mussten. Dennoch fanden wir uns in vielen Fällen im Laufe des Interviews in einer Gesprächssituation wieder, in der wir die Außenfaktoren nach einer Weile ausblenden konnten, was für uns einfacher war, da wir uns in

4 In manchen Zusammenhängen ist es sogar sehr schwierig, die Personen von nur einem speziellen Teil der Lebensgeschichte auf die gesamte Lebensgeschichte umzulenken.

einem Zustand des aktiven Zuhörens befanden; ab dem Zeitpunkt, da das Interview begann, mussten wir uns voll und ganz auf die Interviewpartner konzentrieren. Besonders bei Interviewpartnern, die in den Gesprächen in einen Erzählfluss kamen, war dies der Fall. Es waren dies vor allem jene, die von ihrer religiösen Gesinnung überzeugt waren und über ein bestimmtes religiöses Wissen verfügten. Diese zeigten entsprechenden Eifer, ihre religiöse Gesinnung möglichst stichhaltig darzulegen. Da sie versuchten, den Standpunkt möglichst verständlich zu formulieren und uns zu vermitteln, befanden sie sich in solch einem Erzählfluss und waren so sehr auf das Thema fokussiert, dass sie dabei die anderen Faktoren vergaßen. In manchen Interviews ist es uns nicht gelungen, die Umstände zu überwinden und an eine Erzählung, die auf Biografie fokussiert ist, zu gelangen. Das war hauptsächlich bei Interviewpartnern der Fall, die beispielsweise in naher Zukunft eine Verhandlung hatten. Sie konnten sich nicht auf die Lebensgeschichte konzentrieren, sondern kamen stets auf die Themen Verhandlung und ungerechte Strafe zurück, weil sie das Interview als eine Plattform verstanden, die ihnen die Möglichkeit gab, ihre Situation zu artikulieren bzw. zu vermitteln.

Auf diese erste Erzählaufforderung folgt die Haupterzählung oder die autonom strukturierte Selbstpräsentation des Befragten (Rosenthal, 2014, S. 160). Die autonom strukturierte Selbstpräsentation bedeutet, dass an die offene Frage über die Lebensgeschichte nicht immer eine längere Erzählung anschließt, sondern die Befragten als Anfang eine Selbstpräsentation wählen, die meistens auf Beschreibung oder Argumentationen basiert, wie etwa in unseren zwei Fallrekonstruktionen Ismail und Givi geschehen. Die dritte Fallrekonstruktion Seyidhan beinhaltet dagegen eine lange Haupterzählung.

Meistens fällt in der Erzählung ein Satz, der als Signal für das Ende der Erzählung fungiert. Die Länge der Haupterzählung ändert sich von Interview zu Interview. Auch in unseren Interviews ist die Dauer der Haupterzählungen sehr unterschiedlich. In der ersten Phase unterstützen die InterviewerInnen die interviewte Personen bei ihrer Erzählung durch aktives Zuhören, nonverbale Zustimmung oder Blickkontakt und halten sich mit Fragen zurück.

2. Phase: Der interne Nachfrageteil

In der zweiten Phase des Interviews werden ausgehend von den Notizen, die während der Haupterzählung gemacht wurden, erzählgenerie-

rende Anschlussfragen gestellt. Dabei wird besonders auf die Relevanzen des Interviewpartners geachtet und die Fragen werden nach der Reihenfolge der Darstellung des Interviewpartners während der ersten Phase gestellt.

3. Phase: Der externe Nachfrageteil

In dieser Phase können Fragen über die für die Forschungsfrage der Studie relevanten Themen gestellt werden, die während der Haupterzählung und im internen Nachfragenteil nicht thematisiert wurden.

Nach Beendigung des Interviews ist ein Nachgespräch mit der interviewten Person unerlässlich. Da es sich bei biografisch-narrativen Interviews um intensive Gespräche handelt, in deren Verlauf oft schwierige bzw. belastende Themen auftauchen, ist es wichtig, die InterviewpartnerInnen zu fragen, wie sie sich dabei gefühlt haben, wie das Interview für sie gelaufen ist oder ob sie noch Fragen oder Anmerkungen haben.

2.4 Auswertungsmethode

Alle im Rahmen dieser Studie geführten Interviews wurden aufgezeichnet und anschließend transkribiert. Basierend auf dieser Transkription erfolgte die Auswertung der Interviews, beginnend mit einer Globalanalyse.

Globalanalyse

Globalanalyse meint eine erste vorläufige Auswertung der Interviews unter Einbeziehung der Prinzipien der Fallrekonstruktion (Rosenthal, 2014, S. 90). Das Interview selbst ist ein Interaktionsfeld zwischen dem Interviewten und der InterviewerInnen, deswegen ist es bei der Herausarbeitung der Strukturen des Falles entscheidend, seinen Kontext und die Interaktionen zwischen dem Interviewten und der Interviewerin zu verstehen und auch während der Fallrekonstruktion mitzuberücksichtigen. Aus diesem Grund wird bei jedem Interview ein Interviewprotokoll angefertigt, das Hintergrundwissen und Abläufe wie Vor- und Nachgespräche oder die räumlichen Gegebenheiten, unter denen das Interview stattgefunden hat, beinhaltet. Diese

Abläufe schriftlich festzuhalten ist sowohl relevant für die Auswahl des für eine Fallrekonstruktion in Frage kommenden Interviews als auch aufschlussreich für die Interpretationsprozesse bei der Fallrekonstruktion. Bei der Anfertigung der Interviewprotokolle können erste Hypothesen bezüglich der Konstruktion der Biografie erstellt werden. Diese Hypothesen werden in die Globalanalyse miteinbezogen.

Als erster Schritt wurden die objektiven Daten aus dem Interview in chronologischer Reihenfolge rekonstruiert, um ein vorläufiges Profil des Interviewten zu erstellen. Unter objektiven Daten verstehen wir jene Daten, die unabhängig von der Interpretation der Interviewten aus dem transkribierten Interview herausgenommen werden können (z. B. Geburt, Schulabschluss, Heirat, Verkehrsunfall usw.).

In der zweiten Phase der Globalanalyse, in deren Fokus entsprechend der Forschungsfrage die religiöse Einstellung des Interviewpartners lag, wurde eine vorläufige Analyse der Rolle der Religion in der Biografie und im Radikalisierungsprozess vorgenommen. Anhand dieser Globalanalyse wurde für alle Interviewpartner mithilfe einer Codeliste ein Profil herausgearbeitet. Mithilfe der Codeliste wurden auch die Themen, die in jedem Interview unterschiedlich stark ausgeprägt waren und verschiedene Funktionen hatten, mit Zitaten aus dem jeweiligen Interview belegt. Die Hauptthemen, wie Migrationserfahrungen, religiöse und politische Einstellungen, das Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft sowie die Erlebnisse im Gefängnis, tauchten in den Interviews in unterschiedlichen Konstellationen auf und wurden bei der Analyse berücksichtigt. Hier könnte der Einwand erhoben werden, dass diese Herangehensweise die Ganzheit der Biografie und die Genese mit vorab definierten Themen zerstört. Doch dieser Schritt, der in der klassischen Biografieforschung und Fallrekonstruktion nicht vorgesehen ist, war aus pragmatischen und zeitlichen Gründen unvermeidbar. Bei einzelnen Fallrekonstruktionen wurde sehr viel Wert auf methodische Genauigkeit gelegt. Dennoch war die Erstellung einer Codeliste für die Auswahl der Fälle und für die Fallrekonstruktionen unumgänglich.

Basierend auf der Globalanalyse der Interviews wurden hinsichtlich unserer Forschungsfragen drei Hauptvergleichsdimensionen herausgearbeitet, um die Fälle in einer systematischen Weise vergleichbar und den minimalen und maximalen kontrastiven Vergleich zu machen (Glaser & Strauß, 1998). Die drei Hauptvergleichsdimensionen sind erstens die Migrationsgeschichte der Interviewpartner, bei der der Fokus sowohl auf

der Vorgeschichte im Herkunftsland als auch auf ihrem Leben in Österreich liegt. Die zweite Vergleichsdimension ist die Religion, wobei sowohl die persönliche als auch die strukturelle Ebene eine Rolle spielen. Als letzte Vergleichsdimension behandeln wir die Radikalisierungsprozesse, die wiederum auf der persönlichen und strukturellen/institutionellen Ebene stattfinden.

Für den minimal kontrastiven Vergleich werden, ausgehend von den entwickelten Vergleichsdimensionen, ähnliche Fälle herausgearbeitet, um diese für die weitere Analyse heranzuziehen, für den maximal kontrastiven Vergleich werden die Fälle, die große Unterschiede aufweisen, das heißt die gegensätzlichen Fälle, ausgewählt und für die Analyse herangezogen. Die Vergleichsdimensionen arbeiteten wir heraus, nachdem alle Interviews auf die oben dargestellte Weise ausgewertet worden waren.

Auswertungsschritte

Nach der Globalanalyse wurden die für eine extensive Fallrekonstruktion ausgewählten Fälle anhand der von Rosenthal (1997; 1995) entwickelten Analyseschritte ausgewertet. Die biografische Fallrekonstruktion von Rosenthal verbindet die Textanalyse mit der objektiven Hermeneutik von Ulrich Oevermann (1979) und der thematischen Feldanalyse von Wolfram Fischer-Rosenthal (1982). Diese Schritte ermöglichen die Analyse der Ebenen, die Rosenthal als erlebte und erzählte Lebensgeschichte bezeichnet, und auch die Herausarbeitung des Verhältnisses von erzähler und erlebter Lebensgeschichte. Die Analyseschritte sind wie folgt:

1) Analyse der biografischen Daten (Ereignisdaten)
   Bei diesem Analyseschritt werden die als objektive Daten bezeichneten Daten aus den Interviews herausgenommen und in chronologischer Reihenfolge interpretiert. Objektiv heißen diese Daten deswegen, weil sie unabhängig von der Interpretation der Interviewpartner existieren und quasi die Fakten und Ereignisse der Lebensgeschichte darstellen. Die Interpretation beginnt mit dem ersten Datum, dabei wird das Vorwissen über das Interview ausgeklammert und es werden gedankenexperimentell Lesearten entwickelt. Dabei werden – ohne das Wissen über das folgende Datum – Fragen wie „Was für Folgen könnte dieses Datum für den weiteren Verlauf der Biografie haben?“

gestellt und die Handlungsmöglichkeiten zum jeweiligen Zeitpunkt und der soziale Zusammenhang herausgearbeitet. Nachdem man beim folgenden Datum angelangt ist, stellen sich manche Hypothesen als irrig heraus, während andere noch offen bleiben. Diese Interpretation erfolgt bis zum letzten genannten Datum. Hauptziel dieses Analyseschritts ist das Aufzeigen der Handlungsstruktur der BiografInnen.

2) Text und thematische Feldanalyse (Analyse der Textsegmente – Selbstpräsentation des erzählten Lebens)
   Bei diesem Analyseschritt wird die Selbstpräsentation der Befragten ausgewertet. Dabei wird das transkribierte Interview sequenziert[5], dies geschieht unter Berücksichtigung von Textsorten[6] sowie von Themen- und Sprecherwechseln. Die Sequenzen werden wie beim ersten Schritt ohne Vorwissen und ohne Wissen darüber, was als Nächstes kommt, interpretiert. Es wird versucht herauszufinden, warum und wie der Biograf sich präsentiert und wie diese Selbstpräsentation in der Biografie wirkt.
3) Rekonstruktion der Fallgeschichte (erlebtes Leben)
   In diesen Schritt wird die Erlebnisebene der Biografie rekonstruiert. Hierfür werden die Passagen aus dem Interview herausgenommen, die den Daten entsprechen, die beim ersten Analyseschritt interpretiert wurden. In diesem Analyseschritt wird die Frage gestellt, „Wie erlebten die InterviewpartnerInnen dieses Erlebnis?“
4) Feinanalyse einzelner Textstellen
   Die Feinanalyse, die jederzeit erfolgen kann, wird besonders bei den Stellen eingesetzt, die noch unklar und erklärungsbedürftig scheinen. Damit können die entworfenen Hypothesen nochmals überprüft werden.
5) Kontrastierung der erzählten mit der erlebten Lebensgeschichte
   Dieser Schritt dient dem Vergleich und der Zusammensetzung der bisher erfolgten Analyseschritte. Dabei werden die Handlungsebene, die Präsentationsebene sowie die Erlebnisebene kontrastiert.

5 Während Rosenthal das ganze Interview sequenziert, wird in dieser Studie nur die Haupterzählung präsentiert.

6 Es gibt diverse Textsorten wie Erzählung, Beschreibung, Argumentation, Evaluation oder Bericht, die während eines Interviews vorkommen. Die Mitberücksichtigung der Textsorte bei der Interpretation und Rekonstruktion der Biografien ist von Bedeutung, da verschiedene Textsorten nicht beliebig auftauchen und auch verschiedene Funktionen erfüllen.

6) Typenbildung
Bei der Typenbildung wird nochmals die Fragestellung der jeweiligen Studie herangezogen und es wird versucht zu erklären, welche Rolle die Religion im Radikalisierungsprozess in der jeweiligen Biografie spielte. Wie bereits dargestellt, wird schon am Anfang und während des Forschungsprozesses darauf geachtet, für die Analyse Fälle heranzuziehen, die eine Kontrastierung ermöglichen. Es ist nicht das Ziel der Typenbildung, die Häufigkeit oder Regelmäßigkeit der sogenannten Typen zu messen, sondern es geht darum, den Typ in der gesamten Struktur eines Falles mit seinen Besonderheiten bzw. Charakteristika in Bezug auf das Forschungsthema zu bilden.

3
Die Biografien

3.1 Auswahl der Fälle

Die Auswahl der Fälle, die für eine extensive Fallrekonstruktion infrage kommen, hat schon während der Datenerhebungsphase angefangen. Nach einer Globalanalyse des gesamten Materials wurden drei Fälle ausgewählt, die einen Vergleich der Radikalisierungsprozesse in Bezug auf die Rolle der Religion ermöglichten.

Der erste Fall, Givi, unterscheidet sich von den beiden anderen Fällen dadurch, dass dessen religiöse Suche eng mit seiner Ankunft in Österreich zusammenhängt. Obwohl Givi bereits in jungen Jahren, noch in seinem Herkunftsland, Korankurse besuchte und lernte, den *qur'ān* zu rezitieren, fing seine bewusste religiöse Suche in Österreich an – enden sollte sie in einer salafistischen Moschee. Das radikale Milieu, dem diese Moschee angehörte, und die salafistischen Lehren, die in dieser Moschee verbreitet wurden, prägten seinen Radikalisierungsprozess umfassend.

Der zweite Fall, Ismail, wurde für eine Fallrekonstruktion aus dem Grund ausgewählt, weil dieser nach einer biografischen Problemlage einen Wandlungsprozess durchlief. Von den beiden anderen vorgestellten Interviewpartnern unterscheidet sich Ismail einerseits dadurch, dass er bis in seine Teenagerzeit kein Interesse an Religion zeigte und auch nicht religiös erzogen wurde. Andererseits war er bereits vor seiner Radikalisierung straffällig geworden, was ihn bereits in einem jungen Alter zweimal ins Gefängnis gebracht hatte. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist, dass er sich im Gefängnis der Religion zu widmen begann und innerhalb kurzer Zeit in eine radikale Richtung abdriftete.

Seyidhan unterscheidet sich von den beiden anderen Fällen durch seine religiöse Sozialisation. Er ist der Einzige, der schon im Kindesalter in einer religiösen Einrichtung, einer *madrasa*, eine religiöse Ausbildung genoss. Seyidhan wurde auch deswegen als Fall herangezogen, weil er durch seine intensive religiöse Ausbildung seit seiner Jugend mit der Lehre vertraut war, seine Radikalisierung folglich eine Konsequenz der Auseinandersetzung mit theologischen Texten sowie seiner Bemühung, diese Texte im täglichen Leben umzusetzen, war. Seine religiöse Überzeugung und seine der salafistischen Theologie entstammenden Erklärungsmuster hat er bereits mit zwölf Jahren gefestigt.

3.2 Ismail: „Ich wollte mich ändern. Deshalb habe ich mich begonnen auf Religion zu konzentrieren."

3.2.1 Interviewkontext

Die Kontaktaufnahme mit Ismail[1] erfolgte über die Gefängnisleitung. Die Anfrage an die Gefangenen zwecks Teilnahme an der Studie erging in jedem Fall intern über die Justizanstalt, weswegen hierzu keine genauen Angaben gemacht werden können. Da vor dem Gespräch mit Ismail im selben Gefängnis bereits mehrere Interviews stattgefunden hatten, war sowohl den Interviewenden der Ablauf rund um den Zutritt zum Gefängnis als auch den Wachebeamten die Forschungsarbeit vertraut. Das Interview mit Ismail war das dritte an diesem Tag. Nach Beendigung der vorangegangenen Interviews wurden wir von einem Wachebeamten in den Trakt gebracht, in dem Ismails Zelle lag. Da dieser sich an seinem Arbeitsplatz[2] befand, dauerte es einige Zeit, bis er erschien und uns ein kleines Besprechungszimmer für das Interview zugewiesen wurde. Der Raum war gerade groß genug für einen Tisch, ein paar Stühle sowie einen PC. Der Wachebeamte lehnte die Türe an und ließ uns anschließend alleine.

1 Alle Namen wurden anonymisiert.

2 Jeder arbeitsfähige Strafgefangene ist zur Arbeit in einem der haftinternen Betriebe verpflichtet. Dazu gibt es im Rahmen der Haft die Möglichkeit, eine Lehre bzw. Schnupperlehre zu belegen. Diese Maßnahme zielt vor allem auf Jugendliche ab, besonders, wenn sie längere Haftstrafen verbüßen müssen (justiz.gv.at).

Ismails Äußeres wirkte recht unscheinbar. Er war ca. 1,70 bis 1,75 Meter groß, hatte ein jugendliches Gesicht und eine schmale Statur. Er kam in seiner Arbeitskleidung, einer Latzhose, und trug eine schwarze Beanie-Mütze, darunter ragten seine halblangen Haare hervor. Während des Gesprächs suchte Ismail kaum Augenkontakt, meist blickte er vor sich auf den Boden bzw. auf die Tischkante. Generell erweckte er den Eindruck einer eher zurückhaltenden, schüchternen bzw. introvertierten Person. Er redete zumeist nur, wenn er gefragt wurde und gab auch eher knappe Antworten. Zum Zeitpunkt des ersten Gesprächs befand er sich seit einem halben Jahr in Haft und wartete auf seine Gerichtsverhandlung. Seine Zeit im Gefängnis verbrachte er mit Beten, dem Lesen von religiösen Schriften, dem Erlernen der arabischen Sprache, mit Musikhören und Fernsehen. Ein zweiter Gesprächstermin mit Ismail wurde ebenfalls über die Justizanstalt vereinbart, nachdem die Analyse des ersten Interviews ergeben hatte, dass für die Rekonstruktion der Lebensgeschichte noch einige Lücken und Unklarheiten zu beseitigen sind. Zwischenzeitlich hatte Ismail einige Zeit in einem Gefängnis für Jugendliche und junge Erwachsene verbracht, von wo er im Anschluss an seine Gerichtsverhandlung – und mittlerweile volljährig geworden – wieder rücküberstellt wurde. Zum Zeitpunkt des Gesprächs war er bereits wegen der Straftat der Bildung einer terroristischen Vereinigung schuldig gesprochen worden, wofür er eine mehrjährige Haftstrafe verbüßen muss; neun Monate davon hatte er bereits in Untersuchungshaft abgesessen.

Während des zweiten Gesprächs wurde besonders darauf geachtet, erzählgenerierende Fragen zu stellen, um die befragte Person zu ausführlicheren Äußerungen zu bewegen. Tatsächlich konnten im zweiten Gespräch mit Ismail zusätzliche Informationen zu seinen verschiedenen Lebensphasen gewonnen werden, die sich sehr gut in das erste Interview fügten. Die beiden Interviews mit Ismail dauerten jeweils rund eine Stunde.

3.2.2 Fallrekonstruktion: Ismails Lebensgeschichte

Leben in Tschetschenien und erste Zeit in Österreich

Ismail wurde 1998 als erstes von insgesamt fünf Kindern in Tschetschenien geboren, zwei Jahre nach dem ersten Tschetschenienkrieg

und ein Jahr vor dem erneuten Ausbruch des Konflikts, der im zweiten Tschetschenienkrieg münden sollte. Die Familie lebte in einer kleinen Stadt im Westen des Landes. Die umliegenden Dörfer wurden während des Krieges stark bombardiert. Da Ismails Geburtsort Sitz der Bezirksadministration und einer russischen Kommandantur war, blieb er im Vergleich zu den umliegenden Dörfern von Bombardements verhältnismäßig verschont. Ein Angriff tschetschenischer Rebellen auf die russische Kommandantur im Jahr 2003, bei dem es auch zivile Opfer gab, löste eine Fluchtbewegung aus dem Ort aus.

An seine Zeit in Tschetschenien hat Ismail nur wenige Erinnerungen, die allesamt von dem Kriegsgeschehen, das er als kleines Kind aus unmittelbarer Nähe miterlebte, geprägt sind. Aus seinen Erzählungen geht hervor, dass er bereits früh mit Gewalt konfrontiert wurde. So habe er die meiste Zeit in einem Keller zugebracht, in dem die Familie Schutz vor den Bombenangriffen und den Übergriffen der Kriegsparteien, wie Säuberungsaktionen und Entführungen, suchte.

Auch an die Flucht seiner Familie – Vater, Mutter, Schwester und Bruder – nach Österreich im Jahr 2004[3], als er sechs Jahre alt war, erinnert Ismail sich kaum. Er weiß nur noch, dass alle zusammen in einem Auto saßen und einmal in einem Wald übernachteten.

Die Umstände, die zur Flucht führten, ob die Familie oder Teile der Familie als Oppositionelle verfolgt wurden sowie der dafür gewählte Zeitpunkt können auf Basis des Interviewmaterials nicht rekonstruiert werden. Im Gespräch erzählt Ismail, dass er mit seinem Vater nie über die Hintergründe gesprochen habe, auch nicht über eine etwaige Beteiligung des Vaters oder der erweiterten Familie an Kampfhandlungen. Möglicherweise waren die Themen Krieg und Flucht in der Familie tabu; auch könnte es sein, dass er schlicht kein Interesse daran hat, über das Leben in Tschetschenien zu erzählen und deswegen nicht darüber spricht oder nachfragt.

Das Leben der Familie in Österreich begann wie das vieler anderer in einer Flüchtlingsunterkunft. Aus Erzählungen seiner Mutter wisse er, dass er in der Anfangszeit Angst vor lauten Geräuschen hatte. Ismail schildert seine Erinnerung folgendermaßen:

3 2003 und 2004 waren jene Jahre, in denen die höchste Zahl von Asylanträgen durch Bürger der Russischen Föderation verzeichnet wurde. Auch wenn in den meisten europäischen Ländern lediglich die Nationalität erhoben wird, ist bekannt, dass das Gros der Flüchtlinge mit russischem Pass aus dem Kaukasus und hier vor allem aus Tschetschenien stammt (Hofmann & Reichel, 2008, S. 17).

Meine Mutter hat mir erzählt: Ich war sechs Jahre alt, sieben Jahre alt, als ich nach Österreich kam. Und ja, ich habe auch damals schon Angst gehabt, wenn ich ein lautes Geräusch gehört oder ein Flugzeug vorbeifliegen gehört habe, habe ich auch immer Angst gehabt. Aber ich kann mich an das Meiste nicht erinnern, was da los war. (...)

Seine Angst vor lauten Geräuschen und Flugzeugen könnten bei ihm Erinnerungen an seine Zeit in Tschetschenien wachgerufen haben, an das Kellerversteck, in dem er den Kriegslärm wahrnahm. Die neue Umgebung, die fremde Sprache sowie veränderte kulturelle und soziale Normen könnten Ismails Gefühl der Unsicherheit noch verstärkt haben. Wie für viele AsylwerberInnen war die erste Zeit in Österreich für die Familie, neben diesen Gegebenheiten, auch mit einer schwierigen finanziellen Situation verbunden.

So verbrachte die Familie die erste Zeit in der Flüchtlingsunterkunft Traiskirchen in Niederösterreich. Die Unterbringung und das Leben dort hinterließen bei Ismail wenig positive Erinnerungen. Die Unterkunft war beengt und bot kaum Privatsphäre. Nach einiger Zeit zog die Familie in die Umgebung von Graz, wo Ismail eingeschult wurde und die erste Volksschulklasse absolvierte. Ismail erinnert sich vage, dass er in der Nähe eines Waldes wohnte. Die angesprochene Ängstlichkeit lässt vermuten, dass Ismail sich schwertat, in einem neuen Umfeld soziale Kontakte zu knüpfen. Diese Annahme wird durch seine Erzählungen bestärkt, wonach er in seiner Kindheit und frühen Jugend seine Zeit hauptsächlich mit Computerspielen verbracht habe und erst später mehr Freunde gewann. Laut seinen Aussagen gab es in dieser Zeit in seinem Schulumfeld auch keine tschetschenischen Kinder, zu denen er möglicherweise leichter Kontakt gefunden hätte. Vor Beginn der zweiten Volksschulklasse übersiedelte die Familie nach Wien. Im Gespräch gibt Ismail an, dass er den Umzug als positiv empfand; das Leben in Wien sagte ihm bei Weitem mehr zu, da es hier viel mehr Möglichkeiten der Freizeitgestaltung gab. Nach der Volksschule trat er in die Hauptschule ein, die er positiv abschloss. Seiner Schilderung zufolge war er bis zur dritten Hauptschulklasse ein ruhiges, unauffälliges Kind, das seine Freizeit nach wie vor größtenteils mit Computerspielen verbrachte. An der Schule hatte er weniger Interesse. Seinen Lebensinhalt beschreibt er folgendermaßen:

Ich habe gezockt. Ich habe sehr viel gezockt. [...] Nie Hausaufgaben gemacht.

Andere Interessen und Freizeitaktivitäten werden von Ismail nicht erwähnt, was den Schluss nahelegt, dass den breitesten Raum in seinem Alltag Computerspiele einnahmen. Tatsächlich traf er sich zu diesem Zweck oft mit Freunden in Internetcafés. Die Schule jedenfalls hatte keine Priorität, wie aus seiner Haltung gegenüber den Hausaufgaben hervorgeht. Entsprechend schlecht dürften Ismails schulische Leistungen gewesen sein, möglicherweise hatte er Schwierigkeiten, dem Unterricht zu folgen. Seine Eltern scheinen wenig Einfluss auf diesen Bereich seines Lebens gehabt zu haben, längste Zeit konnte er seine mangelnden schulischen Leistungen und die daraus resultierenden negativen Noten vor ihnen verbergen. Ismail erzählt dies so:

Ja, aber am Anfang haben die gedacht, weil [...] hier ist 5 schlecht und in Tschetschenien ist 5 gut. Die haben gedacht, das sind gute Noten.

Dass Ismails Eltern wenig Einfluss auf das (schulische) Leben Ismails zu dieser Zeit hatten, war möglicherweise darauf zurückzuführen, dass es ihnen aufgrund des neuen Umfelds in der Migration, aufgrund sprachlicher Probleme und eventuell der Scheu, sich an schulische bzw. öffentliche Institutionen zu wenden, selbst an Orientierung im Alltagsleben mangelte. Die Eltern könnten schlichtweg überfordert gewesen sein, mussten sie sich doch noch um die jüngeren Geschwister kümmern, was ihnen für Ismail entsprechend wenig Zeit ließ. Zwar wäre es auch denkbar, dass die Eltern insgesamt wenig Wert auf Bildung legten bzw. den Wert von Bildung nicht erkannten und sich deshalb nicht um Ismails schulische Laufbahn kümmerten; da sie aber sehr wohl strafend, etwa mit Hausarrest, reagierten, wenn sie mitbekamen, dass Ismail sich in der Schule nicht entsprechend benahm, erscheint diese Lesart weniger plausibel.

Verhältnis zur Familie und zum Herkunftsland

Ismails Verhältnis zu seinem Vater kann als respektvoll, aber auf gewisse Weise distanziert beschrieben werden. Auf die Frage nach seinem Vater gibt er an:

Ja, mein Vater ist halt, wie soll ich sagen, er ist so traditionell tschetschenisch. Er lebt nach der tschetschenischen Kultur. Ja, er ist halt nicht so wie die anderen meisten Tschetschenen hier. Er lebt streng nach dieser Kultur. Und ja. Er ist, wie soll ich sagen,

mein Vater, er hat mich noch nie geschlagen oder sonst etwas gemacht. Er ist auch, er arbeitet. (...)

Hier drängt sich der Eindruck auf, dass Ismail sich mit einer Beschreibung seines Vaters schwertut. Insbesondere der Umstand, dass er zweimal im Absatz mit der Phrase „*wie soll ich sagen*" nach Worten sucht, deutet darauf hin, dass zwischen Vater und Sohn eine gewisse Distanz besteht. Ismail scheint großen Respekt vor seinem Vater zu haben, er ist bemüht, nichts Negatives über ihn zu sagen. Dass er seinen Vater als streng nach der tschetschenischen Kultur[4] lebend beschreibt, was ihn von anderen Tschetschenen, die ebenfalls „hier", also in Österreich leben, unterscheide, und hinzufügt, dass er nicht gewalttätig sei und einer Arbeit nachgehe, legt den Schluss nahe, dass Ismails Bild von tschetschenischen Männern in seinem Umfeld mit den Merkmalen Arbeitslosigkeit und Gewaltbereitschaft geprägt ist. Insgesamt beschreibt Ismail seinen Vater als einen sanften und ruhigen Charakter, von einer emotionalen Verbundenheit zu seinem Vater ist wenig zu spüren. Auf die Nachfrage, was er unter traditionell tschetschenisch verstehe, antwortet Ismail:

Bei uns ist es so: Man muss Respekt haben vor Älteren. Und bei uns kann man nicht mit dem Vater über Frauengeschichten reden oder so etwas, das kann man nicht mit Vater bereden. Das ist auch peinlich. Ja. Bei uns es gibt viele Regeln: Man darf nicht sein Kind vor Älteren trösten oder mit ihm spielen. Viele Sachen. Und ja. Er sagt zu mir auch immer, ja, wenn jemand Älterer hereinkommt: „Aufstehen!" Bei uns grüßt man ja immer mit Hand, „Salam alaikum!". Und bei uns dürfen die Jüngeren nicht den Älteren die Hand geben und so. Er sagt immer auch, wir dürfen nicht die Hand geben. Solche Sachen. Es gibt so vieles, was er macht.

Aus dieser Passage geht hervor, dass Ismails Beziehung zu seinem Vater stark von den gesellschaftlichen Normen der tschetschenischen Kultur geprägt ist, die eine gewisse emotionale und physische Distanz zwischen Vater und Kindern gebieten. Dass Ismail erwähnt, mit dem Vater aufgrund gesellschaftlicher und kultureller Konventionen nicht über Beziehungen zum anderen Geschlecht sprechen zu können und es darüber hinaus auch verpönt sei, öffentlich Gefühle für das Kind zu zeigen, deutet darauf hin, dass dies Punkte sind, die er in seinem Leben vermisst

4 Zu einer detaillierten Beschreibung der tschetschenischen Kultur siehe Malek (2008).

hat. Zumindest scheint ihm dieser Umstand im Lauf seiner Sozialisation in Österreich bewusst geworden zu sein. Ismail gibt zwar an, dass für ihn diese Gepflogenheiten ebenfalls von Bedeutung sind, das Traditionelle und die tschetschenische Kultur verortet er aber in der Sphäre des Vaters. Diese tangiert sein eigenes Leben weitaus weniger. Wie im weiteren Verlauf ersichtlich wird, spielen Tschetschenien als geografischer und sozialer Bezugspunkt und die tschetschenische Kultur in der Konstruktion seiner Biografie keine dominante Rolle.

Ein weiterer Aspekt, der mit der Traditionalität des Vaters in Verbindung steht, ist der Einfluss von dessen Religiosität auf die Familie. Die vom Vater gelebte Religiosität ist tief in der Kultur und Tradition des Herkunftslandes verwurzelt. In der Literatur wird diese Form der Religion als Volksislam bezeichnet. Darin „*verbinden sich die religiösen Elemente, die zur schriftlichen und offiziellen Religion gehören, und die religiösen Überzeugungen der Volkstradition zu einer harmonischen Einheit. Von der islamischen Dogmatik weicht der Volksislam in vielen Punkten ab, weil er primär von Werten geprägt ist, die im Kontext des dörflichen Zusammenlebens dienlich sind*“ (Günay, 1999, S. 263). Über das Aufkommen des Islams in Tschetschenien herrscht in der Literatur keine Einigkeit, Schätzungen reichen vom 13. bis zum 15./16. Jahrhundert. Gesichert gilt indes, dass die Islamisierung der Bevölkerung, besonders durch Sufi-Orden (*ṭarīqa*), im 18. Jahrhundert vorangetrieben wurde (Goytisolo, 1996; Malek 2008). Ismails Vater kann ebenfalls dem Sufismus zugeordnet werden, wie aus der folgenden Passage hervorgeht. Darin beschreibt Ismail die kollektive Gebetspraxis, die sein Vater mit anderen Personen tschetschenischer Abstammung in der Migration ausübt:

> *Und mein Vater macht, also dieses ḏikr, das heißt ḏikr. Und das ist so, als würden die tanzen, so schaut das aus. Die rennen so im Kreis und schreien und klatschen und klopfen und springen und so.*

Das arabische Wort *ḏikr* kann mit Erinnerung oder Andenken übersetzt werden. Gemeint sind in diesem Zusammenhang meditative Andachtsübungen, wie das wiederholte Rezitieren bestimmter Gebete und Verse, wie es in sufistischen Strömungen praktiziert wird. Die tschetschenische Religiosität ist zudem stark geprägt von den seit Jahrhunderten andauernden Konflikten mit Russland und diente immer wieder als Mobilisierungsressource. Ab 1820 bildeten sich religiös-politische Wider-

standsbewegungen heraus. Diese Bewegungen entstammten ebenfalls dem Sufismus und stützten sich auf verschiedene islamische Orden, darunter *Naqšbandīya* und *Qādirīya*. Ab Ende des 18. Jahrhunderts bilden die Verteidigung des Islams und die Verteidigung der Gemeinschaft bzw. der Nation eine Einheit (Goytisolo, 1996, S. 83). Ismails Vater und sein religiös-soziales Umfeld praktizieren, was in der Literatur als lauter *ḏikr* beschrieben wird (Algar, 1976; Aslan, 2006). Im Gegensatz zum leisen *ḏikr*, einer, wie der Name schon sagt, stillen Andacht, die vor allem der religiösen Tradition des *Naqšbandīya*-Ordens entspringt, wurde der laute *ḏikr* im tschetschenischen Kontext vom religiösen Führer Kunta Haddschi eingeführt, bei dessen Ausübung Gesänge und Tänze praktiziert werden. Im Gegensatz zu anderen religiösen Führern des Kaukasus trat Kunta Haddschi für eine friedliche Koexistenz mit den russisch-zaristischen Besatzern ein. Auch heute zählt ein nicht unerheblicher Teil der tschetschenischen Bevölkerung zu Anhängern Kunta Haddschis, dessen Grab eines der wichtigsten Heiligtümer im Kaukasus ist und als Ziel von Pilgerfahrten, ähnlich wie die Gräber der Marabouts im Maghreb, gilt (Goytisolo, 1996, S. 84-85). Ismail beschreibt die Gebetspraxis des Vaters mit einer gewissen Distanz. Im Gespräch wird deutlich, dass diese Art der Religionsausübung für ihn etwas Befremdliches hatte. Wie im weiteren Verlauf der Fallrekonstruktion ersichtlich wird, steht er der Religionsausübung seines Vaters durchaus kritisch gegenüber.

Ungeachtet der traditionellen und religiösen Einstellung seines Vaters, zu der auch gehörte, dass er ihn in der Praxis des Gebets unterwies und auch hin und wieder in die Moschee mitnahm, hat Ismail – wie er im Gespräch angibt – keine tiefergehende religiöse Erziehung erhalten. Auch habe er in der Schule nicht am islamischen Religionsunterricht teilgenommen, ebenso wenig taucht in der Erzählung seiner Kindheit und frühen Jugend der Besuch eines Korankurses oder anderer religiöser Seminare auf. Wie wir noch sehen werden, beschäftigte Ismail sich bis zu seinem 16. Lebensjahr kaum aktiv mit Religion und verfügte über ein bestenfalls rudimentäres Wissen vom Islam.

Über seine Mutter erzählt Ismail, dass sich deren Domäne auf den häuslichen Bereich beschränkt. Dies ist einerseits wenig verwunderlich, da fünf Kinder großzuziehen bei Berufstätigkeit beider Elternteile nur schwer möglich wäre. Andererseits könnte dies auch mit dem traditionellen, patriarchalisch geprägten Rollenbild zusammenhängen, wonach es die Aufgabe des Mannes ist, für das Auskommen der Familie zu sorgen,

während Haushalt und Kindererziehung in den Händen der Frau liegen. Ismail dazu:

> *Meine Mutter ist so eine Hausfrau. Sie ist zu Hause meistens. Ja. Sie passt auf die Geschwister auf.*

Ismail ist somit in einer Familie aufgewachsen, in der eine „klassische" Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau herrscht. Während der Vater arbeitet und für die Versorgung der Familie zuständig ist, obliegen der Frau die häuslichen Aufgaben. Die häusliche Rolle ist dabei nicht gleichzusetzen mit Passivität. Ismail beschreibt seine Mutter als humorvoll und, im Gegensatz zum Vater, als lebhaft und teilweise aufbrausend. Dies äußerte sich vor allem dann, wenn sie Ismail aufgrund seines Verhaltens zur Rechenschaft zog und ihn bestrafte.

Zwei von Ismails Geschwistern wurden in Tschetschenien geboren und flüchteten gemeinsam mit der Familie nach Österreich. Die beiden jüngsten Geschwister wurden in Österreich geboren. Die Geschwister besuchen noch die Schule, die kleinste Schwester noch den Kindergarten. Die finanzielle Situation der Familie muss als prekär beschrieben werden – ein Resultat der Faktoren Fluchthintergrund, Kinderreichtum sowie des Umstands, dass der Lebensunterhalt ausschließlich vom Vater, der einzigen erwerbstätigen Person, bestritten wird. Wobei dieser – wie Ismail angibt – in Tschetschenien keinen Beruf erlernt habe und in Österreich meist im Niedriglohnsektor beschäftigt sei. Damit nicht genug, erkrankte Ismails Vater an Krebs, weswegen er auf regelmäßige Behandlung und Medikamenteneinnahme angewiesen ist. Obwohl noch einige Verwandte Ismails in Tschetschenien wohnen, lebt der Großteil der Familie in Österreich. Ismail beschreibt dies wie folgt:

> *Ich habe sehr viele Verwandte hier. Meine Mutter hat elf, zwölf Geschwister. Und die sind fast alle hier. (...)*

Das bedeutet, dass Ismails Familie in ein großes familiäres Kollektiv integriert ist, was wiederum vermuten lässt, dass Ismail in seiner Kindheit und Jugend vorwiegend in einem tschetschenisch geprägten sozialen Umfeld verkehrte. Gleichwohl ist sein Interesse an Nachrichten über oder an aktuellen Ereignissen in Tschetschenien begrenzt, geschweige denn informiert er sich aktiv. Auch zu seinen in Tschetschenien verblie-

benen Verwandten hatte er bis auf eine kurze Episode in seinem Leben keinen Kontakt. In der Konstruktion seiner Biografie spielt Tschetschenien, abgesehen von Erzählungen über seinen Vater, ebenfalls eine untergeordnete Rolle. Dies bekräftigt den bereits formulierten Eindruck, dass sein Herkunftsland kein dominanter geografischer, sozialer und ideeller Bezugspunkt für ihn darstellt und er sich wenig mit der eigenen Familiengeschichte auseinandersetzte.

Gewalt und Abdriften in die Kriminalität

Bis zur dritten Klasse der Hauptschule war Ismail nach eigener Aussage ein unauffälliges, braves Kind. In seinen Worten klingt dies wie folgt:

> *Ja, die Schulzeit: bis zur dritten Hauptschule war ich sehr ruhig. Ich habe nie etwas gesagt oder gemacht. Und dann ab der dritten Hauptschule habe ich dann so mit Schlägereien und solchen Sachen angefangen. Kiffen und Schlägereien. Rauchen.*

Diese Zeit in Ismails Leben kann als ein Wendepunkt bzw. der Beginn eines Wandlungsprozesses[5] (Schütze, 1984) bezeichnet werden, der das passive, introvertierte Kind seine Ängstlichkeit abschütteln und es aus seiner Passivität heraustreten lässt – konkret durch den Konsum von Drogen und besonders durch die Ausübung von Gewalt gegenüber anderen. Den Stein ins Rollen bringt seine erste Schlägerei, die den weiteren Verlauf seiner Biografie maßgeblich bestimmen sollte. Im folgenden Absatz beschreibt der Interviewpartner, was sich dabei zugetragen hat und wie sich sein Leben dadurch änderte:

> *Ja, die erste, meine allererste Schlägerei war im Klassenzimmer. Da ist ein Junge mich angegangen und ich habe zurückgeschlagen. Das war meine erste Schlägerei. Und danach bin ich mit anderen in den Park gegangen. Ich hatte nach dieser Schlägerei mehr Freunde und so.*

Was den Hergang des Konflikts betrifft, beschreibt Ismail seine Rolle dabei als eher passiv, nicht er sei der Aggressor gewesen, vielmehr habe er sich nur verteidigt. Wir erfahren nicht genauer, wie es zu diesem

5 Laut Schütze sind diese Prozesse vom Individuum nicht geplant, geschehen für es somit weitestgehend überraschend und führen zu einer systematischen „*Veränderung seiner Erlebnis- und Handlungsmöglichkeiten*“ (1984, S. 92).

Konflikt im Klassenzimmer kam, seiner Behauptung zufolge sei sein Gegenüber zuerst handgreiflich geworden. Die zentrale Aussage, die für den Fortgang seiner Biografie entscheidend ist, steckt im letzten Satz. Die Auseinandersetzung, die vor den Augen seiner Klassenkameraden ausgetragen wurde, verschaffte Ismail den Respekt seines sozialen Umfelds und führte dazu, dass er als Teil einer Gemeinschaft stärker akzeptiert wurde. Ismail fasst dies in die Worte, er habe nach dieser Aktion „*mehr Freunde*" gehabt als zuvor. Dass sich sein gewalttätiges Handeln quasi als die Eintrittskarte in diesen neuen Freundeskreis erwies, gibt Aufschluss über das Selbstverständnis dieser Gruppe, in dem Stärke und Männlichkeit offenbar zentrale Elemente sind. Dieses positive Feedback durch sein soziales Umfeld dürften Ismail in seinen Handlungen bestärkt haben. Der Aussage lässt sich überdies entnehmen, dass Ismail bis zu diesem Zeitpunkt mit der Qualität seines sozialen Umfelds wenig zufrieden war, sprich von wenigen Freunden wenig soziale Anerkennung erfahren hat, was seinen Entschluss, diesen biografischen Wandlungsprozess fortzusetzen, sicherlich begünstigte.

Nach der ersten Schlägerei ging Ismail mit dieser neu erschlossenen Peergroup in den Park. Öffentliche Plätze und hier vor allem Parks wurden fortan zum Treffpunkt und Ort der Interaktion mit seinem neuen sozialen Umfeld und stellten für Ismail einen Ausgangspunkt bzw. eine Bühne für den weiteren Verlauf seiner Biografie dar. Ismail beschreibt, welche Entwicklung sein Leben von da an nahm:

> *Dann habe ich im Park angefangen zu rauchen. Irgendwann habe ich gekifft und dann habe ich die erste Anzeige bekommen wegen Körperverletzung mit schwerer Folge. Ja, da hat es alles angefangen.*

Öffentliche Parks, meist im und um den zehnten Wiener Gemeindebezirk, wurden zum Treffpunkt seiner neuen Clique, wo sie ihre Freizeit verbrachten. Parks spielen in der Biografie von Jugendlichen und Jugendgruppen oftmals eine zentrale Rolle.[6] Für Ismail und seine Freunde war der Park ein Raum der sozialen Interaktion und des Austauschs, in dem sie sich trafen, um „abzuhängen", Musik zu hören, zu rauchen und sich zu unterhalten, aber auch ein Raum, in dem sie Konflikte mit anderen Jugendgruppen austrugen. Diese Konflikte in den Parks, die auch ein Verdrängungsprozess zwischen verschiedenen Jugendgruppen sein können, sehen wir auch in Ismails Biografie, wenn

er etwa im Gespräch von Raufereien mit anderen Jugendlichen erzählt. Ismail beschreibt im vorangegangenen Absatz den Verlauf seiner Biografie als Abfolge mehrerer Ereignisse, die seine weitere Entwicklung als eine Art Abwärtsspirale – mit den Drehungen Rauchen, Kiffen und Körperverletzung – darstellen. Für Ismail ist der Park der geografische Bezugspunkt, die Schlägerei im Klassenzimmer der Zeitpunkt, zu dem sein Leben eine Wendung nahm, mit der „*alles angefangen*“ hat. Dieser Anfang stellt für Ismail den Beginn einer negativen biografischen Entwicklung dar, die er aus heutiger Sicht reflektierend bereut.

Konflikt mit dem Gesetz und Haftstrafen

Der Auslöser für Ismails erste Anzeige war ein Raufhandel, der sich ebenfalls im Park abspielte. Dabei wurde laut Ismail einer seiner Freunde von mehreren anderen Jungen attackiert. Er ging dazwischen, aus dem Wunsch heraus, seinen Freund zu beschützen, wodurch auch er in die Auseinandersetzung gezogen wurde:

> IP: *Und der hat mir eine Faust gegeben. Und dann habe ich zugeschlagen. Dann ist er auf den Boden gefallen und hat sich nicht mehr bewegt. Und dann, ich dachte, er ist gestorben. Und ich habe versucht, ihm zu helfen. Und dann ist er aufgewacht und hat gesagt: „Mein Kiefer! Mein Kiefer!“ Er hat geschrien. Dann sind wir schon weggelaufen.*
> I: *Dann ist die Polizei gekommen?*
> IP: *Ja. Einen Tag später wurde ich erwischt.*

Wie bereits bei seiner ersten Schlägerei im Klassenzimmer präsentiert Ismail sich auch hier nicht als Angreifer, sondern als der, der angegriffen wurde bzw. der einen Freund beschützen wollte. Die Präsentation seiner selbst als jemand, der auf bestimmte äußere Situationen lediglich

6 Vor allem bei Jugendlichen aus sozial schwächeren Familien dient der Park als Ort, an dem sie sich den teils beengten Wohnverhältnissen sowie der elterlichen Kontrolle entziehen können. Mayer (2011) beschreibt Parks mit dem Konzept der Arena, nach dem britischen Anthropologen Victor Turner (1975). Demzufolge seien Parks „*contested places, where interactions and decisions define the park youth's experiences, activities and views*“ (Mayer, 2011, S. 64). Diese umkämpften Arenen, die einen noch nicht kommerzialisierten Raum innerhalb der Stadt darstellen, bieten marginalisierten Gruppen einen Raum, in dem sie ihre Sicht von sich selbst und ihrer sozialen Umgebung sowohl symbolisch als auch praktisch ausleben können. Parks sind insofern umkämpft, als sie Austragungsorte von Konflikten im Sinne von Verdrängungsprozessen darstellen, mit denen die Jugendlichen sowohl vonseiten der Behörden, etwa der Polizei, als auch der Städteplanung konfrontiert sein können. Gleichzeitig findet auch zwischen den Jugendgruppen ein Verdrängungsprozess statt, an dessen Ende schwächere Gruppen gezwungen sind, das Feld zu räumen.

reagiert bzw. zu einer Reaktion gezwungen wird, findet sich bei Ismail häufig und zieht sich auch durch andere Aspekte seiner biografischen Konstruktion.

In der Schule kam es in dieser Zeit ebenfalls zu Zwischenfällen, die in gewalttätigen Auseinandersetzungen mit Lehrkräften mündeten. Dennoch konnte Ismail die Hauptschule positiv abschließen. Danach fing er eine Lehre an. Aufgrund von unerlaubtem Fernbleiben und verbal aggressivem Verhalten wurde er jedoch nach einiger Zeit aus der Lehre entlassen. Auch in der Schilderung dieser Episode seiner Biografie gibt Ismail zu erkennen, dass er sich seines eigenen Fehlverhaltens und der daraus resultierenden Konsequenzen nicht bewusst ist. Seine Schuld spielt er herunter und bezeichnet seinen Rauswurf als „*Verarschung*" seitens seines Arbeitgebers, also als Unrecht ihm gegenüber.

In der Folge besuchte Ismail Kurse des Arbeitsmarktservice (AMS), in denen Jugendliche dabei unterstützt werden, eine Arbeit bzw. eine Lehrstelle zu finden. In einem dieser Kurse traf er einen Jungen wieder, den er bereits kannte und der Teil einer Jugendclique war. Dieser Clique schloss sich Ismail an, später kamen weitere Jugendliche hinzu. Die Ausrichtung der Gruppenaktivitäten nahm mit ihrem Fortbestand vermehrt kriminelle Züge an. Ismail beschreibt diesen Prozess wie folgt:

> *Ja, nach der Hauptschule habe ich im Kurs einen Jungen kennengelernt. Und ich war dann die meiste Zeit mit dem draußen. Und wir haben eine Gruppe aufgemacht.*[7] *Am Anfang waren da zehn Leute drinnen. Und wir haben Parkour gemacht, so Saltos, Videos haben wir gemacht und die Videos dann ins Internet gestellt. Wir haben uns [anonymisiert, Anm. d. Verf.] genannt, das heißt, ein Verein, wo wir Parkour gemacht haben. Und dann haben wir das so einen Monat circa gemacht. Und dann sind auf einmal sehr viele [Leute, Anm. d. Verf.] da reingekommen. Da sind so fünfzig, sechzig Leute reingekommen. Und ja, dann ist es nicht mehr nur so Parkour gewesen. Wir haben da Schlägereien gemacht oder jemand wurde ausgeraubt. Solche Sachen. Und dann, am Ende waren da hundert, zweihundert Leute drinnen. Wir haben die ganze Zeit Raube gemacht und Schlägereien.*

Ismail beschreibt hier die Entwicklung einer Jugendclique, in der das gemeinschaftliche „Abhängen" und Sport im Zentrum standen, hin zu

7 In einem zweiten Gespräch erzählte Ismail, dass diese Gruppe bereits existierte, als er sich ihr anschloss. Damals sei sie jedoch unter einem anderen Namen bekannt gewesen.

8 Im Folgenden wird, wenn die Rede von dieser Gruppe ist, der Ausdruck Gang verwendet, da er das kriminelle Element besser reflektiert.

einer kriminellen Bande bzw. Gang.[8] Die Gang, der Ismail nun angehörte, fungierte für die Jugendlichen ursprünglich als Ort des Austauschs und der Interaktion, wo sie die Sportart Parkour sowie die Kampfsportarten Boxen und Ringen praktizierten und davon Videos erstellten. Selbstdarstellung und Interaktion mit anderen Gruppen und Jugendlichen mittels Verbreitung dieser Videos über die sozialen Medien waren wesentliche Bestandteile der Aktivitäten. Doch mit steigender Mitgliederzahl nahmen bald Raubüberfälle und Gewalt überhand.

So dauerte es nicht lange, bis Ismail das erste Mal verhaftet wurde und eine Strafe von zwei Wochen verbüßen musste. Der Grund war ein Beutezug der Gang in einem Wiener Einkaufs- und Vergnügungszentrum, auf dem sie andere Jugendliche um Bargeld und Mobiltelefone brachte. Dabei wurden die Opfer tätlich angegriffen, zudem wurde ihnen mit weiteren Konsequenzen gedroht, sollten sie es wagen, sich an die Polizei zu wenden. Ismail erzählt, dass das bei solchen Aktionen erbeutete Diebesgut verkauft wurde und der Erlös meist in Partys, Drogen oder anderweitige Vergnügungen floss. Während seiner ersten Haftzeit war Ismail wieder in einen Streit involviert, bei dem er sich mit anderen Gefangenen prügelte. Gemäß Ismails Schilderung wollte er einem anderen Jungen helfen und wurde dabei von zwei anderen Gefangenen attackiert. Auch hier wird wieder ersichtlich, dass Ismail sich in solchen Situationen nicht als Aggressor sieht. Seine Eltern ließ er über die genauen Hintergründe seiner Tat im Unklaren. Ismail schildert dies folgendermaßen:

Ich habe denen erzählt, dass ich nichts gemacht habe. Ich wollte nicht, dass sie so denken.

Ismail gestand ihnen zwar den tätlichen Angriff, verschwieg aber, dass er und Mitglieder seiner Gang die Opfer ausgeraubt hatten. Es war ihm offenbar sehr wohl bewusst, dass seine Eltern seine Tat nicht billigen würden und von ihm enttäuscht wären. Gemäß seiner Darstellung reagierten die Eltern zwar bestürzt auf seine Verhaftung, schenkten seinen Ausführungen aber Glauben und ließen die Sache auf sich beruhen. Dass die Eltern hier nicht deutlicher reagierten, Ismail nicht auf die Folgen seines Handelns hinwiesen und ihn eventuell bestraften, spricht auch für die vorhin aufgestellte Hypothese, dass seine Handlungen sich der elterlichen Kontrolle weitestgehend entzogen.

Nach seiner Haftentlassung stieg Ismail für kurze Zeit aus der Gruppe aus, was als Versuch interpretiert werden kann, seinem Lebensablauf

eine neue Wendung zu geben. Die zwei Wochen Haftstrafe dürften ihre abschreckende Wirkung demnach nicht verfehlt haben. Aber er bewegte sich nach wie vor im selben Milieu, und nachdem ihm die Mitglieder der Gang versichert hatten, von nun an von kriminellen Aktionen Abstand zu nehmen, ließ er sich zu einem Wiedereinstieg überreden. Nachdem bei der Polizei im Zusammenhang mit weiteren Rauben Ismails Name gefallen war, wurde er ein zweites Mal verhaftet. Ismail erzählt dies wie folgt:

> *Und als ich rausgekommen bin, bin ich von dieser Gruppe rausgegangen. Aber diese Leute, die dort noch länger waren, haben meinen Namen benutzt. Wenn sie irgendetwas gemacht haben, haben sie meinen Namen benutzt. Und die Polizisten haben gedacht, dass ich es war. Und dann bin ich vierzehn Monate reingekommen.*

Auch seine neuerliche Verurteilung, die ihn innerhalb kurzer Zeit zum zweiten Mal ins Gefängnis brachte, erlebt Ismail als Unrecht und stellt sich als unschuldig dar. Eigentlich hätten seine Freunde aus der Gang ihn bei der Polizei im Zusammenhang mit zwei Rauben angeschwärzt. Inwiefern dies den Tatsachen entspricht, geht aus den Daten nicht hervor. Ismail erzählte, dass sich das Gericht auf die Daten seiner Handyortung berief, wonach er sich zum Tatzeitpunkt zumindest in unmittelbarer Nähe des Geschehens befand. Dem Gericht reichte die Faktenlage für eine neuerliche Verurteilung, diesmal zu insgesamt 14 Monaten. Auch während seines zweiten Gefängnisaufenthalts hielt Ismail anfänglich an seiner bisherigen Lebensweise fest:

> *Naja, wir haben in diesen vierzehn Monaten sehr viel Blödsinn gemacht. Ich war hier fünf Monate. Den Rest bin ich in [anonymisiert, Anm. d. Verf.] gesessen. Im ganzen Stock waren hier fast nur Tschetschenen. Wir haben dort auch nur Blödsinn gemacht. Und ja, wie soll ich sagen, wir haben Gras geraucht, wir haben Schlägereien gemacht. Da ist auch ein Freund von mir mit Rasierklingen angegriffen worden.*

Wohl auch bedingt durch das soziale Umfeld im Gefängnis, in dem Ismail offenbar auf Gleichgesinnte stieß, war sein Leben während der Anfangsphase seines zweiten Gefängnisaufenthalts weiter von Gewalt und Drogen begleitet. Dass in dem Trakt, in dem Ismails Zelle lag, hauptsächlich Gefangene mit tschetschenischem Migrationshintergrund untergebracht waren, könnte zu einer Form der Gruppendynamik und

inneren Geschlossenheit, ähnlich wie in seiner Gang vor der Verhaftung, geführt haben. Noch während seiner zweiten Haftstrafe kam es jedoch zu einer neuerlichen Wendung in seiner Biografie.

Angeregt durch Gespräche mit Mitgefangenen, entwickelte Ismail ein Interesse am Islam und begann in der Folge, sich aktiv religiöses Wissen anzueignen sowie seine Lebensweise allmählich religiösen Normen anzupassen. Er versuchte nun regelmäßig zu beten und zu fasten sowie in Gesprächen mit praktizierenden Muslimen innerhalb des Gefängnisses mehr über die Lehren des Islams in Erfahrung zu bringen.

Hinwendung zur Religion

Der Grundstein für Ismails biografischen Wandlungsprozess wurde bereits im Gefängnis während seiner zweiten Haftzeit gelegt. Damals machte er Bekanntschaft mit zwei Gefangenen und begann, sich mit ihnen über Religion und im weiteren Verlauf auch über den Islamischen Staat (IS) sowie die kriegerischen Auseinandersetzungen in Syrien und im Irak zu unterhalten:

> *Ja, ich habe mich damals nicht für Religion interessiert. Als ich hineingekommen bin, war hier einer, der wegen Terrorismus gesessen ist. Er war in Syrien. Ich habe mit ihm viel über Religion geredet. Dann war auch einer mit mir in der Zelle, der wegen so etwas wie ich gesessen ist. Mit ihm habe ich auch viel über Religion geredet. So habe ich dann angefangen, mich für Religion zu interessieren. Ich habe dann angefangen, in [Name der Justizanstalt anonymisiert, Anm. d. Verf.] zu beten, fasten und so. Weil damals habe ich mich gar nicht über meine Religion ausgekannt. Ich wusste nicht viel darüber. Ich habe mich irgendwie damals nicht interessiert dafür.*

Ismail, der bis dahin kein Interesse an Religion hatte, lernte im Gefängnis einen Mithäftling kennen, der eine Reise in die Kriegsgebiete nach Syrien unternommen hatte und sich wegen des Verbrechen der terroristischen Vereinigung in Haft befand. Dieser verfügte über einschlägiges religiöses Wissen, das er an Ismail weitergab. Die Gespräche mit seinem Mithäftling weckten Ismails Interesse an der Religion und er fing an, sich mehr mit dem Islam zu beschäftigen. Seine Beschäftigung blieb nicht auf der theoretischen Ebene, sondern nahm bald praktische Form an. Ismail begann nun seine Gewohnheiten zu ändern, er versuchte die religiösen Vorschriften zu befolgen, fing an zu beten und auch zu fasten. An seinen Schilderungen wird deutlich, dass er ernsthaft

versuchte, sich mit den Inhalten des Islams auseinanderzusetzen und sich an religiöse Gebote zu halten.

Dass es sich bei dieser neuen Bekanntschaft um einen Rückkehrer handelte, der sich wegen Mitgliedschaft an einer terroristischen Vereinigung in Haft befand und die beiden sich intensiv über Religion und religiöse Inhalte austauschten, lässt stark vermuten, dass Ismail gleich zu Beginn seiner religiösen Erweckung bzw. „*Re-Islamisierung*" (Wensierski & Lübcke, 2012) mit einer radikalen Theologie bzw. „*Theologie der Gewalt*" (Lohlker, 2016) in Berührung kam. Dass er auch, wie er angibt, mit seinem Zellengenossen, der ebenfalls wegen eines Raubes in Haft saß, anfing, über Religion zu diskutieren, ist ein Hinweis darauf, dass in Ismails Umfeld eine Dynamik der Islamisierung herrschte, die mehrere Gefangene dazu brachte, sich der Religion zuzuwenden.

Die Konversion zum Islam bzw. die Re-Islamisierung während eines Gefängnisaufenthalts ist keine Seltenheit. Neumann (2010) beschreibt Haftanstalten als Orte, die bei Gefangenen einen verstörenden Eindruck hinterlassen. Die dortigen Gegebenheiten unterscheiden sich eklatant von dem gewohnten Leben und dem sozialen Umfeld außerhalb des Gefängnisses. In dieser Atmosphäre der Unsicherheit sind Individuen besonders zugänglich für neue Glaubensinhalte oder Ideologien. Hamm (2007) zufolge stellt neben einer persönlichen Sinnsuche auch das Bedürfnis nach Schutz innerhalb des Gefängnisses gerade für neue Gefangene einen Anreiz dar, sich einer Gemeinschaft anzuschließen.

Im Falle Ismails ging das Interesse an Religion mit der Sehnsucht nach einer tief gehenden Veränderung seiner Lebensweise einher. Während seiner zweiten Haftstrafe verspürte er eine Unzufriedenheit mit seinem Leben, wusste jedoch nicht, wie er dies ändern kann. Seine Begegnung mit der Religion stellte für ihn ein Angebot dar, das er bis dahin in dieser Form nicht hatte. Die Beschäftigung mit Religion erlebte er als Befreiung von seinen alten Gewohnheiten, die Religion begleitete ihn bei diesem Wandlungsprozess. Als er nach 14 Monaten aus dem Gefängnis entlassen wurde, hatte er bereits die Grundlagen seines religiösen Verständnisses und ein gewisses religiöses Wissen erlangt. Den Wunsch, seinem Leben nach der Haftentlassung eine neue Wendung zu geben, drückt Ismail wie folgt aus:

> *Auch damals (vor der zweiten Haftzeit, Anm. d. Verf.) war ich nicht so, damals haben wir die ganze Zeit gekifft und sind in Discos gegangen, haben geraucht und solche Sa-*

chen. Und als ich jetzt rausgekommen bin, hatte ich keine Lust mehr auf so etwas. Und dann bin ich nur noch in die Moschee gegangen. So habe ich angefangen, mich für meine Religion zu interessieren. Ich habe über meine Religion gelernt.

Ismail beschreibt hier zwei Phasen seines Lebens. Während er vor seiner zweiten Inhaftierung einen ausschweifenden Lebenswandel mit Partys und Drogen pflegte, entschied er sich während der Haftzeit dafür, seinen Lebensstil zu ändern und seine Lebensweise völlig umzugestalten. An die Stelle seiner vormaligen Aktivitäten tritt nun die aktive Befassung mit dem Islam. Statt auf Partys geht er nun in die Moschee und eignet sich religiöses Wissen an. Der Übergang von der einen Lebensphase, der profanen, expressiven, zur anderen, der spirituellen, kann als ein weiterer Wendepunkt in seiner Biografie gesehen werden, der weitreichende Folgen für seine Identität und seine Handlungsmöglichkeiten nach sich zieht. Die Anstrengungen, die Ismail dabei unternimmt, können als Versuch gewertet werden, aus dem Kreis von Drogen, Gewalt und Gefängnis auszubrechen und dabei Halt in der Religion als Handlungsleitfaden zu suchen.

Neben den äußeren Bedingungen, wie die ungewohnte Umgebung des Gefängnisses und der Einfluss der Mithäftlinge, die als Pull-Faktoren für die Re-Islamisierung Ismails gelten können, ist es auch ein innerer Drang zur Suche nach einem Sinn, der die Re-Islamisierung Ismails begünstigt. Ismail konkretisiert dies folgendermaßen:

Ich brauchte irgendetwas, um mich zu beschäftigen. Genau, ich hatte jetzt einen Ersatz, sozusagen. Ich wollte mich ändern. Deshalb habe ich begonnen, mich auf Religion zu konzentrieren.

Der Bruch mit seinen bisherigen Gewohnheiten ging für den Interviewpartner mit einer gewissen Leere einher. Die Abkehr von dem kriminellen und hedonistischen Lebensstil, durch den seine Adoleszenz hauptsächlich geprägt war, hinterließ bei Ismail ein inhaltliches Vakuum. In dieser Situation gab ihm die Religion mit ihrem normativen Charakter die Möglichkeit, sein Leben neu zu strukturieren und an klaren Geboten und Verboten auszurichten. Statt wie früher mit seiner Gang im Park abzuhängen und kriminellen Aktivitäten nachzugehen, beschäftigt sich Ismail nun mit der korrekten Ausübung der Religion. An die Stelle von Schlägereien und Discobesuchen treten nun Gebet und der

Gang in die Moschee. Dass viele seiner früheren Gewohnheiten, wie Rauchen, Kiffen, Trinken und Partys in fundamentalistischen Strömungen verpönt bzw. verboten (*ḥarām*) sind, könnte ein zusätzlicher Ansporn gewesen sein, da er die Absicht, sich davon zu distanzieren, zusätzlich theologisch untermauern konnte.

Die Rolle des sozialen Umfelds in der Radikalisierung

Wie bereits angemerkt, dürfte das soziale Umfeld während der zweiten Haftstrafe maßgeblich dazu beigetragen haben, dass Ismail mit einer radikalen Form des Islams in Kontakt kam. Dass er in den Gesprächen mit Mitgefangenen, in deren Verlauf er begann, ein Interesse an Religion zu entwickeln, in Kontakt mit einem Rückkehrer kam, hat seine Auffassung vom Islam entscheidend geprägt. Zu Beginn drehten sich die Gespräche mit seinen Mithäftlingen allgemein um den Islam, fokussierten dann jedoch mehr und mehr auf das Thema IS und den Konflikt in Syrien. Ismail beschrieb die Gespräche im Interview folgendermaßen:

> IP: *Ja. Am Anfang war es so normal über Religion, wie viel man beten muss, welche Suren man beim Beten sagen muss und solche Sachen. Nur über Religion. Und dann später ist auch über ISIS gesprochen worden. Ja.*
> I: *Was haben die dir erzählt über ISIS?*
> IP: *Ja, die haben mir erzählt, dass es sehr schön dort ist, dass du dort normal deine Religion ausleben kannst und solche Sachen. Sie haben gut geredet. (...)*
> I: *Und der, der selber in Syrien war, hat der auch positiv gesprochen von dort?*
> IP: *Er hat nicht so positiv gesprochen, aber ja, wie soll ich sagen, schon irgendwie positiv. Er hat auch manchmal gegen sie geredet und manchmal für sie. Er hat gesagt: „Ja, ich finde es nicht schön, diese Selbstmordattentate und so." Aber sonst hat er gut über sie geredet.*

In dieser Passage bestätigt Ismail, dass die Gespräche sich zunächst allgemein um den Islam und die korrekte religiöse Praxis beim Gebet drehten. Wie oft man beten und welche Suren man beim Gebet rezitieren muss, gehört zum Grundwissen für die Verrichtung der Gebete. Dies unterstreicht einmal mehr, dass Ismail in seiner Kindheit und Jugend wenig religiöses Wissen gesammelt hat. Was die Beziehung zwischen Ismail und seinem Gesprächspartner für religiöse Angelegenheiten betrifft, dürfte es sich weniger um eine Interaktion auf Augenhöhe gehandelt haben, vielmehr scheint es eine höchst ungleiche Beziehung gewesen zu

sein. Auf der einen Seite der 16-jährige Ismail, der nur über spärliches religiöses Wissen und Kenntnisse über den IS und den Konflikt in Syrien und im Irak verfügte, und auf der anderen Seite eine Person, die bereits den Schritt unternommen hatte, in das Herrschaftsgebiet des IS auszuwandern. Es ist anzunehmen, dass diese Person aufgrund seiner Straftat bei einigen muslimischen Gefangenen, die mit einer radikalen Form des Islams sympathisierten, eine besondere Stellung innehatte bzw. Wertschätzung und Achtung erfuhr. Ismail beschreibt dann, wie der Inhalt der Gespräche einen graduellen Wandel, weg von der spirituellen hin zu politischen Ebene, erfuhr. In der Folge rückten auch die Themen IS und Syrien mehr in den Fokus der Gespräche. Ismail zufolge wurde vonseiten der Gefangenen mehrheitlich positiv über den IS gesprochen. Dass einer der Gefangenen über Erfahrungen aus erster Hand verfügte und über das Leben unter der Herrschaft des IS berichten konnte, dürfte bei Ismail und anderen Gefangenen Eindruck hinterlassen haben. Diesen Schluss lässt jedenfalls die Wirkung zu, die dessen Erzählungen bei Ismail hinterlassen haben.

Im letzten Absatz in Ismails oben zitierter Aussage wird deutlich, dass in seinem sozialen Umfeld im Gefängnis die Methoden des IS sehr wohl kritisch reflektiert und einzelne Handlungen auch abgelehnt wurden, hier konkret die Praxis des Selbstmordanschlags, der aufgrund des religiösen Verbots des Suizids auch innerhalb salafistisch-dschihadistischer Gruppen umstritten ist. Das Große und Ganze, also die Prinzipien und Ziele dschihadistischer Gruppen wie die Errichtung eines islamischen Staates, die Durchsetzung der *šarīʿa* mittels Waffengewalt oder das Töten von Andersgläubigen, Homosexuellen und politischen Gegnern wurde in diesem Umfeld jedoch nicht zurückgewiesen bzw. stieß durchaus auf Anklang.

Ob Ismail sich während seiner zweiten Haftzeit, während der er sich der Religion zuwandte, außer mit seinen Mitgefangenen auch mit einem Imam bzw. einem Gefängnisseelsorger über religiöse Fragen unterhalten hat, darüber haben wir keine Informationen. Ismail selbst macht in seiner Darstellung dieses biografischen Abschnitts dazu keine Angaben.

In der Entscheidung, sich nach seiner Entlassung eingehender mit Religion zu beschäftigen, wurde Ismail zusätzlich durch eine Entwicklung in seinem Freundes- und Bekanntenkreis bestärkt. Im folgenden Abschnitt berichtet Ismail von den Veränderungen, die sich während seiner Haftzeit in seinem sozialen Umfeld ereigneten.

Ja, als ich wieder rausgekommen bin, war auf einmal jeder religiös. Viele Leute, die mit mir gekifft haben, waren auf einmal religiös und sind jeden Tag in die Moschee gegangen. Und dann bin auch mit denen mitgegangen die ganze Zeit. (…)
Wenn halt jeder Gangster- wir haben gekifft. Wir sind in Discos gegangen. Und auf einmal sind die religiös gewesen. Sogar Christen, die nicht Muslime waren, sind konvertiert.

Ismail beschreibt hier die Veränderung, die sein Freundes- und Bekanntenkreis während seiner Haftzeit durchmachte. Dass er sich von dieser Entwicklung selbst überrascht zeigte und auf die Frage nach deren Grund selbst keine Antwort hatte, lässt darauf schließen, dass sein Wandlungsprozess weitestgehend unabhängig von dem seiner Bekannten und Freunde verlief. Offenbar dominierte zu dieser Zeit innerhalb dieser Jugendszene ein bestimmter Diskurs, der diesen kollektiven Wandlungsprozess begünstigte. Ahmed Mansour spricht in diesem Zusammenhang von einer „*kulturellen Strömung unter Jugendlichen*", bei der sich die Religion und das Muslimsein zum wichtigsten Bestandteil der eigenen Selbstwahrnehmung entwickeln und dadurch eine stark identitätsstiftende Wirkung entfalten kann. Diese Strömung sei unter Jugendlichen aktuell weit verbreitet. Diese „*breite Masse an Jugendlichen*" sei zwar nicht zwingend radikal, jedoch leicht empfänglich für radikale Botschaften (2015, S. 28). Einen solchen kollektiven Wandlungsprozess bei Ismail und seinen Bekannten macht die vorangegangene Passage deutlich. Bei allen, die zuvor hauptsächlich einen hedonistischen Lebensstil geführt hatten, in dessen Zentrum die kriminelle Gangaktivität und ein expressiver Lebensstil standen, nahm nunmehr die Religion einen breiten Raum im Leben ein. Ismail beschreibt seine Bekannten bzw. ihr früheres Auftreten als „*Gangster*" und spielt damit auf einen Topos an, wie er in Filmen und der Musikindustrie vermittelt wird. Die kollektive Wandlung und die daraus resultierende Dynamik, die – wie Ismail angibt – auch Christen zur Konvertierung veranlasste, könnte ihn dahingehend beeinflusst bzw. bestärkt haben, seinen eingeschlagenen Weg fortzusetzen und zu intensivieren. Die Aussage, er habe nach seiner Entlassung seine Bekannten dann die „*ganze Zeit*" in die Moschee begleitet, deutet einerseits auf die Wichtigkeit des Gruppenprozesses für die Entwicklung seiner Biografie hin. Andererseits verrät sie, dass er wohl nicht die treibende Kraft bzw. das dominante Individuum innerhalb dieser Gruppe war.

Das religiöse Wissen, dass sich Ismail im Gefängnis angeeignet hatte, entwickelte er in der Folge weiter. Da das Thema Islam nun auch in

seinem Freundeskreis aktuell war, hatte er reichlich Möglichkeit, sich mit seinem neu angeeigneten Wissen über die Religion mit seinen Freunden auszutauschen. Während Ismail und seine Freunde zuvor keinen Kontakt zu Moscheen hatten, stellte sich die Situation nach seiner Entlassung, also nach 14 Monaten, ganz anders dar. Als er aus dem Gefängnis kam, kannten die Freunde die Moscheelandschaft besser und besuchten bestimmte Moscheen bzw. in ihnen gehaltene Vorträge. Angeregt durch den Besuch von Moscheen, die Teilnahme an Predigten und Vorträgen, fängt Ismail an, sein religiöses Wissen zu intensivieren. Er beginnt, aus eigenem Antrieb religiöse Quellen – vor allem den *qur'ān*, Bücher über *tauḥīd* sowie einzelne Hadithe (*aḥādīṯ*) und Suren (*sūwar*) – zu studieren. Ismail beschreibt dies wie folgt:

> IP: *Ich habe qur'ān habe ich so zwei Mal durchgelesen. Über tauḥīd habe ich Bücher gelesen. Und es waren immer verschiedene Bücher über einzelne Hadithe oder über einzelne Suren, Übersetzungen.*
> I: *Das tauḥīd, weißt du noch, von wem das war? Autor?*
> IP: *Ich weiß nicht. Buḫārī glaube ich.*

Aus dieser Aussage geht hervor, dass der Interviewpartner aktiv darum bemüht war, sich religiöses Wissen anzueignen. Auf die Nachfrage nach den konkreten Werken, den von ihm favorisierten islamischen Autoren und Denkern sowie einen *ḥadīṯ*, den er besonders gern mochte, konnte Ismail jedoch keine genauen Angaben machen. Es sei ihm beim Lesen weniger um bestimmte Inhalte gegangen, da ihn zu diesem Zeitpunkt alles an der Religion interessiert habe. Dies unterstreicht die Hypothese, dass Ismail zu dieser Zeit über keine fundierten Kenntnisse des Islams verfügte und deshalb versuchte, Informationen quer durch alle Themengebiete aufzusaugen. Seiner Bemerkung, Literatur über *tauḥīd* gelesen zu haben – in einer Phase, in der er gerade anfing, sich mit religiöser Literatur zu beschäftigen –, ist zu entnehmen, dass er mit einschlägiger salafistischer Literatur versorgt wurde, die offenbar im sozialen Umfeld sowie in den besuchten Moscheen zirkulierte. Das Konzept des *tauḥīd*, das grob mit Einheit Gottes übersetzt werden kann, bezeichnet in der islamischen Theologie erstens die einzigartige Eigenschaft Gottes als Schöpfer und Bewahrer seiner Kreation, zweitens die alleinige Anbetungswürdigkeit Gottes und drittens die zulässigen und unzulässigen Beschreibungen Gottes und seiner Handlungen (Gharaibeh, 2014,

S. 110-111). Im salafistisch-dschihadistischen Diskurs wird es als die Einheit der muslimischen Gläubigen gegenüber äußeren Feinden gesehen, wobei kulturelle, soziale und religiöse Unterschiede innerhalb der Muslime keine Rolle spielen. Als Einheit im Glauben wird es als die Rückkehr zum wahren, ursprünglichen und authentischen Islam gesehen, bei dessen Auslegung alles vermieden wird, was als *bidʿa* gilt. Als Einheit der Verehrung bezeichnet es die uniforme Art der religiösen Praxis, ein Leben, das nur im Rahmen der *šarīʿa* zu realisieren ist. Das Konzept des *tauḥīd* kann als zentrale Säule dieser radikalen Strömung gelten, die bei der Konstruierung der Gruppenidentität eine wichtige Rolle spielt (Lohlker, 2009, S. 65-66).

Ismail besuchte zusammen mit seinen Freunden verschiedene Moscheen, legte sich also nicht auf eine bestimmte Einrichtung oder einen bestimmten Imam fest. Jedoch waren darunter häufig Moscheen, in denen entweder auf Deutsch oder auf Russisch gepredigt wurde. Wie die Fallrekonstruktion von Givi in diesem Buch zeigt, spielt die ethnische Zusammensetzung der Moscheen in Österreich bei der Frage, welche Moschee die Gläubigen aufsuchen, eine wesentliche Rolle.

Entgegen der von einigen WissenschaftlerInnen hervorgehobenen Bedeutung des Internets im Prozess der Radikalisierung (Behr, Reding, Edwards & Gribbon, 2013) und der dominanten Rolle salafistischer Internetseiten für die Informationsbeschaffung (Kaddor, 2015) spielte die virtuelle Welt für Ismail bei der Aneignung von Wissen über religiöse Inhalte eine untergeordnete Rolle. Im Interview bekundete Ismail eine viel höhere Wertschätzung für das Lernen von einem Gelehrten (*šaiḫ*) in einer Art Schüler-Lehrer-Beziehung als für die Informationsbeschaffung aus dem Internet, da für ihn im virtuellen Raum diese persönliche Beziehung nicht gegeben sei und nicht genug Transparenz, was die Authentizität des Geschriebenen oder des Verfassers betrifft, herrsche.

In dieser Zeit besuchte Ismail mit seinen Freunden beinahe täglich Moscheen, darunter auch solche, in denen Personal für extremistische Gruppen rekrutiert wurde. Die folgende Passage spiegelt die Kategorie der Moscheen wieder, die Ismail besuchte:

> *Ja, wir sind in der Moschee gewesen. Die haben uns viele Sachen erzählt. Und die haben gesagt: „Wenn ihr fahren wollt, können wir euch mitnehmen." Aber wir haben gesagt: „Nein, wir wollen nicht fahren. Wir sind nicht bereit für solche Sachen." Wir sind dann weggegangen von der Moschee. Ich habe gesehen, wie ein Freund von mir mitgenommen*

wurde. Und sie sind in ein Auto eingestiegen und gefahren. Ein paar Tage später hat er von Syrien angerufen. Das geht einfach sehr schnell. Die tun die hier nicht genug ausbilden. Die gehen einfach in eine Moschee, suchen sich ein paar aus, nehmen die einfach mit. Manchmal entführen sie die auch.

So also lief Ismail zufolge ein Anwerbungsversuch im Umkreis einer Moschee ab, dessen Ziel es war, Personen dazu zu bewegen, in die Konfliktgebiete in Syrien und im Irak auszureisen, um sich einer der dort aktiven islamistischen Gruppen anzuschließen. Der Interviewpartner spricht im Plural, was vermuten lässt, dass er sich wieder in Begleitung einer oder mehrerer Personen aus seinem Freundes- und Bekanntenkreis in der Moschee aufhielt. In seiner Präsentation seiner Biografie hat sein soziales Umfeld, seine Peergroup eine zentrale Stellung, dürfte also für seinen biografischen Werdegang hinsichtlich der Islamisierung ein wesentlicher Faktor gewesen sein. Die Weigerung, dem Rekrutierungsansinnen in der Moschee nachzukommen, kann verschiedentlich interpretiert werden: einerseits so, dass Ismail und seine Bekannten den Ideen radikaler Gruppen, der Gründung eines islamischen Staates oder Gewalt im Namen der Religion grundsätzlich ablehnend gegenüberstehen; andererseits könnte die Aussage „*wir sind nicht bereit für solche Sachen*“ weniger auf eine Ablehnung der ideologischen Ausrichtung als vielmehr auf praktische Überlegungen – Furcht – hinweisen. Ismails frühe Involvierung in einen dschihadistischen Diskurs während seiner zweiten Haftzeit, als er sich der Religion zuwandte, sowie seine Erzählung, dass Freunde von ihm die Reise nach Syrien unternommen hätten, lässt darauf schließen, dass der salafistisch-dschihadistische Diskurs bei ihm persönlich und in seinem sozialen Umfeld durchaus Anklang fand.

Auch an den Methoden der Anwerbung übt Ismail Kritik. Seinem Empfinden nach würden potenzielle Rekruten in Österreich nicht genügend ausgebildet, bevor sie nach Syrien aufbrechen. Diese Aussage vermittelt den Eindruck, dass sein Missfallen weniger der Tatsache der Rekrutierung gilt als vielmehr dem Prozedere und der Art und Weise, wie diese vonstattengeht. Ismail äußerte auch den Verdacht, dass die Anwerber auch vor Entführungen nicht zurückschrecken – eine Behauptung, für die es zum Zeitpunkt dieser Studie keinerlei Beweise gab. Angesichts des hohen logistischen und finanziellen Aufwands, der mit der Ausreise in ein Kriegsgebiet verbunden ist und der auch bei Konsens aller Beteiligten eine enorme Herausforderung darstellt, dürften Geschichten von

Entführungen von Personen aus Europa nach Syrien und in den Irak eher der Fantasie entspringen. Ismail könnte diese Mutmaßung auch anstellen, um sich rückblickend von den Ereignissen und der damaligen Geisteshaltung seiner Peergroup zu distanzieren, indem er den Großteil der ausgereisten Personen als manipuliert darstellt.

Neben Rekrutierungsbemühungen im Umfeld von Moscheen wurde, so Ismail, in einer bestimmten Moschee in Wien auch direkt zur Ausreise nach Syrien aufgerufen. Dazu beschreibt er folgenden Vorfall:

> *In einer Moschee am Praterstern: Dieser Imam dort hat einen Vortrag gehalten. Und der hat gesagt, wir sollen alle dorthin gehen, wir brauchen alle Muslime, die hier sind. Und ich und ein Freund haben mit ihm gestritten. Wir haben gesagt: „Wieso gehst du nicht hin, wenn du sagst, dass wir hingehen sollen?" Er hat dann gesagt, ja wegen Familie. Und wir haben gesagt: „Wir haben hier auch Familien, unsere Mütter, unsere Brüder. Sollen wir sie alle im Stich lassen oder was?" Und dann hat er nichts mehr gesagt. Die haben uns dann rausgeschmissen.*

Bei der hier beschriebenen Moschee am Praterstern im zweiten Wiener Gemeindebezirk handelt es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um die mittlerweile aufgelöste Altun-Alem-Moschee, eine Anlaufstelle für die salafistische Szene in Österreich und darüber hinaus, aus deren Umfeld mehrere Syrienkämpfer stammen. Einer der bekanntesten Prediger, Mirsad Omerovic alias Ebu Tejma, wurde im Juli 2016 am Landesgericht für Strafsachen in Graz u. a. wegen Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung zu 20 Jahren Gefängnis verurteilt (APA, 2016). Dass Ismail und seine Bekannten im Umkreis dieser Moschee verkehrten, ist ein weiteres Indiz dafür, dass Ismail sich zu dieser Zeit tatsächlich mit dem salafistisch-dschihadistischen Diskurs identifizierte, auch wenn er selbst nicht bereit war, sich in die Kampfgebiete zu begeben. In dieser Erzählung wird deutlich, dass Ismail und seine Bekannten das, was sie in den Moscheen zu hören bekamen, keineswegs unreflektiert hinnahmen. So widersetzten sie sich dem Aufruf des Predigers, sich der Sache des IS oder einer anderen islamistischen Gruppe anzuschließen, weil alle Muslime, die „*hier*" – also in Österreich – leben, in Syrien gebraucht würden (gemeint ist der Aufbau eines islamischen Staates und die Schaffung einer, den Idealvorstellungen der salafistischen Lehre entsprechenden, islamischen Gemeinschaft in Syrien und dem Irak). Ismail und seine Freunde hielten dem Prediger sozusagen den

Spiegel vor, versuchten sein Argument mit einem Gegenbeispiel zu entkräften, was prompt zum Hinauswurf aus der Moschee führte, wurde doch die Autorität des Predigers infrage gestellt. In Ismails Präsentation dieser Episode wird auch die Familie als bestimmender Faktor bei der Entscheidung zur Ausreise angeführt.

Religiöse Überzeugungen, Geschlechterverhältnisse und Einstellung zur Demokratie

Wie sich in der bisherigen Rekonstruktion von Ismails Biografie herauskristallisiert hat, wurden seine Überzeugungen und sein Religionsverständnis in Gesprächen im Gefängnis, mit Freunden und in Moscheebesuchen geformt. Dabei berührt sein Verständnis von Religion beinahe alle Bereiche seines Lebens – von der Wahrnehmung anderer sozialer und kultureller Gruppen und dem Umgang mit ihnen, über seine Auffassungen von Recht und Werten, sein Verständnis der Geschlechterrollen bis hin zum alltäglichen Auftreten und Benehmen. Im folgenden Abschnitt fasst Ismail zusammen, was seiner Meinung nach einen guten Muslim ausmacht:

> *Ein echter Muslim raucht nicht, kifft nicht, geht nicht in Discos. Ein echter Muslim zettelt keine Prügeleien an oder macht fitna*[9] *zwischen zwei anderen Gruppen, einen Streit anzetteln oder sonst etwas. Ein echter Muslim konzentriert sich nur auf seine Religion, nicht auf nackte Frauen oder halbnackte Frauen, die auf der Straße gehen. Ein echter Muslim, wie soll ich sagen, er betet fünf Mal am Tag, er fastet. Er hat im Herz nur Allah, im Kopf keine anderen Sachen.*

Diese Passage ist essenziell, weil Ismails Darstellung des idealen Muslims – eine Vision, ein Ideal, das er erreichen will – eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit seinem bisherigen Leben ist. Er teilt also seine Biografie in ein Vorher und ein Nachher ein. Zuerst listet er die Dinge auf, die ein guter Muslim vermeiden soll – Drogen und Partys, das Anzetteln von Prügeleien und Streitigkeiten; es ist eigentlich die Beschreibung seines eigenen Verhaltens, bevor er zur Religion fand. Diese Lebensphase war dominiert von falschen Handlungen. Dadurch verkörpert Ismail

9 Unter *fitna* wurde ursprünglich eine große Versuchung bzw. Prüfung verstanden. Das Wort wird innerhalb der muslimischen Gemeinschaft im Zusammenhang mit den historischen Glaubensspaltungen und Bürgerkriegen gebraucht. Im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet es eine Streitigkeit oder einen Zwist (Salvatore, 2013, S. 100).

einen gebürtigen Muslim, der nach seinem jetzigen Verständnis ein unangemessenes Leben führte.

Dies bekräftigt die Hypothese, dass Ismail mittels Religion einen Gegenentwurf zu seiner bisherigen Lebensweise etablieren will. Dabei ist ihm wichtig, seinen Lebenswandel mit theologischen Argumentationen zu untermauern und eine Distanz zu seinem früheren Leben herzustellen.

Nachdem Ismail aufgelistet hat, was ein guter Muslim nicht machen darf, schildert er im zweiten Teil seiner Beschreibung, was ein guter Muslim machen muss. Er ist überzeugt, dass Religion im Zentrum des Interesses eines Muslims zu stehen hat und gibt als Negativbeispiel die Ablenkungen an, denen man in der Öffentlichkeit, z. B. durch das andere Geschlecht, ausgesetzt ist. Mit der Bemerkung „*nackte Frauen oder halbnackte Frauen*" drückt er seine Missbilligung des Kleidungsstils und Verhaltens von Frauen sowie deren medialer Darstellung hierzulande aus und impliziert damit auch eine Kritik „westlicher" Sitten. Darüber hinaus lässt seine Bemerkung, ein echter Muslim habe sich an die rituellen Praktiken zu halten, erkennen, dass das Idealbild eines Muslims für ihn stark auf die Handlungsebene bezogen ist. Insgesamt vermitteln seine Ausführungen den Eindruck einer eher oberflächlichen, auf Äußerlichkeiten bedachten Auffassung dessen, was ein guter Muslim oder eine gute Muslimin ausmacht. Wenn man bedenkt, dass Ismail erst während seines zweiten Gefängnisaufenthalts begonnen hat, sich intensiv mit dem Islam zu beschäftigen, passt sein recht rudimentäres religiöses Wissen durchaus ins Bild. Seine Vorstellung von den Geschlechterrollen präzisiert Ismail anhand der Frage, wie er sich eine Ehefrau vorstellt:

IP: *Sie sollte sich wie es im Islam vorgeschrieben ist, benehmen.*

I: *Wie ist es vorgeschrieben?*

IP: *Keine engen Sachen anziehen. Kopftuch tragen. Ich mag Mädchen, die niqāb*[10] *tragen. Aber auch ḫimār*[11]*. Sie sollte beten. Und ja. Nach Islam leben, qurʾān und sunna.*

I: *Arbeiten gehen? Ist das O. k. für Frauen?*

IP: *Ja, wenn sie arbeiten will. Ich habe kein Problem damit.*

10 Gesichtsschleier. Dieser bedeckt das Gesicht, bis auf die Augenpartien, vollständig.

11 Hiermit werden verschiedene Arten von Kopfüberwürfen bezeichnet; üblicherweise hüftlanges Tuch, welches das Gesicht umschließt sowie Schultern und Arme bedeckt.

In seinen Ausführungen betont Ismail die Bedeutung des korrekten Benehmens für Frauen, das er mit den Vorschriften des Islams begründet. Besonders wichtig scheinen ihm dabei Kleidungsvorschriften zu sein. Das Tragen von enganliegenden Sachen sieht er als etwas, dass einem frommen Leben zuwiderläuft. Dass Frauen einer Erwerbsarbeit nachgehen, sieht er hingegen nicht im Widerspruch zu einer an *qur'ān* und *sunna*, also dem Leben des Propheten, ausgerichteten Lebensweise. Auch hier ist zu erkennen, dass Ismail sehr viel Wert auf die äußerlich beobachtbaren Normen der Religion legt. Auf konkrete Inhalte, was seiner Meinung nach einem frommen Leben entspricht, wie das konkret in der Praxis auszusehen hat, geht er nicht ein – ein weiterer Beleg dafür, dass sein religiöses Wissen noch wenig ausgeprägt bzw. oberflächlich ist.

Sein Islamverständnis hat Ismail nach seiner Haftentlassung in seiner Peergroup und durch den Besuch von Moscheen weiterentwickelt. Über die Gespräche in seinem Freundes- und Bekanntenkreis macht er folgende Angaben:

I: *Und im Freundeskreis habt ihr auch gesprochen über Religion?*
IP: *Ja, meistens.*
I: *Kannst du mir ein bestimmtes Thema sagen, über das ihr diskutiert habt?*
IP: *Meistens haben wir diskutiert über diese Mädchen, die einen Tag niqāb oder so anziehen und am nächsten Tag in die Disco gehen. Und manchmal haben wir auch über diese Leute diskutiert, die auf Muslim machen, auf streng gläubig machen und hinterher Alkohol trinken und rauchen und solche Sachen.*
I: *Gibt es viele von denen?*
IP: *Ja, viele.*
I: *Was denkt ihr über solche Leute?*
IP: *Das sind munāfiq, das sind Heuchler. (...)*

Religion wurde im Bekanntenkreis also zum dominanten Thema, und dazu gehörte wesentlich die Frage des richtigen Benehmens und Auftretens von weiblichen Personen. Diesbezüglich gelten Ismail und seinem sozialen Umfeld Keuschheit und Zurückhaltung als Zeichen von Reinheit und Frömmigkeit. Diese positiven Charaktereigenschaften sehen sie insbesondere im Tragen des *niqāb*, des Gesichtsschleiers, verwirklicht. Dem wird der Besuch der Disco gegenübergestellt, der als etwas Verwerfliches gilt. Ein Zuwiderhandeln gegen diese Normen kommt einem Verrat an der idealisierten islamischen Gemeinschaft und an Gott gleich.[12]

Der zweite von Ismail in obigem Absatz angeführte Aspekt betrifft Personen, die einerseits eine strenge Gläubigkeit zur Schau stellen und hinterher durch ihre Handlungen bewusst gegen die Verbote der Religion verstoßen. Die Praktizierung von Frömmigkeit nach außen, etwa durch islamische Kleidung zu bestimmten Anlässen und in einem bestimmten sozialen Kontext, der Besuch der Disco bzw. das Trinken von Alkohol in anderen, macht diese Personen für Ismail unglaubwürdig. Er bezeichnet solche Personen als Heuchler (*munāfiq*). Dazu kommt, dass für Ismail die Themen Disco, Rauchen und Alkohol mit einem Abschnitt seiner Biografie verbunden sind, mit dem er durch seine Hinwendung zur Religion abzuschließen versuchte. Durch die Abwertung all jener, die seinem neuen Lebensentwurf nicht entsprechen, könnte er eine Aufwertung der eigenen Position erfahren, die durch eine religiöse Legitimation verstärkt wird.

Auffallend ist, dass es sich bei beiden Beispielen kritikwürdigen Verhaltens, die Ismail nennt, um Vertreter der eigenen Glaubensrichtung handelt. Dies entspricht durchaus dem Selbstverständnis radikaler Gruppen, nach der sie und nur sie allein dem authentischen Islam folgen und Muslime, die von dieser Praxis abweichen, minderwertig oder sogar Apostaten seien, was sowohl auf bestimmte muslimische Individuen oder sogar ganze Gruppen sowie muslimische Staaten und deren Regierungen bzw. Herrscher zutreffe, die als *munāfiq* oder *kufr* bezeichnet werden (Lohlker, 2009; 2016). Tatsächlich findet im Salafismus die erste Abrechnung oftmals mit der eigenen Gemeinde statt, bevor es an andere Feindbilder, wie westliche Staaten oder Anhänger anderer Religionsgemeinschaften, geht.

Ismails Haltung gegenüber anderen muslimischen Gruppen manifestiert sich etwa in den Auseinandersetzungen mit seinem Vater, den er als traditionellen Tschetschenen bezeichnet. Im folgenden Absatz be-

12 Laut dem Autor David Jacobson (2013) haben diese Vorstellungen ihren Ursprung in vorbiblischen Zeiten in tribalen und patriarchal strukturierten Ehrengesellschaften und sind nicht Ausdruck einer bestimmten Religion, haben sich jedoch sehr wohl in religiösen Lehren manifestiert. Dem gegenüber stehen Interessensgemeinschaften. Während in ersterer die Bedeutung der Integrität der Gemeinschaft betont wird, dominieren in Interessensgesellschaften Individualität und Selbstbestimmung, auch über den eigenen Körper. In Ehrengesellschaften sind Ehre und Jungfräulichkeit einer Frau gleichzusetzen mit der Integrität und dem Fortbestand einer Gemeinschaft sowie ihrer sozialen Struktur. Die Belange der Frauen und ihres Körpers transzendieren demnach die individuelle Ebene. Individuelles bzw. eigennütziges Handeln und sexuelle Selbstbestimmtheit korrumpieren diese Gemeinschaft. Salafistische Gruppen berufen sich auf die gesellschaftliche Ordnung zu Zeiten des Propheten, die eine tribale und patriarchale Struktur hatte.

schreibt Ismail die Religiosität seines Vaters und wie sich diese von seiner eigenen Religiosität unterscheidet:

> IP: *Ja, er ist halt so: Er ist schon religiös, aber er ist Sufi. Und ich bin Sunnit und er ist Sufi. Das ist etwas anderes. Und ja, das ist halt der Unterschied. Und diese Sufi sind so traditionelle Tschetschenen. Die leben so halt wie die alten Tschetschenen vor hundert, zweihundert Jahren. Wie die leben die.*
> I: *Was denkst du über Sufi zum Beispiel? Wie ist das für dich?*
> IP: *Sufi sind auch eigentlich Sunniten. Nur die machen andere Religion-, also die machen so zum Beispiel ḏikr. Die machen das so erneuert, das heißt bidʿa. Das heißt erneuert, Erneuerung. Und das ist ḥarām. Man kann nichts erneuern oder veralten im Islam. Und ja, die machen solche Sachen.“*

Für Ismail unterscheidet sich die Glaubensrichtung, in der er sich selbst verortet, klar von der seines Vaters, auch wenn er zunächst versucht, die Unterschiede zu relativieren. Während er sich selber als Sunniten bezeichnet, rechnet er seinen Vater dem Sufismus zu. Mit dem Verweis, dass die traditionellen TschetschenInnen dem Sufismus anhängen und so leben wie die Menschen vor hundert Jahren, zieht er auch eine Trennlinie zwischen den Generationen, die somit nicht nur genealogisch, sondern auch theologisch zum Tragen kommt. Auf die Frage nach seiner Einstellung zum Sufismus antwortet Ismail, dass es im Sufismus spezielle rituelle Praktiken, wie das *ḏikr*, gebe, die jedoch *bidʿa* seien, also eine unzulässige religiöse Neuerung, die nicht im Einklang mit der ursprünglichen Lehre des Islams steht. Der Vorwurf, bestimmte Praktiken anderer Muslime seien *bidʿa*, ist ein charakteristisches Merkmal für salafistische Strömungen. Da sie sich am Leben und Schaffen des Propheten Muhammad und den Altvorderen orientieren und einen puristischen Islam propagieren, werden Abweichungen, Neuerungen und Reformen als Häresie angesehen. Die Abgrenzung, die Ismail vornimmt, beinhaltet auch Elemente des *othering* (Brons, 2015), das heißt, er unterstreicht die Legitimität seiner eigenen Position mit dem Argument, dass die Glaubensrichtung, der sein Vater anhängt, nichtauthentische Praktiken dulde. Ismail konkretisiert seine Ansichten zu anderen Glaubensrichtungen im Islam wie folgt:

> *Für mich ist Muslim Muslim und nicht Schiite oder Sunnite oder Sufi. Wenn er fünf Mal am Tag betet und fastet und zakāh macht und die šahāda ausspricht, ist er für mich ein*

Muslim. (...) Aber es stimmt schon, dass Schiiten und Aleviten, die tun nur zum Beispiel drei Mal am Tag beten. Und Muslime müssen Richtung Mekka beten, wo die Kaba steht. Und die beten Richtung Sonne, wo die Sonne ist. Oder es gibt auch Schiiten, die legen einen Stein vor sich hin, wenn sie beten. Und das heißt, die beten diesen Stein an. Und das sind auch falsche Sachen. Ich finde es falsch, was die machen.

In diesem Absatz bemüht sich Ismail, seine Sicht auf die verschiedenen Glaubensrichtungen im Islam darzustellen. Im ersten Satz versucht er, seine Ansichten zu den Gegensätzlichkeiten der unterschiedlichen Glaubensrichtungen zu relativieren, indem er eine inklusivistische Auffassung zum Muslimsein vertritt. Im weiteren Verlauf kritisiert er jedoch bestimmte Praktiken anderer Gruppen, wie der Aleviten und Schiiten, die er für falsch bzw. für nicht authentisch hält. Das *turbah*, ein kleines Stück Lehm, das die Betenden mit ihrer Stirn berühren – dies wird von vielen Schiiten praktiziert –, interpretiert er als das Anbeten eines Steins, was eine Praxis sei, die im Widerspruch zur monotheistischen Glaubenslehre bzw. *tauḥīd* stehe. Besonders in salafistischen Strömungen ist die starke Betonung des *tauḥīd*, wie bereits erläutert, von zentraler Bedeutung. Die Praxis der Anbetung von Objekten ist für diese Gruppen Götzendienst (*širk*) und somit strengstens verboten.

Wie bei der Beschreibung der Religiosität seines Vaters vermittelt Ismail auch in seinen Antworten den Eindruck, dass er zwischen zwei Positionen hin- und hergerissen ist. So zeigt er sich im Gespräch einerseits darum bemüht, ein inklusivistisches Religionsverständnis an den Tag zu legen, indem er andere islamische Glaubensrichtungen, wie den Sufismus oder das Schiitentum, miteinschließt. Andererseits scheint in seinen Vorstellungen seine im Gefängnis, in seinem Freundeskreis und beim Besuch diverser Moscheen erfahrene religiöse Sozialisation durch, wenn er deren Praktiken als unislamisch bezeichnet. Dass Ismail im Gespräch dieser Widerspruch offenbar selber bewusst war und er bei diesem Thema ein gewisses Unbehagen zeigte, deutet darauf hin, dass er in seinen Ansichten nicht gefestigt ist und hier mit sich selber um eine klare Linie ringt.

Auf die Frage, was er unter dem Begriff *šarīʿa* verstehe, antwortet Ismail:

IP: *Šarīʿa: Ja, jeder Muslim will in šarīʿa leben. Halt das steht auch im qurʾān. Ein Muslim darf nicht die Gesetze von einem Menschen annehmen, weil nur Allah stellt die Gesetze. Und deshalb ist šarīʿa für uns. Šarīʿa gab es auch als Mohammed, ṣallā ʾllāhu*

ʿalayhi wa-sallam, gelebt hat. Ja, man sagt, meine Hand wird weggemacht, wenn man etwas stiehlt, und solche Sachen. Aber šarīʿa hat auch gute Seiten, nicht nur schlechte. (...)

I: *Jetzt ist es ja so, dass es in Europa keine šarīʿa gibt.*

IP: *Ja. Aber in Marokko sind auch die meisten Gesetze so von der šarīʿa. Und ja, damit kann man leben. Das heißt nicht, dass man jetzt nach Europa kommt und dann nicht mehr nach diesen Gesetzen leben muss. Man muss schon diese Gesetze, so wie die Menschen, die hier leben, beachten. Aber man darf diese nicht annehmen. Man darf nicht so wählen gehen, diese Gesetze annehmen. Es leben nur die Gesetze von Allah. Eigentlich sind diese Gesetze auch fast gleich wie die Gesetze [in Europa, Anm. d. Verf.].*

In der ersten Textpassage beschreibt der Interviewpartner seine Vorstellung von der *šarīʿa* und deren Bedeutung für die Muslime. Seine Behauptung, dass alle Muslime in einem Land leben möchten, in dem die *šarīʿa*, das islamische Recht, herrscht begründet er damit, dass der *qur'ān* dies für Muslime vorschreibe, es daher für alle Muslime Pflicht sei. Er führt seine Argumentation aus, indem er göttliches Recht weltlichem, von Menschen gemachtem Recht, gegenüberstellt und letzterem die Legitimation entzieht, da nur Gott Gesetze erlassen könne und nur seine Gesetze Gültigkeit hätten. Ismail bezieht sich hierbei auf Muslime und erwähnt nicht, inwiefern seiner Meinung nach das religiöse Recht andere Glaubensrichtungen in einer Gesellschaft betrifft. Mit dem Verweis auf die Existenz des religiösen Rechts zu Zeiten Muhammads versucht Ismail, seinen Aussagen Legitimität zu verleihen und diese zu untermauern. Er greift eine wiederkehrende Kritik am islamischen Recht auf, die besonders in europäischen und amerikanischen Ländern geäußert wird, indem er die verrufene Praxis der Körperstrafen anführt. Dieser hält er entgegen, dass das islamische Recht auch positive Seiten habe und impliziert, dass der Diskurs in westlichen Ländern zu sehr auf die negativen Aspekte der *šarīʿa*, vornehmlich Körperstrafen, fokussiere. Auf etwaige positive Folgen, die ein Leben nach der *šarīʿa* seiner Meinung nach für eine soziale Gemeinschaft hätte, geht er jedoch nicht näher ein.

Angesprochen auf die Diskrepanz zwischen einem Leben in einem demokratischen Land mit weltlichen Gesetzen und der Idealvorstellung von einem Leben nach der *šarīʿa*, versucht Ismail, Gegensätze zu überbrücken. Er nennt Marokko als Beispiel für einen Staat, der nach westlichem Vorbild organisiert ist, in dem jedoch die Gesetze, zumindest im Erb- und Familienrecht, auf der *šarīʿa* basieren.

Damit will er die Vereinbarkeit von weltlichem Staatskonzept auf der einen Seite und religiösem Recht auf der anderen Seite belegen. Auch das deutet darauf hin, dass der Interviewpartner in seinen Vorstellungen noch nicht gänzlich gefestigt und hin- und hergerissen ist zwischen der religiösen Lehre seiner salafistischen Peergroup und der Mehrheitsgesellschaft. Des Weiteren spricht er sich dafür aus, dass Muslime sich an die Gesetze eines Landes bzw. des Aufnahmelandes halten; jene Gesetze und Rechte aber, die in Konkurrenz zur *šarīʿa* stehen, dürften weder befolgt noch in Anspruch genommen werden. Er begründet dies wieder mit der Vorstellung, dass göttliches Recht über weltlichem Recht stehe und ein gläubiger Muslim diesem Grundsatz nicht zuwiderhandeln dürfe. Nach Meinung vieler salafistischer Gruppen widerspricht die demokratische Wahl eines weltlichen Gesetzgebers dem Ideal des Herrschers oder Anführers, da sich die zur Wahl stellenden Personen weder auf die Ahnenlinie des Propheten Muhammad berufen könnten noch den wahren Glauben aufrechterhielten (Lohlker, 2009, S. 102). Im letzten Satz versucht er nochmals, die Unterschiede zwischen den Gesetzen in beiden Rechtssystemen zu relativieren und somit eine Vereinbarkeit herzustellen. Dies könnte dem Wunsch geschuldet sein, seine eigene Position, sein Leben in einem westlichen, demokratischen, säkularen Land mit seiner Idealvorstellung von einem Leben, dass sich an der *šarīʿa* orientiert, in Einklang zu bringen und diesen Widerspruch ein Stück weit aufzulösen.

Ismail zeigt sich prinzipiell davon überzeugt, dass Muslime auch in Europa ein gutes Leben führen können – und im Vergleich zu seinem Herkunftsland sogar ein besseres, da man hier nicht von Verfolgung betroffen sei bzw. nicht um seine körperliche Unversehrtheit bangen müsse. Dennoch ist er der Meinung, dass Muslimen seitens anderer Gruppen prinzipiell Unrecht getan werde. Im folgenden Absatz geht Ismail auf die Diskriminierung von Muslimen ein, die sich ihm zufolge systematisch durch die Geschichte bis zur heutigen Zeit zieht:

> *Ja, für mich persönlich, seit tausenden Jahren werden Muslime umgebracht, verspottet und solche Sachen. Ich habe noch nie gesehen, dass ein Muslim über Jesus oder über andere Propheten, von Christen oder Juden, Cartoons veröffentlicht hat, wo die verarscht werden und so. Aber ich verstehe nicht, warum das über Muslime gemacht wird. Zum Beispiel in Paris, diese Charly* (französische Satirezeitschrift Charly Hebdo, Anm. d.

Verf.)*, warum sie da so etwas machen. Und ja. Für mich ist das ungerecht, was in Palästina, was hier passiert. Ja, es gibt sehr viele ungerechte Sachen.*

Der Interviewpartner ortet hier eine historische Ungerechtigkeit, die den Muslimen durch andere Gruppen, in der Form von Gewalttaten und Spott, zuteil wird. Er spannt einen Bogen in die Jetztzeit, indem er historische und aktuelle Konflikte mit den sogenannten Prophetenbeleidigungen in Verbindung bringt, wie sie von vielen Muslimen, durch das Karikieren des Propheten Muhammad, empfunden wurden. Dieses empfundene Unrecht und das Narrativ von der globalen Unterdrückung der Muslime dienen islamistischen und salafistischen Gruppen dazu, eine Zugehörigkeit herzustellen und den Zusammenhalt gegenüber einem äußeren Feind zu festigen. Ismail wurde bei diesem Thema ungewöhnlich emotional und sprach schnell und mit lauter Stimme. Es war im Gespräch deutlich, dass ihn die Vorstellung von der Unterdrückung der Muslime sehr erregte und ein Gefühl von Zorn auslöste.

Nach seiner Haftentlassung erwachte sein Interesse an Videos und Nachrichten des Islamischen Staates und er begann, diese auch aktiv zu verbreiten. Das Posten von Propagandamaterial des IS in sozialen Medien, wie es Ismail nach seiner Haftentlassung tat, spricht recht eindeutig dafür, dass er und wohl auch sein Freundeskreis mit der Ideologie und theologischen Ausrichtung dieser Gruppe sympathisierten und diese in seinem sozialen Umfeld zentrale Themen waren. Seine Aktivitäten in salafistisch-dschihadistischen Kreisen, sowohl virtuell als auch im realen Leben, führten schließlich dazu, dass Ismail fünf Monate nach seiner zweiten Haftentlassung ein drittes Mal inhaftiert wurde, diesmal wegen des Verdachts der Straftat der terroristischen Vereinigung. Konkret wurde ihm vorgeworfen, Propagandamaterial des Islamischen Staates verbreitet zu haben und eine Reise nach Syrien geplant zu haben. Nach neun Monaten in Untersuchungshaft wurde Ismail zu 34 Monaten Gefängnis verurteilt, wobei ihm die bereits abgesessenen Monate angerechnet wurden. Dieses relativ milde Urteil ergab sich aus der Tatsache, dass Ismail zum Tatzeitpunkt noch minderjährig war.

Ismail zufolge setzte während der Haftzeit bei ihm ein weiterer Umdenkprozess ein. Demnach sei das vor seiner Verhaftung Ende 2015 bestehende Interesse am IS in Ablehnung umgeschlagen:

Ich habe mich früher für ISIS interessiert, aber ich habe jetzt kein Interesse an denen. Die sind mir scheißegal.

Er könne sich aus heutiger Sicht nicht erklären, was ihn am IS fasziniert habe und warum er dessen Propagandamaterial verbreitet habe. Möglicherweise dient ihm dieses Bekenntnis dazu, sich nicht aktiv mit seinen eigenen Handlungen auseinandersetzen zu müssen, wie er es bereits im Fall früherer Straftaten praktiziert hat. Seine Religiosität sieht er losgelöst von seiner früheren Begeisterung für den IS und will an seinem neu gefundenen Glauben festhalten. In seinen Worten klingt das folgendermaßen:

Ich übe Religion normal aus, wie gesagt. Halt nicht mehr für ISIS. Normal. Meine Religion hat nichts mit ISIS zu tun. Ich kann meine Religion ausleben. Keiner kann mir das wegnehmen.

Mit der Beteuerung, dass seine religiösen Ansichten normal seien, versucht er klarzustellen, dass er selbst und seine Religiosität nicht als radikal einzustufen seien. Insbesondere weist er darauf hin, dass er sich vom IS losgesagt habe. Hier wird auch ersichtlich, dass er sich zwar mit seinen Sympathien zum IS auseinandersetzt und sich mittlerweile von dieser Gruppe distanziert, die dahinterliegenden theologischen Grundlagen, die er sich im Zuge seiner religiösen Sozialisation angeeignet hat, jedoch weiterhin nicht hinterfragt.

Entschlossen, an seinem religiösen Lebenswandel festzuhalten, hat Ismail mit Hilfe eines arabischstämmigen Mithäftlings begonnen, die arabische Sprache zu lernen, um den *qurʾān* im Original lesen zu können. Er besucht auch das Freitagsgebet, zu diesem Zweck kommt alle zwei bis drei Wochen ein Imam in die Justizanstalt. Laut seinen Aussagen geht er jedoch nur zum Beten hin und dann wieder zurück in seine Zelle, ein tiefer gehender Austausch mit dem Gefängnisseelsorger findet demnach nicht statt. Er findet die Imame, die kommen, zwar in Ordnung, scheint aber keine engere Beziehung zu ihnen zu haben.

Er hofft, nach seiner Haftentlassung eine Arbeit zu finden und ein normales Leben in Österreich zu führen.

3.3.3 Zusammenfassung

Im Folgenden wird die biografische Darstellung des Interviewpartners nochmals zusammengefasst. Ismail wurde 1998 in Tschetschenien geboren. Im Alter von sechs Jahren floh er mit seiner Familie nach Österreich, Fluchtgrund war der zweite Tschetschenienkrieg, der zwischen 1999 und 2009 stattfand. An seine Jugendjahre hat Ismail nur wenige Erinnerungen, diese sind geprägt durch das Kriegsgeschehen, dessen Zeugen er und seine Familie – zumeist versteckt im Keller des elterlichen Hauses – waren. Die Flucht aus Tschetschenien nach Österreich erfolgte mit seiner Kernfamilie, Vater, Mutter, Schwester und Bruder.

Aus Erzählungen seiner Mutter wisse er, dass er ein ängstliches Kind gewesen sei. Laute Geräusche oder Flugzeuglärm hätten bei ihm Angst ausgelöst.

Seine Mutter beschreibt Ismail als Hausfrau, deren Hauptaufgabe es sei, sich um seine Geschwister zu kümmern. Sein Vater sei „traditionell tschetschenisch“ und messe den Regeln der tschetschenischen Kultur hohe Bedeutung bei. Ismail ist das älteste Kind der Familie, seine Geschwister gehen noch zur Schule.

Ismail absolvierte in Graz die erste Klasse Volksschule, vor Eintritt in die zweite Klasse übersiedelte seine Familie nach Wien. Nach der Volksschulzeit wechselte er an die Hauptschule, die er auch positiv abschloss. Laut eigenen Angaben war er bis zur dritten Klasse ein unauffälliges, ruhiges Kind. Nach einer Schlägerei im Klassenzimmer, die ihm den Respekt der Jugendlichen eintrug, begann er, sich regelmäßig mit anderen Jungen im Park zu treffen. Er begann zu rauchen und mit Drogen zu experimentieren. In der Schule kam es abermals zu Zwischenfällen, auch mit dem Lehrpersonal. In einer weiteren Schlägerei verletzte er einen anderen Jungen schwer, was ihm eine Anzeige einbrachte.

Nach seiner Hauptschulzeit schloss sich Ismail einer Gang an, die sich insbesondere durch Raubzüge und Raufhandlungen hervortat. Wegen Raubes kam er auch das erste Mal in Haft, aus der er jedoch nach zwei Wochen wieder entlassen wurde. Danach stieg er für kurze Zeit aus der Gang aus. Nachdem jedoch sein Name mit weiteren Straftaten in Verbindung gebracht wurde, landete Ismail ein zweites Mal im Gefängnis, diesmal für 14 Monate.

Während seines zweiten Gefängnisaufenthalts, im Juli 2015, fasste Ismail den Entschluss, seine Gewohnheiten zu ändern und von Drogen,

Schlägereien und Partys Abstand zu nehmen. In der Haft lernte er einen Mitgefangenen kennen, der einige Zeit in Syrien im Herrschaftsgebiet des IS verbracht hatte. Mit diesem und anderen Gefangenen fing er an, sich über Religion und in weiterer Folge auch über den IS auszutauschen. In der Folge wuchs sein Interesse und er fing an, seine Religion ernsthaft durch regelmäßiges Beten und Fasten zu praktizieren.

Nach seiner Freilassung war Ismail mit einer Veränderung in seinem Freundeskreis konfrontiert. Während seiner Haftzeit waren mehrere Personen aus seinem sozialen Umfeld religiös geworden. Dieser Umstand bestärkte ihn darin, den eingeschlagenen Weg weiterzugehen und seine religiöse Suche zu vertiefen. Zusammen besuchten sie Moscheen, u. a. eine ehemalige salafistische Moschee in der Nähe des Pratersterns im zweiten Wiener Gemeindebezirk, zum Zweck des Gebets und zu diversen Vorträgen, die dort gehalten wurden.

Fünf Monate nach seiner Freilassung wurde Ismail ein drittes Mal inhaftiert. Der Vorwurf lautete, er habe vorgehabt, sich dem IS anzuschließen und seine Ausreise nach Syrien geplant, zudem solle er Propagandamaterial des IS im Internet verbreitet haben. Zum Zeitpunkt des zweiten Gesprächs saß Ismail seit neun Monaten in Haft und war gerade volljährig geworden. Einen Tag zuvor wurde er schuldig gesprochen und zu 34 Monaten verurteilt, wobei ihm die neun Monate Untersuchungshaft angerechnet wurden. Das milde Urteil verdankte er dem Umstand, dass er zum Zeitpunkt der Strafe noch minderjährig war, andernfalls hätte er mit einem wesentlich härteren Urteil rechnen müssen.

Ismails Hinwendung zur Religion geschah in einer persönlichen Krisensituation, in der er entschlossen war, sein Leben umzukrempeln. Er war unzufrieden mit dem Verlauf seiner biografischen Entwicklung, immerhin hatte er mit 16 Jahren bereits zwei Gefängnisaufenthalte hinter sich und musste nun eine 14-monatige Haftstrafe antreten – für einen Sechszehnjährigen eine lange Zeit. Daher wollte er mit seinem bisherigen, durch Drogen, Gewalt und Verbrechen charakterisierten Lebensstil ein für alle Mal brechen. Wensierski und Lübcke beschreiben diesen Prozess in ihrem Werk über die Biografien junger Muslime in Deutschland als „*Re-Islamisierung im Gefolge der Adoleszenz*“ und – im Falle Ismails – speziell nach „*biographischer Problemlage*“ (2012, S. 387-394). Dieser Typus habe häufig einen problematischen familiären Hintergrund. Im Falle Ismails waren es jedoch weniger familiäre Probleme als vielmehr sein krimineller Lebensstil, für den er mit Gefängnis büßen musste. In

seinem Fall war der Anlass der Re-Islamisierung ein biografisch bedingter Wechsel der sozialen Bezugssysteme. Im Gefängnis lernte er jemanden kennen, der wegen des Verbrechens der terroristischen Vereinigung in Haft saß. Mit ihm begann er sich über Religion zu unterhalten und übernahm auch dessen radikale Ansichten. Dieser Umstand wurde dadurch begünstigt, dass Ismail bis dahin praktisch über kein religiöses Wissen verfügte, das er dem Gesagten entgegensetzen hätte können.

Laut Wensierski und Lübke ist dieser Prozess der Re-Islamisierung oftmals Ausdruck eines bereits „*latenten Konflikts zwischen dem eigenen westlichen, expressiven Lebensstil und den sozialen und kulturellen Wurzeln des Herkunftsmilieus*“. Charakteristisch für diesen ist die eigenständige religiöse Orientierung, oftmals in Kontrast zur Religiosität des Elternhauses, die für die persönliche Lebensplanung und Handlungsschemata zentral ist. Auch in Ismails Fall war es nicht die traditionelle Religiosität des Vaters, der er nacheiferte, sondern, im Gegenteil, die Herausbildung einer religiösen Identität in Abgrenzung zum Elternhaus. Konsequenterweise bezeichnet er sich als Sunnit und seinen Vater als Sufi, deren Praktiken er als unislamisch ablehnt.

Ebenfalls typisch für diese Art der Re-Islamisierung ist, dass sie in der Phase der Adoleszenz, zwischen der Kindheit und dem Erwachsenwerden, stattfindet. Auch Ismail machte diese Erfahrung in der Zeit zwischen seinem sechzehnten und siebzehnten Lebensjahr. Diese Zeit ist u. a. geprägt von dem Versuch der Jugendlichen, sich gegenüber ihrer sozialen Umwelt zu verselbstständigen und sich zu behaupten. Die Re-Islamisierung war für ihn eine Möglichkeit, eine neue Orientierung im Leben zu finden und mit alten Gewohnheiten, die sich negativ auf seine Biografie auswirkten, zu brechen. Ismail entwickelte eine neue Handlungsstrategie, um aus dem Teufelskreis von Drogen, Straftaten und Gefängnis auszubrechen. Die salafistische Theologie diente ihm dabei als neuer Sinnhorizont, an dem er sich orientieren und dem er eine Anleitung zu seinem Handeln entnehmen konnte.

Für seine Orientierung an einem radikalen Islam ist sein soziales Umfeld – sowohl während seiner zweiten Haftzeit als auch sein Freundes- und Bekanntenkreis nach seiner Entlassung – zentral. Laut Wensierski und Lübke sind Radikalisierungsprozesse im Verlauf der Re-Islamisierung keine Seltenheit. Diese können innerhalb sozialer Gruppen stattfinden, die Teil einer islamischen Gemeinde, wie z. B. einer Moscheegemeinde, sind oder sich in deren Umfeld bewegen. Ismail hat in

Gesprächen innerhalb seiner Peergroup sowie in Besuchen von Predigten und Vorträgen in salafistischen Moscheen seine geistige Ausrichtung gefestigt. Sieht man sich den zeitlichen Verlauf an, von dem Punkt, als er sich der Religion zuwandte bis zu dem Zeitpunkt seiner dritten Verhaftung, stellt man fest, dass dazwischen gerade eineinhalb Jahre liegen. Ismail ist somit ein Fall, der recht schnell in ein radikales Milieu abdriftete.

Als jemand, der in seiner Kindheit und Jugend wenig mit Religion in Berührung kam, verfügt er bestenfalls über rudimentäres bzw. oberflächliches religiöses Wissen. Dieser Umstand tritt auch in Gesprächen zu religiösen Inhalten zutage. Seit seiner Hinwendung zur Religion ist er jedoch darauf bedacht, diesen Mangel zu beheben und sich mehr religiöses Wissen anzueignen. Seit seiner dritten und bisher letzten Verhaftung und Verurteilung wegen des Verbrechens der terroristischen Vereinigung präsentiert Ismail sich als eine Person, deren Sympathien für den IS erloschen sind. An einer Auslegung des Islams, die als salafistisch bezeichnet werden kann, hält er dennoch fest, auch wenn er (physische) Gewalt zur Erreichung seiner Vorstellungen nicht mehr als legitimes Mittel befürwortet.

3.3 Givi: „… dann bin ich eben ein Terrorist."

3.3.1 Interviewkontext

Mit Givi haben wir zweimal gesprochen. Unser erstes Interview dauerte eineinhalb Stunden. Nach einer groben Analyse entschlossen wir uns zu einem weiteren Interview, um offene Fragen zu klären.

Zu Beginn des Interviews befanden wir uns in einem Raum mit einem kleinen Tisch und drei Sesseln, auf dem Tisch stand ein Computer. Givi betrat den Raum nach uns. Er hatte einen sehr freundlichen Gesichtsausdruck, auch während des Interviews machte er Scherze über sich selbst und lachte. Givi war von der Arbeit abgeholt und zu uns gebracht worden: Er trug seine Arbeitshose, ein Adidas-Shirt und eine Kapuze mit Tarnmuster, seine Statur wirkte recht durchtrainiert und kräftig, sein Bart entsprach der typischen salafistischen Erscheinung. Viele Salafisten kleiden sich so, wie es ihrer Auffassung nach auch der Prophet Muhammad und seine Zeitgenossen taten und auch sie tragen einen

Vollbart ohne Schnurrbart (Schneiders, 2014, S. 15). Zur Begrüßung reichte Givi dem männlichen Interviewer die Hand, nicht aber der Interviewerin, wofür er sich aber mehrmals entschuldigte. Er sprach auch mit der Interviewerin und versuchte nicht, den Augenkontakt zu vermeiden. Während des Interviews sagte er, dass er sich eigentlich mit der Interviewerin nicht im selben Raum aufhalten dürfe, aber in manchen Punkten müsse er eben Kompromisse schließen – einer davon sei, mit Frauen zu sprechen.

Givi sprach sehr offen mit uns. Ein Statement, das er mehrmals von sich gab, war folgendes: Falls er, nur weil er Muslim sei und entsprechend seinem Glauben lebe und sich kleide, als Terrorist bezeichnet werde, dann sei er eben ein Terrorist.

Seinen Gefängnisaufenthalt betrachtete Givi keineswegs nur als Strafe und als verlorene Zeit, sondern auch als eine Gelegenheit zur Selbstverwirklichung, als Gelegenheit, über sein Leben und über sich selbst nachzudenken. Im Gefängnis sei es für ihn sogar viel einfacher, als Muslim zu leben, weil es vieles, was einen Muslim draußen ablenken würde, im Gefängnis nicht gebe.

Seine religiösen Ansichten zeigten stark in Richtung Salafismus[13], diese Auslegung des Islams strukturierte auch sein Alltagsleben. So leitete er seine Einstellung gegenüber der Demokratie und ihren Institutionen unmittelbar vom Islam ab. Warum er nicht standesamtlich geheiratet hat und weshalb er nichts mit Banken zu tun haben will, erklärte er mit Verweis auf den Islam und die Praktizierung des Islams zur Zeit des Propheten. In seiner Argumentation kam der Religion eine zentrale Rolle zu. Er zitierte stets Beispiele aus Hadithen (*aḥādīṯ*), um seine Standpunkte zu legitimieren bzw. ergänzte seine Argumentationen mit Geschichten aus der Zeit des Propheten Muhammad. Da er im Gefängnis mehr Zeit habe, so Givi, könne er sich auch mehr mit islamischer Literatur beschäftigen. Er lese gerade ein Buch, das auch bei der „Lies!“-Aktion verteilt wird, nämlich „*Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn*/Gärten der Tugendhaften“[14]. Givi spricht Arabisch, will seine Kenntnisse aber noch erweitern; seiner Meinung nach ist die Beherrschung des Arabischen für jeden Muslim Pflicht, weil das die Sprache des *qur'ān* sei, die auch am Tag der Auferstehung gesprochen würde.

13 Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Begriff Salafismus siehe 1.3 Versuch einer Begriffsbestimmung.

3.3.2 Fallrekonstruktion: Givis Lebensgeschichte

Givi wurde als Einzelkind Mitte der 90er Jahre in einem Nachbarland von Tschetschenien geboren.

> *Ja, ich bin in [Ortsangabe anonymisiert, Anm. d. Verf.] geboren. Und von dort sind wir nach Tschetschenien. Wegen dem Krieg waren meine Eltern in [Ortsangabe anonymisiert, Anm. d. Verf.]. Und deswegen habe ich auch so einen Namen bekommen. Also, mein Vorname und mein Nachname sind beide [Ortsangabe anonymisiert, Anm. d. Verf.].*

Der Grund für die Flucht der Familie in das Nachbarland war der erste Tschetschenienkrieg, der von 1994 bis 1996 dauerte. Nach Kriegsende kehrte die Familie wieder nach Tschetschenien zurück. An diese Zeit kann Givi sich nicht erinnern, da er damals noch ein Säugling war. Auch über die Beziehung seiner Eltern konnte Givi nicht viel erzählen, da er seinen Vater seit seinem fünften Lebensjahr nicht mehr gesehen hat. Sein Vater hat Givis Mutter und ihn verlassen, seitdem fehlt von ihm jede Spur. Dazu Givi:

> *Er ist im 2000er Jahr verschwunden, wir wissen nicht, ob er lebt oder nicht oder verhaftet wurde, also überhaupt nichts.*

Givi bleibt bei seinen Erzählungen über seinen Vater sachlich und distanziert, nichts deutet auf eine emotionale Bindung an ihn hin. Der Grund dafür könnte sein, dass er nicht viel über ihn weiß und keine Erinnerungen an ihn hat. Was er weiß, hat er aus den Erzählungen der Mutter.

14 „*Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn* / Gärten der Tugendhaften“ kann man im Internet als PDF herunterladen. Das Buch wird auch bei der „Lies!“-Aktion verteilt. Verfasser des Buches ist Muḥyī ad-Dīn Abū Zakarīyā Yaḥyā ibn Šaraf an-Nawawī (gest. 1277), ein schafiitischer Rechtsgelehrter, der in der Nähe von Damaskus geboren wurde und als akademischer Lehrer und Rechtsgelehrter in Damaskus lebte und wirkte. Als einziger der Damaszener Juristen wagte er es in einem juristischen Gutachten, die von Sultan Baibar verfügte Einhebung einer außerordentlichen Kriegssteuer zu verweigern, worauf ihn dieser aus der Stadt verbannte. Nach einem arbeitsreichen und frommen Leben starb er in seinem Heimatort. Unter seinen vielen juristischen und paränetischen Schriften ist besonders das unzählige Male kommentierte Kompendium des schafiitischen Rechts „*Minhāǧ aṭ-ṭālibīn*“ zu erwähnen (Ronart, 1972).

I1: *Deine Erinnerung*

IP: *Fast nichts. Fast nichts, ja. Nur von den Erzählungen meiner Mutter weiß ich. Aber sonst.*

I1: *Wie hat deine Mutter von deinem Vater erzählt?*

IP: *Nur Positives. Also er hat schon getrunken, also Alkohol. Aber sonst. Das ist natürlich nicht gut, aber in anderen Punkten hat sie nur Positives erzählt (lacht). Ich hoffe, es ist so.*

Die knappen Erzählungen über seinen Vater lassen vermuten, dass dieser Alkoholprobleme hatte und sich nicht in der Lage sah, Verantwortung für seine Familie zu übernehmen und sich auf die Vaterrolle einzulassen. Daher wollte er dorthin ziehen, wo seine Eltern – Givis Großeltern – lebten, damit diese sich um seinen Sohn kümmerten. Dass er drei Jahre nach der Rückkehr nach Tschetschenien verschwand, könnte bedeuten, dass er versuchte, doch für die Familie zu sorgen, damit aber scheiterte. Diese Passage ist wichtig, um die innerfamiliäre Dynamik, wie Mutter und Sohn allgemein mit einem heiklen Thema umgehen, aufzuzeigen. Obwohl Givi selbst überzeugt ist, dass es keinen rationalen Grund gibt, warum sein Vater ohne Abschied die Familie verlassen hat, versucht er, die idealisierende oder doch hauptsächlich positive Erinnerung seiner Mutter nicht infrage zu stellen. Das sehen wir auch daran, dass er die konkreten negativen Eigenschaften des Vaters wie dessen Alkoholkonsum stets mit allgemeinen positiven Aussagen, wonach er im Grunde genommen ein guter Mensch gewesen sei, zu relativieren versucht. Am Ende lacht Givi und fügt hinzu, er hoffe, dass die Erzählungen der Mutter über seinen Vater der Wahrheit entsprechen. Damit deutet er an, dass er als 21-jähriger Mann das, was seine Mutter über den Vater erzählt, keineswegs vorbehaltlos glaubt, aber das Ideal weiter aufrechterhalten will. Anstatt den Vater als Feindbild in Erinnerung zu behalten, versuchen Mutter und Sohn, die guten Eigenschaften des Vaters in den Vordergrund zu rücken.

Im Übrigen wurde das Thema „Vater“ innerhalb der Familie weitgehend gemieden; nicht nur für Givi und seine Mutter, auch für die Großeltern, bei denen Givi aufwuchs, während die Mutter arbeitete, dürfte das Thema ein Tabu gewesen sein. Warum der Vater mit Alkoholproblemen kämpfte, bleibt daher ebenso unklar wie der Grund, warum er die Familie verließ – zumal in einer Gesellschaft, in der Unruhe und Krieg herrschten und die Gegner der Kadyrows[15] verfolgt wurden. Aus der Erzählung des Interviewpartners geht immerhin hervor, dass es

nicht politische Gründe waren. Dass die Familienmitglieder vor Givi nicht schlecht über den Vater sprachen, verdankte sich wohl dem Umstand, dass sie in einer Gesellschaft, in der der Vater eine Autorität ist, den Sohn nicht mit der Geschichte des Vaters – die höchstwahrscheinlich auch für dessen eigene Eltern heikel war – belasten wollten. Dass auch Givis Mutter, die vom Verschwinden des Mannes am stärksten betroffen war, sich nicht negativ über ihn äußerte, könnte zudem mit dem gesellschaftlich erwarteten Respekt gegenüber dem Ehemann zusammenhängen.

Eine andere Erklärung könnte sein, dass der Vater nicht nur die Familie, sondern das Land verlassen wollte, wie er es auch beim Ausbruch des ersten Tschetschenienkriegs getan hatte. Nur dass er beim ersten Krieg gemeinsam mit der Familie geflüchtet war, während er sie dieses Mal nicht mitnahm, was dafür sprechen würde, dass er keine Verantwortung tragen wollte. Wie sich nachfolgend zeigen wird, fand Givi in seinem sozialen Umfeld andere Wege, um die Lücke, die der Vater hinterließ, zu füllen.

Aufwachsen in einer Großfamilie: Großvaters Lieblingsenkel

Die Großfamilie väterlicherseits bot Givi und seiner Mutter sowohl Schutz als auch die Möglichkeit, in ein familiäres soziales Netzwerk eingebunden zu sein. Insbesondere in einer patriarchalisch und konservativ geprägten Gesellschaft konnte der Verlass auf die Strukturen einer Großfamilie für die Mutter, die mit ihrem Sohn auf sich allein gestellt war und arbeiten musste, eine große Erleichterung sein. Nun hätte sich die Großfamilie durchaus als patriarchaler Unterdrückungsmechanismus erweisen können, der von der Frau Unterordnung forderte. In Givis Erzählungen ist davon jedoch keine Rede. Im Gegenteil erscheint die Großfamilie in Givis Biografie als ein ausgleichender Raum, der ihm eine glückliche Kindheit ermöglichte. In deren Mittelpunkt standen die Großeltern väterlicherseits, die Großeltern mütterlicherseits hatte Givi nie kennengelernt, weil sie während des Krieges getötet wurden. Über die Funktion, das Leben von Mutter und Kind zu erleichtern, hinaus

15 Ramsan Achmatowitsch Kadyrow ist seit 2007 Präsident der Teilrepublik Tschetschenien. Er ist der Sohn des 2004 ermordeten tschetschenischen Präsidenten Achmat Kadyrow und Mitglied der Partei „Einiges Russland“. In der Öffentlichkeit bekundet er immer wieder seine Solidarität mit dem russischen Präsidenten Wladimir Putin. Sein autoritärer Führungsstil sowie Berichte über Mord und Folter an Oppositionellen und deren Angehörigen haben ihm den Ruf eines Diktators eingebracht.

nahm die Großfamilie für Givi eine essenzielle Rolle ein, insofern, als er in der Person seines Großvaters eine männliche Bezugsperson in seinem unmittelbaren Umfeld hatte. In Givis Erzählungen wird offensichtlich, dass sein Großvater ihm besonders zugetan war:

IP: *Also an den [Opa, Anm. d. Verf.] kann ich mich schon gut erinnern und ich habe sehr schöne Zeiten mit denen verbracht.*
I1: *Kannst du ein bisschen darüber erzählen?*
IP: *Natürlich, wenn mich manchmal meine Mutter geschimpft hat oder so, ein bisschen Stress gemacht hat, haben die mich immer beschützt. Also das war damals, als ich noch ein Kind war. Das war eine sehr große Freude für mich. Und mein Opa, auf jeden Fall. Er hat gesagt: „Also lass ihn in Ruhe!“, und obwohl es da sehr viele andere Enkelkinder gab, mich hat er am meisten beschützt (lacht). Und das hat mich immer gefreut.*

Givi stellt seine Kindheit als eine insgesamt glückliche Kindheit dar, in der seine Großeltern väterlicherseits eine zentrale Rolle spielten. Dass er der Lieblingsenkel seines Großvaters war und als solcher über manche Privilegien verfügte, war ihm bereits damals bewusst und er genoss diese Stellung. Ob diese darauf zurückzuführen war, dass er ohne Vater aufwuchs, geht aus seinen Erzählungen nicht hervor. Er selbst sah in der Zuneigung des Großvaters die Bestätigung dafür, dass er ein besonderes Kind war. Wenn er die Beziehung zu seinem Großvater und sein Aufwachsen in einer Großfamilie als glückliche Zeit darstellt, die er vermisse, konstruiert Givi eine Normalität des Alltags und eine gewöhnliche Kindheit, in der die Abwesenheit des Vaters möglicherweise gar keine große Lücke hinterließ, die nur mit Mühe zu füllen war. Dass Givi die Vaterlosigkeit nicht als außergewöhnlich wahrnahm, könnte sich auch den kriegerischen Zeiten, in denen er aufwuchs, verdanken – viele Kinder teilten diese Situation mit ihm.

Obwohl Givi vom fünften bis zum sechsten Lebensjahr den Krieg miterlebte und es auch danach Gewalt gegen Regimegegner in seinem näheren Umfeld gab, stehen der Krieg und die Kriegserlebnisse in seiner Biografie nicht im Vordergrund. Vielmehr stellt er seine Zeit in Tschetschenien als normale Kindheit dar. Beispielhaft dafür ist die folgende Passage, in der er seine Schullaufbahn in Tschetschenien schildert:

I1: *Die Grundschule? Wie war deine Schule?*
IP: *Also bis zur sechsten Klasse war es sehr gut sogar (lacht). Aber von dort an schwän-*

zen, alles Mögliche, nicht gut gelaufen sozusagen (alle lachen), schief gelaufen, sagen wir so. Aber trotzdem, es war positiv, also letztendlich ich war positiv trotzdem. (I2 lacht) Ja.
I2: *Kannst du dich in dieser Zeit noch an deine Freunde erinnern? Was ihr so gemacht habt außerhalb der Schule? Also in der Freizeit?*
IP: *Da habe ich nur ein bisschen trainiert, also dort gab es nicht so wie hier an jeder Ecke diese Stangen für Klimmzüge und so. Und einfach Fußball spielen oder irgendetwas anderes. Aber mit Rauchen oder so etwas habe ich von Anfang an nie zu tun gehabt, auch wo ich nicht religiös war sozusagen. Gott sei Dank! Einfach halt spazieren und ein bisschen essen gehen, das war es schon (lacht). Ja.*

Auch mit seinen schulischen Leistungen hat Givi kein Problem. Während er bis zum sechsten Schuljahr ein guter Schüler war, fing er mit der Pubertät an, „sich gehen lassen", was sich negativ auf seine Lernleistungen auswirkte. Seine Gesamtbilanz ist dennoch positiv. Er bemüht sich überhaupt, auch schwierigen Situationen positive Seiten abzugewinnen und diese hervorzuheben – das unterstreicht auch seine Bemerkung, dass er, obwohl er nicht religiös war, nicht mit dem Rauchen und Ähnlichem angefangen hat. Mithilfe der Erinnerungen an seine Großeltern und an Spiele mit anderen Kindern schafft es Givi, inmitten des Chaos für sich eine normale, schöne Kindheit zu konstruieren.

Als Kind erlebte er Gewalt, das Kriegsgeschehen und die Übergriffe gegen Zivilisten waren Teil seines Alltags, und er versucht sie zu normalisieren, obwohl der Krieg in der Familie der Mutter Opfer forderte. Seine Großeltern mütterlicherseits wurden im ersten Krieg getötet, als Givi noch nicht geboren war, sein Onkel wurde mehrmals verhaftet. Das Familienbild weist daraufhin, dass die Verwandten mütterlicherseits wesentlich stärker in den Krieg involviert waren und darunter leiden mussten.[16] Dass Givi nicht viel über den Krieg erzählt, könnte damit zusammenhängen, dass er bei der Familie seines Vaters wohnte, die im Krieg nicht so aktiv war. In seinen Darstellungen spielen Gewalterfahrungen jedenfalls keine herausragende Rolle.

16 Dessen ungeachtet ließ Givi im Interview keine Identifizierung mit dem Widerstand gegen die Regierung Kadyrow erkennen. Es könnte durchaus sein, dass er sich in Österreich von seiner ethnischen Identität distanzierte bzw. die Identifizierung mit den Geschehnissen in Tschetschenien die Bedeutung für seine Identitätskonstruktion verloren hat und er in der Gegenwartsperspektive stattdessen seine religiöse Zugehörigkeit in den Vordergrund stellt. Diese Verschiebungen werden bei der Rekonstruktion der religiösen Sozialisierung und Identifikation des Interviewpartners näher analysiert.

Ankunft in Österreich: Die Entscheidung zu flüchten

Um die Rolle der Ankunft in Österreich innerhalb seiner Biografie besser zu verstehen, wird nachfolgend die Haupterzählung[17] näher betrachtet.

Nach der Aufforderung, seine Lebensgeschichte zu erzählen, beginnt Givi die Erzählung seiner Biografie mit seiner Ankunft in Österreich im Jahr 2011 und beendet die Haupterzählung mit seinem Gefängnisaufenthalt.[18] Darauf folgt eine Evaluation, die nicht seine gesamte Lebensgeschichte umfasst, wie in biografischen Haupterzählungen häufig der Fall. Bei ihm bezieht sich die Evaluation lediglich auf seine Verhaftung. In der knappen Haupterzählung des Interviews herrscht die Textsorte Bericht vor. Die Haupterzählung gestaltet Givi folgendermaßen:

> *Also ich bin 2011, Anfang 2011, nach Österreich gekommen und mit meiner Mutter bin ich hier nach Österreich gekommen. Und seitdem, also fünf Jahre bin ich schon hier, über fünf Jahre. Ich bin hier verheiratet, dann zwei Kinder (lacht). Sonst, eigentlich habe ich in Österreich nicht viel gemacht, nur den Hauptschulabschlusskurs und einen Deutschkurs habe ich besucht. Und das war es schon eigentlich (lacht) von meiner Seite. Ja. (…). Ja, und Sie wissen schon, jetzt bin ich hier [im Gefängnis, Anm. d. Verf.]. Und ja. Ich bin hier und (lacht) (...). Ansonsten, ich glaube nicht, dass ich irgendetwas hier gemacht habe oder mitgemacht habe (lacht). Schauen wir, wenn die Fragen kommen, dann werde ich wahrscheinlich antworten.*

In der Haupterzählung zu seiner Lebensgeschichte fokussiert der Interviewpartner auf einen fest umrissenen Lebensabschnitt, nämlich seinen mittlerweile fünfjährigen Aufenthalt in Österreich. Am Ende der Darstellung dieses Lebensabschnitts steht ein konkretes Ereignis – die Festnahme, sowie die Tatsache, dass er sich zurzeit im Gefängnis befindet. Sein Leben, bevor er nach Österreich kam, wird in der Haupterzählung nicht thematisiert. Erlebnisse aus seiner Kindheit und Jugend vor der Flucht kamen in der Haupterzählung nicht vor. Im Nachfrageteil erzählt Givi über seine Kindheit und seine Zeit in Tschetschenien wiederum in knappen Worten.

17 Unter Haupterzählung versteht man in biografisch-narrativen Interviews die Antwort der Befragten auf die erste, ganz offen formulierte Frage, die zur Erzählung der Lebensgeschichte auffordert.

18 In unserer Studie wurde die Eingangsfrage folgendermaßen formuliert: *Ich interessiere mich für deine Lebensgeschichte. Du kannst erzählen, wie du willst, du kannst anfangen, wo du willst. Du kannst dir so viel Zeit nehmen, wie du willst. Ich werde dir zunächst keine Fragen stellen; ich werde mir nur einige Notizen machen, auf die ich später eingehen werde. Sollten wir heute nicht genügend Zeit haben, dann können wir gerne ein zweites Gespräch führen.*

In einen Erzählfluss geriet er insbesondere dann, wenn er über sein Leben in Österreich in Bezug auf seine religiöse Sozialisation erzählte.

Die Frage, warum er den Lebensabschnitt in Tschetschenien in der Haupterzählung ausklammert, wird im Folgenden näher betrachtet. Givi wählte für diese kein klassisches Darstellungsmuster, das mit der Geburt beginnt und Kindheit, Schullaufbahn und dazugehörige Schilderungen beinhaltet, sondern begann mit einem Wendepunkt seiner Lebensgeschichte und präsentierte von diesem ausgehend seine Biografie. Givi erzählte weder von seiner Flucht nach Österreich noch von den Personen, die zuvor zu seinem Leben gehört hatten. In der Haupterzählung figurieren seine Mutter, mit der er nach Österreich gekommen ist, seine Ehefrau, die Givi in Österreich kennengelernt und geheiratet hat sowie ihre gemeinsamen Kinder. Doch auch diese wurden nur flüchtig erwähnt. Erzählungen über die Intensität und Art seiner Beziehungen mit den genannten Personen finden in der Haupterzählung keinen Raum.

Dass Givi die Zeit vor seiner Ankunft in Österreich in der Erzählung aussparte, lag nicht etwa daran, dass er sich an seine Zeit in Tschetschenien nicht erinnern wollte, weil er eine belastende Kindheit erlebte – der Vater war weg, es herrschte Krieg und auch nach dem Krieg kehrte keine Ruhe ein. Wäre dem so, würde er nicht im Nachfrageteil sein Leben in Tschetschenien positiv darstellen. Dass er an den Beginn seiner Biografie die Ankunft in Österreich stellt, könnte also daran liegen, dass er und seine Mutter hier ein neues Leben angefangen haben und er sein Leben im Heimatland nicht mit diesem Neuanfang vermischen bzw. eine klare Trennlinie ziehen will. Ein anderer Grund könnte sein, dass er, als 16-Jähriger allein mit seiner Mutter nach Österreich gekommen, meinte, nun eine aktive Rolle als Erwachsener und Mann wahrnehmen zu müssen und dies für ihn den Beginn eines neuen Lebens markierte. Givi könnte daher bewusst das Leben in Österreich als Beginn seiner Biografie gewählt haben, weil er nur jene Lebensabschnitte präsentieren wollte, in denen er selbst als aktiv handelndes Subjekt agierte.

In dieser knappen Haupterzählung, die ohne Details und nähere Ausführungen auskommt und von Berichten geprägt ist, stellt der Befragte seine Lebensgeschichte als klassische, gewöhnlich verlaufende Biografie dar (etwa Kurse besuchen, heiraten und Kinder bekommen). Während des Interviews betont Givi mehrmals und in unterschiedlichen Zusammenhängen, dass sein Leben in Österreich bis zu seiner Festnahme gut verlief und er mit seinem Leben in Österreich zufrieden war. Das positive

Darstellungsmuster dient dazu, sein Leben allgemein, insbesondere aber sein Leben in Österreich als gelungene Phase darzustellen, die durch einen äußeren Faktor unterbrochen wurde:

„und das war es schon eigentlich von meiner Seite.“

Mit diesem Satz beendete Givi zunächst seine Erzählung, dann aber fügte er nach einer kurzen Pause, als ob er etwas vergessen hat, hinzu, dass er sich im Gefängnis befindet:

„Ja, und Sie wissen schon, jetzt bin ich hier.“

Der gewöhnliche Verlauf der Biografie wird durch Givis Festnahme unterbrochen. Diese Unterbrechung spiegelt sich wiederum in der Erzählung wieder, indem er nach einer kurzen Pause fortfährt. Diese kurze Pause und der später hinzugefügte Satz könnten bedeuten, dass Givi seine Biografie metaphorisch in zwei Teile teilt, nämlich einen vor dem und einen im Gefängnis. Die metaphorische Teilung könnte dazu dienen, sich von seiner Festnahme zu distanzieren: Im ersten Teil der Biografie ist er selbst aktiv, macht einen Deutschkurs, heiratet, bekommt Kinder usw. Ab der Festnahme hingegen hat er eine passive Rolle inne, weiß nicht einmal, warum er sich gerade im Gefängnis befindet. Seine Festnahme stellt Givi dar, als ob sie gar nichts mit ihm zu tun hätte und ihm ohne sein eigenes Zutun widerfahren wäre. Dies bringt er insbesondere mit dem Übergang zu seiner Festnahme und seinen Aufenthalt im Gefängnis zum Ausdruck:

„Und ja ich bin hier (lacht) (...). Ansonsten ich glaube nicht, dass ich irgendetwas hier gemacht habe oder mitgemacht habe (lacht).“

Das Lachen, während er über ein schwieriges Thema spricht, kann als Bewältigungs- bzw. Erleichterungsstrategie verstanden werden, die ihm seine jetzige Situation, das heißt seinen Aufenthalt im Gefängnis, erträglicher macht. Der Ausdruck „ich glaube“ lässt Raum für mehrere Lesarten: Er selbst glaubt zwar nicht, dass er etwas Illegales getan hat, was seine Festnahme rechtfertigen würde, aber verschiedene Instanzen (etwa Polizei und Staatsanwaltschaft), könnten der Ansicht sein, dass seine Festnahme sehr wohl begründet ist. Mit dem letzten Satz beschließt Givi seine Haupterzählung und eröffnet den Nachfrageteil:

„Schauen wir, wenn die Fragen kommen, dann werde ich wahrscheinlich antworten."

Manche InterviewparterInnen fühlen sich durch die offene Frage zu ihrer Lebensgeschichte zugleich herausgefordert und irritiert, weil sie es ihnen nicht erlaubt einzuschätzen, was von ihnen erwartet wird. Aufgrund dieser Unsicherheit wollen sie sich in manchen Situationen nicht auf detaillierte Erzählungen einlassen. Givi deutet mit seinem letzten Satz an, dass er nicht mehr weiß, was er erzählen soll und braucht von den InterviewerInnen Hilfe, um fortfahren zu können.

Der letzte Satz der Haupterzählung weist ferner auf eine Interaktion zwischen InterviewerInnen und Interviewtem hin, in der Letzterer signalisiert, dass er sich bei der Interviewführung einen Handlungsspielraum bewahren und die Grenzen selbst setzen wird. Da Givi vorher mehrmals von BeamtInnen und SozialarbeiterInnen befragt wurde, hatte er bereits Erfahrung in Interviewsituationen, was ihn möglicherweise darin bestärkte, die Regie nicht nur den InterviewerInnen überlassen zu wollen.

Bei der Wortwahl kommt ein bemerkenswerter Aspekt zum Vorschein: Die Ausdrücke „*schauen wir…*" und „*wahrscheinlich werde ich antworten…*" deuten auf eine gewisse Zurückhaltung des Interviewpartners und Vorbehalte gegenüber den InterviewerInnen hin. Er wird auf die Fragen warten; wenn ihm die Fragen passend erscheinen, wird er antworten, wenn nicht, wird er nicht antworten. Dies zeigt, dass er das Gespräch kontrollieren bzw. aktiv mitbestimmen möchte und sich nicht auf alle Aufforderungen der InterviewerInnen einlassen wird. Das entspricht wiederum Givis Gestaltung der Haupterzählung, in der er jene Taten darstellte, bei denen er als Person aktiv war. Diese Haltung könnte auch darin begründet liegen, dass er schlechte Erfahrungen mit Medien gemacht hat: In diesen wurde sein Fall seiner Meinung nach verfälscht dargestellt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Givi sich als ein Individuum darstellt, das bis zur Festnahme ein ordentliches Leben führte und dieses aktiv gestaltete. Dazu passt auch, dass er an den Anfang seiner biografischen Erzählung die Ankunft in Österreich stellt, da er hier beginnt, sein Leben bewusst in die Hand zu nehmen. Jene Lebensabschnitte, die die Normalität störten, fanden in der Haupterzählung keinen Platz. Dass er seine Darstellung insbesondere mit der Textsorte Bericht gestaltet, untermauert die Sachlichkeit der Darstellung seiner Lebensgeschichte und soll ebenfalls Normalität vermitteln.

Die Entscheidung, Tschetschenien zu verlassen

Nach diesem Exkurs über die Funktion der Eingangserzählung folgt nun ein Abschnitt zur Lebensgeschichte des Interviewpartners. Nachdem der Bruder von Givis Mutter mehrmals verhaftet worden war, machte sich die Mutter Sorgen um die Zukunft ihres Sohnes. Sie hatte Angst, dass, wenn sie in Tschetschenien blieben, auch Givi gefährdet sein könnte. Als die Entscheidung zur Flucht fiel, war Givi 15 Jahre alt. Er spielte keine aktive Rolle bei der Entscheidung, wehrte sich aber auch nicht dagegen und kam mit der Mutter zusammen nach Österreich.

Der Interviewpartner erlebte die Flucht mit der Mutter als Erleichterung und bezeichnet ihren Weg nach Österreich als relativ problemlos im Vergleich zu den Erlebnissen anderer Menschen, die aus Tschetschenien flüchteten.[19] Givi stellt die Flucht wie folgt dar:

> *Also eigentlich im Vergleich zu anderen war das ein sehr leichter Weg für uns. Also die ganze Zeit waren wir nur mit Autos unterwegs und sind gar nicht zu Fuß gegangen. Also ein bisschen kann man schon sagen, aber nicht viel. Das ging schon, ja. Und Gott sei Dank sind wir sehr gut angekommen. Bis jetzt, bis zu meiner Festnahme, ist einfach alles gut gelaufen.*

Givi hörte andere Fluchtgeschichten und schätzt sich auch aus heutiger Sicht glücklich, dass ihm und seiner Mutter während der Flucht problematische Situationen erspart blieben. Seinen ersten Tag in Österreich und die erste Zeit in Traiskirchen (einer Stadt in Niederösterreich, in der sich mit der Bundesbetreuungsstelle für Asylwerber eine der beiden Erstaufnahmestellen für Flüchtlinge in Österreich befindet) stellt er folgendermaßen dar:

> *Wir sind hier am Westbahnhof rausgelassen worden. Damals habe ich mich nicht ausgekannt, aber mir hat es gleich sehr gut gefallen, die Stadt und wie das aussieht. Und dann waren wir einen Monat in Traiskirchen. Dort hat es mir auch gefallen. Vielleicht*

19 Die Zahl der jährlichen Asylanträge von Tschetschenen in EU-Mitgliedstaaten stand in engem Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen russischen Streitkräften und Rebellen in der separatistischen nordkaukasischen Republik Tschetschenien. Über die Gesamtzahl der Personen, die aus der Konfliktzone flohen, gibt es unterschiedliche Schätzungen. Einige Quellen sprechen mit Blick auf die erste Periode des Konflikts zwischen 1994 und 1996 von 500.000. Der Beginn des zweiten Tschetschenienkrieges im Jahr 1999, als tschetschenische Kämpfer in die benachbarte Republik Dagestan einfielen, löste eine zweite Flüchtlingswelle aus (Hofmann & Reichel, 2008, S. 12).

den anderen, den Älteren, nicht so, wegen der Privatsphäre, das war nicht so leicht dort. Aber weil ich jung war vielleicht, deswegen war es für mich dort eigentlich o. k.

Seine positive Darstellungsweise behält er auch weiterhin bei. Obwohl er seine Kindheit in Tschetschenien recht angenehm erlebte und gut in Erinnerung hat, scheint der Neubeginn in einem anderen Land für ihn keine psychische Belastung dargestellt zu haben. Offensichtlich fiel es Givi emotional nicht schwer, von Tschetschenien Abschied zu nehmen, was mit der engen Mutter-Sohn-Beziehung zusammenhängen könnte. Die Flucht nach Österreich war für Givi in vieler Hinsicht ein neuer Anfang, für die Weiterführung seiner stabilen Beziehung mit der Mutter stellte sie aber keine Gefahr dar. Dies lässt die bereits weiter oben erwähnte Vermutung plausibel erscheinen, dass Givi sein Leben in Österreich als einen Neuanfang erlebte und dieser Beginn einen Wendepunkt in seiner Biografie markiert.

Nach einem Monat zogen Mutter und Sohn in eine Stadt in Niederösterreich, wo sie fünf Monate blieben, bis sie nach Wien kamen. Nach dem Umzug nach Wien belegte Givi einen Deutschkurs und anschließend einen Hauptschulabschlusskurs:

Der [Hauptschulabschluss, Anm. d. Verf.] war wirklich sehr gut. Meistens hatten wir nur zwei Lehrer, also eine Lehrerin und einen Lehrer. Die Lehrerin habe ich nicht so gemocht, aber der Direktor und der war auch Lehrer in Geografie, Mathe und überall, der ist wirklich sehr gut. Wenn ich noch eine Möglichkeit hätte, irgendwelche Weiterbildungen bei ihm zu machen, ich würde das gerne machen. Und ich glaube auch, dass er mich annehmen würde.

Aufgrund der Flucht konnte Givi die Schule in Tschetschenien nicht abschließen und musste den Hauptschulabschluss nachholen. Den Hauptschulabschlusskurs, den er in Wien besuchte, erlebte er als eine angenehme Phase, die für sein Leben von Nutzen war. Besonders positiv hob er die Beziehung mit dem Schuldirektor hervor, der Deutschkurs sagte ihm hingegen weniger zu, weil er seiner Meinung nach dabei nicht viel lernen konnte. Als Grund gibt er an, dass die TeilnehmerInnen hauptsächlich aus Tschetschenien stammten und er mit ihnen meistens Tschetschenisch sprach, was ihn daran hinderte, sein Deutsch zu verbessern. Jedoch bot ihm der Deutschkurs Gelegenheit, Freundschaften, überwiegend mit ebenfalls aus Tschetschenien stammenden Jugendli-

chen, zu schließen. So sollte sich dieser als beschleunigender Faktor für seine Integration in ein von einem tschetschenischen Migrationshintergrund geprägtes Milieu in Österreich erweisen.

Familiengründung

2014 heiratete Givi seine jetzige Frau, die ebenfalls aus Tschetschenien stammt, mit ihr hat er einen Sohn und eine Tochter.

> *Ja, also ich habe sie hier in Wien kennengelernt. Fast ein Jahr waren wir Bekannte und Freunde sozusagen. Letztendlich, 2014 war das, ja, seitdem bin ich verheiratet. Und mein Sohn ist jetzt sechzehn Monate und meine Tochter drei Monate alt, ja.*

Obwohl, wie oben ausgeführt, Givis ethnische Identität immer mehr in den Hintergrund rückte, bewegte er sich nach wie vor in einem tschetschenischen Freundeskreis und fand hier auch seine zukünftige Frau. Die fast ein Jahr dauernde Beziehung zu seiner Freundin vor der Heirat stellt Givi als eine Phase der freundschaftlichen Bekanntschaft dar. Givi ist bei der Formulierung besonders vorsichtig, weil er nicht mit seinem religiösen Gedankensystem in Widerspruch geraten will, in dem voreheliche Beziehungen auch klaren Reglementierungen unterliegen. Die Freundin war damals nicht verschleiert, was für Givis Umfeld möglicherweise problematisch war. Nachdem sie nach islamischen Recht geheiratet hatten, verschleierte sich seine Frau. Folgendes Beispiel, sein Versuch, seine Frau zu überzeugen, den *niqāb* zu tragen, veranschaulicht seine Haltung in der Interaktion mit seiner Frau:

> *Die Verschleierung hat sie schon gleich angezogen. Dann habe ich ihr, ich wollte, ich will niemanden dazu zwingen, wenn er es nicht freiwillig macht, was das Religiöse angeht. Ich habe ihr alles stundenlang, also die ganzen Nächte, nur erklärt: „Das geht so, so geht das!“ Ich habe selber Beweise, alles so von früher, aus den Geschichten [vorgebracht, Anm. d. Verf.]. Dann ist sie selber dazu gekommen, so nach zwei Monaten war das, glaube ich, also nachdem wir verheiratet waren. Dann hat sie also den Schleier angezogen. Natürlich könnte man sie auch dazu zwingen, aber ich will das nicht. Wenn sie das selber nicht will, brauche ich sie auch nicht also/ Deswegen (lacht), sie muss selber dazu kommen. Also es gibt mehr als genug darüber zu lesen, wie die früher angezogen waren und wie die Gelehrten darüber sich äußern und so. Ich habe ihr alles gezeigt. Also zwei Monate haben nicht gereicht, da musste man wirklich bis in der Früh jede Nacht reden.*

Aus dieser Passage geht hervor, dass der Interviewpartner seine Handlungen theologisch begründet – er verzichtet auf die Macht als (Ehe-) Mann, die er in einer solchen Situation ausüben könnte und versucht, seinen Willen mithilfe von Texten und Beispielen aus der Geschichte durchzusetzen. Givi betrachtet dieses Bestreben nicht als einen Anspruch, den er selbst an seine Frau stellen würde, sondern als eine religiöse Vorschrift, die zu erfüllen sei. Sein Vorgehen bezieht seine Legitimität aus einer heiligen Quelle und dies verleiht ihm eine Art Unantastbarkeit mit Konsequenzen für ihn selbst und in diesem Fall auch für seine Frau. Givi stellt die religiösen Vorschriften nicht infrage und erwartet, dass seine Frau aus eigener Überzeugung dasselbe tut. Für ihn ist sein Handeln nicht Ausübung von Zwang, sondern Überzeugungsarbeit. Dazu wendet er freilich eine symbolische Gewalt an, die sich aus theologischen Texten ableitet, aber auch einen profanen Aspekt an sich hat: nämlich die Drohung, dass er seine Frau, sollte sie sich nicht überzeugen lassen den *niqāb* anzuziehen, verlassen würde. Ob er das damals so konkret artikuliert hat, lässt sich aus seinen Interviewaussagen nicht rekonstruieren. Zudem beinhaltet diese Aussage auch eine Zukunftsprojektion; damit präsentiert Givi sich ein weiteres Mal als jemanden, dessen Taten und Gedanken in sich stimmig sind und bei dem die Überzeugung stets den Vorrang hat.

Dieser Interviewausschnitt zeigt, dass Givi einschlägige religiöse Texte gelesen hat und basierend auf diesen seine Einstellung jemand anderem so vermitteln kann, dass sein Gegenüber diese auch zu übernehmen bereit ist. Diese Fähigkeit ist in der Überzeugungsarbeit gegenüber seiner Umwelt vermutlich essenziell.

Seine, aus seinen Vorstellungen über Geschlechtsrollen abgeleiteten Erwartungen an eine Ehe und an seine Ehefrau formuliert Givi wie folgt:

> *Meiner Meinung nach, Frauenarbeit ist, (lacht) dass sie zu Hause bleibt, dass sie Kinder erzieht, Saubermachen, Kochen, für ihren Mann da ist. Das ist ihre Arbeit. Und das ist die größte Arbeit, glaube ich, für Frauen.*

Givi vertritt eine traditionelle Rollenauffassung, die Frauen grundsätzlich für den familiären Bereich (Kindererziehung, Arbeit im Haushalt etc.) zuständig sieht. Dass er die Aufzählung der Pflichten einer Frau mit einem Lachen begleitet, deutet darauf hin, dass er sich des Auseinanderklaffens von seinen und den gesellschaftlich durchgesetzten Vorstellungen bewusst ist. Möglicherweise kennt er auch den Vorwurf,

dass im Islam Frauen und Männer als nicht gleichwertig gelten und ist sich darüber im Klaren, dass er mit seiner Darstellung dieses Bild befördert.

Die strikte Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern ist für Givi wesentlich für den Schutz der Familie und den Erfolg der Kindererziehung.

> *Ich will das nicht, dass meine Kinder/ Also bis dahin, glaube ich, dürfen die Kinder (lacht) zu Hause bleiben. Und bis dahin werden die auch zu Hause bleiben. Und wenn das nicht geht, dann müssen die abgegeben werden, leider Gottes! (lacht) Und auch wenn ich arbeite, also ich will, dass meine Kinder immer nur zu meiner Mutter, zu ihrer Mutter, also zu meiner Frau, Kontakt haben.*

Ginge es nach ihm, würden Kinder möglichst spät in Bildungsinstitutionen eintreten, weil er die Tatsache, dass diese dann andere Bezugspersonen haben als die Familie als Kontrollverlust sieht. Für ihn stellt die außerfamiliäre Erziehung keine Bereicherung, sondern eine Bedrohung dar. Das hängt mit seinen religiösen Überzeugungen zusammen, die seine Lebensweise unmittelbar regulieren. Da seine Lebensweise nicht im Einklang mit den herrschenden gesellschaftlichen Normen steht, will er seine Kinder möglichst lange in einem geschützten Raum behalten, in dem die Einflüsse der Außenwelt gering sind.

Was die Erziehung seiner Kinder betrifft, bereitet ihm besonders die begrenzte Auswahl an passenden Schulen und Kindergärten Sorgen:

> *Die Schule, die ich brauche, die werden das nicht finden, weil irgendwelche Punkte muss ich da ausschließen. Also zumindest versuchen, dort wo es ein bisschen besser geht, diese Schule und diese Kindergärten zu besuchen. Und das muss ich machen, also (lacht). Zum Beispiel es gibt islamische Schulen und islamische Kindergärten. Wenn die schon groß sind, so erwachsen sind, dass sie selber verstehen können, was die machen, dann ist mir wurscht [egal, Anm. d. Verf.], dann ich erkläre ihm: „Schau, das ist jetzt dein Weg! Ich habe dir, was ich konnte, habe ich dir beigebracht. Jetzt entscheide du selber, wohin du hingehörst!“ Dann kann er selber entscheiden.*

Obgleich es bis zum Schuleintritt seiner Kinder noch weit ist, macht Givi sich bereits Sorgen über die Wahl der richtigen Schule. Einerseits fühlt er sich für die religiöse Erziehung seiner Kinder verantwortlich, andererseits möchte er nicht völlig auf die Unterstützung durch vorhandene Bildungseinrichtungen verzichten.[20] Wohl wissend, dass eine Schule,

die seinen theologischen Ansichten völlig gerecht wird, nicht existiert, hofft er dennoch, einen Ort zu finden, der seinen Kindern ein islamisch geprägtes Umfeld bietet. Sein Wunsch ist es, seine Pflicht als muslimischer Vater zu erfüllen und seinen Kindern das nötige Wissen zu vermitteln. Falls diese später aber einen anderen Weg gehen wollen, wird er sie, so versichert er, nicht mit Gewalt davon abhalten.

Givi lebte mit seiner Frau, den zwei Kindern und seiner Mutter zusammen. An der engen Beziehung zu seiner Mutter änderte sich auch nach der Hochzeit nichts, erst der Gefängnisaufenthalt trennte ihn von seiner Mutter. Was das für ihn hieß, schildert er folgendermaßen:

> *Nur, also bis jetzt, bis zu meiner Festnahme, ist einfach alles gut gelaufen. Weil die ganze Zeit war ich nur mit meiner Mutter zusammen, also ich war immer bei ihr. Nicht einmal übernachten bei Freunden oder so bin ich gegangen. Also ich war immer dort. Auf einmal sollen wir von Anfang an nicht miteinander reden. Das war schwer, aber jetzt geht das auch, also langsam, die Zeit [der Entlassung, Anm. d. Verf.] nähert sich schon (lacht).*

Diese Passage vermittelt eine Vorstellung von der innigen Beziehung zwischen den beiden. Weit mehr als die generellen Umstände im Gefängnis macht Givi folglich die Trennung von der Mutter zu schaffen. Die Trennung von ihr erlebt er noch schmerzlicher als die von seinen Kindern und seiner Frau. Dieses offensichtlich besondere Verhältnis bestätigt unsere Hypothese, dass Givi als Sohn die Verantwortung für seine Mutter übernehmen wollte und dies nicht als Belastung sah.

Moscheebesuche: Entdeckung eines neuen Umfeldes

Nachdem Givi und seine Mutter in Wien Fuß gefasst hatten und in einem sozialen Milieu eingebettet waren, das ihrem tschetschenischen Herkunftsmilieu glich, begann Givi, sich intensiver mit Religion zu beschäftigen. Bei der Schilderung seiner Schullaufbahn in Tschetschenien fügte er hinzu, dass er damals nicht religiös war, ungeachtet dessen, dass er im Alter von ungefähr fünf Jahren den qur'ān zu lesen lernte und auch betete und fastete:

20 Im Islam ist die Familie für die religiöse Erziehung der Kinder verantwortlich. Um die ungünstigen Einflüsse der Umwelt zu verhindern, empfiehlt der qur'ān in der Sure 31,16 bis 19 den islamischen Eltern, ihre Kinder religiös zu erziehen. Siehe Aygün, 2013, S. 48.

Koranlesen habe ich fast vor neunzehn Jahre schon gelernt. Also schon damals. Und dann habe ich das einfach gelassen, nicht. Puh! Vielleicht einmal im Monat gelesen. Dann konnte ich es nicht mehr, also Buchstaben konnte ich schon, aber lesen konnte ich nicht. Dann habe ich hier in Wien wieder angefangen zu lernen. Ein bisschen lesen konnte ich schon, aber sehr langsam. (…) Wo ich in Tschetschenien und auch wo ich nach Österreich gekommen bin, habe ich mich fast nicht in meiner Religion ausgekannt. Also ich wusste nichts. Ich wusste, dass ich beten muss und dass ich fasten muss. Aber das war es schon.

Offenbar erlebte Givi diese Art der Religiosität als einen normalen Zustand, in den er hineingeboren worden war und der ihm in seinem sozialen Umfeld vorgelebt wurde. Um einen Grad an Religiosität zu erlangen, wie er unter Erwachsenen verbreitet war, musste er selbst nicht aktiv werden. Die Entscheidung, ob er in die Moschee gehen und den *qur'ān* lesen lernen würde, lag in der Hand der Mutter bzw. der Großeltern. Erst aus der Gegenwartsperspektive befindet er sein damaliges Interesse an Religion als schwach ausgeprägt, als Kind hatte er eben andere Interessen. So war es nicht verwunderlich, dass er sich wenig mit der Religion beschäftigte und auch die Fähigkeit verlor, den *qur'ān* auf Arabisch zu lesen.

Da er als Kind die Religion überwiegend passiv erlernte und die Grundlagen des *qur'ān*, religiöse Regeln usw. nicht wirklich verinnerlichte, setzt er den Beginn seiner religiösen Aufklärung bei seinem Leben in Österreich an. Hier nimmt er in der Begegnung mit religiösen Inhalten nicht eine bloß passive Rolle ein wie in Tschetschenien – wo er die Religion lediglich erlernte, weil die Erwachsenen es so wollten –, sondern entscheidet selbst über die Intensität und die Art seiner Auseinandersetzung mit der Religion. Dadurch eröffnete er sich neue Handlungsräume und neue soziale Bezugsysteme. Warum er eine Moschee besuchte, begründet Givi folgendermaßen:

Da habe ich fast überhaupt keine Freunde gehabt. Also das war erste Monat, wo ich nach Wien gekommen bin. Und so bin ich, habe ich erfahren, dass es eine tschetschenische Moschee gibt. Also bin ich dorthin gegangen. Dann habe ich dort Leute kennen gelernt. Und dann auf einmal/ Ich weiß nicht, also dort war ich nicht so lange. Dann irgendwie zufällig waren wir im zweiten Bezirk in der Moschee. Und dort hat es angefangen.

Hier sehen wir, dass Moscheen nicht nur religiöse Dienste anbieten, sondern auch soziale Bedürfnisse erfüllen. Das war unter anderem auch

Givis Beweggrund, in die Moschee zu gehen. Als jemand, der noch nicht Deutsch konnte, suchte er den Kontakt mit Menschen, die Tschetschenisch sprachen. Natürlich stellt sich hier die Frage, warum er Landsleute nicht beispielsweise in Parks oder in einem Sportklub suchte, sondern in der Moschee. Doch die Handlungsmöglichkeiten und die Erfahrungen, die Menschen machen, resultieren nicht allein aus ihren individuellen Interessen und Ressourcen. Erfahrungen und Biografien werden ebenso durch das Milieu und die milieuspezifischen Angebote geprägt.

Hinsichtlich Givis Werdegang ist hier von Relevanz, dass er in Österreich mit einer Gruppe in Kontakt kam, die den Islam als kollektive Identität und Form der Bindung verstand. Für die tschetschenische Community in Österreich spielt die ethnische und religiöse Identität eine zentrale Rolle (Güngör & Nik Nafs, 2016). Obwohl Givi seine Ankunft in Österreich als Erleichterung erlebte, könnten die fremde Umgebung und das Zurücklassen der Großfamilie bei ihm Unsicherheitsgefühle erzeugt haben. Dies könnte ein Grund gewesen sein, dass er so rasch versuchte, sich in eine Community zu integrieren. Da die ethnischen Vereine in Wien überwiegend religiöse Vereine sind – säkulare Vereine existieren kaum –, lag es nahe, dass seine Kontaktsuche ihn in eine tschetschenische Moschee führen würde.

Givi wollte zunächst die Lektüre des qur'ān wieder aufnehmen und besuchte einen Korankurs. Als der Imam, der den Kurs leitete, einmal darauf zu sprechen kam, dass es die Pflicht von MuslimInnen sei, den Herrschern ihres Landes Gehorsam zu leisten, reagierte Givi mit einem Einwand und bezog aktiv Stellung gegen den Imam. Dieses Ereignis, das einen Wendepunkt in seiner religiösen Sozialisation markieren sollte, schildert er wie folgt:

> *Ich habe im fünfzehnten Bezirk eine tschetschenische Moschee besucht. Da gab es auch ein paar Araber, zusammen sozusagen, Araber und Tschetschenen. Und dann, aus einem Grund/ Ich habe dort den qur'ān-Unterricht besucht, mit Erwachsenen und mit Kindern. Und der Erwachsenenunterricht war fertig, dann bin ich weiter geblieben dort, damit ich schnell lerne mit Kindern und so. Alle waren kleiner als ich und alle waren tschetschenische Kinder. Und der Araber, der Lehrer, hat gesagt: „Derjenige, der uns führt, also unser Führer, wir müssen ihm folgen." Dann nennt er auch den Namen von Ramsan Kadyrow, vielleicht wollte er damit ein Beispiel zeigen oder ich weiß nicht, was er damit wollte. Damals habe ich nicht verstanden, was er redet. Ich konnte auch nicht so viel Deutsch. Aber auf jeden Fall, das habe ich verstanden, dass er sagt, wir müssen das machen, was*

Ramsan Kadyrow sagt. Obwohl er selber Araber ist. Dann habe ich, der [ein Freund, Anm. d. Verf.] ist schon getötet worden, ihn angerufen. (…) Also er wurde in Georgien getötet, 2013, glaube ich, war das. Und da habe ich zu ihm gesagt: „Irgendetwas stimmt hier nicht. Also kannst du mir vielleicht helfen?“ Dann ist er gekommen, hat mich gefragt, er hat auch selber gelernt, also für sich sozusagen. Er hat mir ein paar Fragen gestellt, was alles abgelaufen ist. Dann hat er mich nach zwei Tagen, glaube ich, angerufen, dann sind wir von Linz, von Graz, von überall sind wir gekommen. Sie wollten alle wissen, also da waren sehr viele Leute. Und wir sind reingegangen, dieser Araber ist gar nicht gekommen, wir sind zu dem Imam von dieser Moschee gegangen, dann hat er auch gesagt, dass Kadyrow Muslim ist oder nicht Muslim, also auf jeden Fall in diese Richtung gingen die Themen. Dann sind wir einfach von dort, also ungefähr dreißig Leute, rausgegangen und haben nicht mehr dort gebetet.

Dass Givi, der den Korankurs für Erwachsenen besuchte, zusätzlich im Korankurs für Kinder blieb, um sich mehr Wissen anzueignen, legt nahe, dass er so rasch wie möglich aufholen wollte, was er an religiöser Wissensaneignung versäumt hatte. Das wiederum weist darauf hin, dass er in Wien einen religiös geprägten Freundeskreis hatte, der ihn dazu veranlasste, sich intensiver mit dem Islam beschäftigen, um auf ihren Wissensstand zu kommen. Bei der Schilderung dieses Ereignisses, bei dem er sich der Autorität des Imams widersetzt hatte, gerät Givi in einen richtigen Erzählfluss, woran sich zeigt, dass er diese Situation für seine Biografie als außerordentlich wichtig erlebte, als einen Wendepunkt, der den Anfang einer Orientierung hin zu einem neuen Umfeld konstruiert.

Die Nennung des Namens von Kadyrow in diesem Zusammenhang irritierte Givi derart, dass er zunächst nicht glauben konnte, was er hörte. Wenn wir in Betracht ziehen, dass Givi und seine Mutter vor der tschetschenischen Regierung geflohen waren und ihm die Erlebnisse aus dieser Zeit noch präsent waren, ist diese Verwirrung nachvollziehbar. Er war mit der Bemerkung des Imams ganz und gar nicht einverstanden, aber er versuchte erst, Gewissheit zu erlangen, bevor er etwas unternahm: Da er sich aufgrund seiner eingeschränkten Deutschkenntnisse nicht sicher war, ob er alles richtig verstanden hatte, kontaktierte er Freunde und versuchte mit deren Hilfe, die Aussage des Imams zu rekonstruieren. Die von den Freunden eingeleitete Mobilisierung ist Beleg für eine vernetzte Struktur und zeigt die Sensibilität gegenüber bestimmten politischen Themen, etwa der Regierung Kadyrow, innerhalb seines Freundeskreises. Sicher könnte diese Reaktion so gedeutet werden, dass Givi

und seine Mutter versuchten, sich von der tschetschenischen Community zu distanzieren, weil sie aus Tschetschenien geflüchtet waren und damit nichts mehr zu tun haben wollten. Diese Lesart bestätigt sich jedoch nicht, stattdessen scheint das Gegenteil plausibler, nämlich, dass Givi sich in der tschetschenischen Community gut etabliert hatte, und in dieser wurde auf bestimmte Themen, wie beispielsweise die Einstellung gegenüber Kadyrow, eben affektiv reagiert. Givi übernahm nicht einfach das, was der Koranlehrer sagte, obwohl dieser in diesem Kontext die Autorität innehatte. Anstatt zu versuchen, eine Aussage, die seinem eigenen Weltbild widersprach, einfach hinzunehmen, stellte Givi die Aussage und das dazugehörige Umfeld – in diesem Fall die Moschee und die Moscheegemeinde – infrage. Schließlich stellten er und sein Freundeskreis, der aus verschiedenen Städten Österreichs angereist war, den Koranlehrer zur Rede und Givi verließ die Moschee. Diese Haltung zeigt einmal mehr Givis Willen, sein Leben – in diesem Fall seinen Umgang mit religiösem Wissen – aktiv zu gestalten.

Givi schildert seine religiöse Sozialisation als einen Prozess, der hauptsächlich in Österreich stattgefunden hat, und zwar auf folgende Weise:

> *Interessiert habe ich mich schon auch für, aber ich habe dafür nichts gemacht. Das war mein Grund. Und hier habe ich die Möglichkeit bekommen, dass ich die Vorträge besuche, dass ich ein bisschen was nachlese und so. So bin ich also immer, ein bisschen zumindest, stärker geworden in meiner Religion. Und ich bin Gott sei Dank/ Mein Glück war, dass ich nach Österreich gekommen bin. Und dass ich noch ins Gefängnis reingekommen bin. (…) In diesem einen Jahr habe ich genug Zeit gehabt, dass ich nachdenke und alles Mögliche. Das ist eine sehr gute Erfahrung für mich.*

Givi bezeichnet sich, wie schon oben angeführt, als jemand, der nicht unbedingt religiös war, dessen Leben aber auch nicht im Widerspruch zum Islam stand. Bewusst oder unbewusst hatte er auch ohne sein heutiges Wissen über den Islam ein ihm entsprechendes Leben geführt. Die Möglichkeit zur religiösen Entfaltung freilich fand er erst in Österreich – und das macht das Land für Givi zu einem besonderen Ort macht, dem seine Dankbarkeit gilt. Hier kam er mit jener Gruppe in Berührung, hier, genauer in der Moschee im zweiten Bezirk, konnte er Vorträge hören, die ihn auf den „richtigen Weg“ führten. Diese Passage ist wesentlich, um zu verstehen, welche Strukturen dem Prozess der Radikalisierung zugrunde liegen. Die einschlägige Moschee und das Islamverständnis, auf das er

dort traf, prägten den Prozess der Radikalisierung des Interviewpartners auf ganz entscheidende Weise.[21]

Wie auch immer die ihn umgebenden Umstände beschaffen sein mögen, Givi sucht stets nach Möglichkeiten zur Erweiterung seines Islamverständnisses. Das trifft selbst auf seine Strafe und seinen Gefängnisaufenthalt zu. Im Gegenteil kann er sich im Gefängnis sogar noch mehr darauf konzentrieren und so trägt die Haft zur Bekräftigung seiner Haltung bei.

Einstieg in das salafistische Milieu: vom Tschetschenen zum Muslim. Aneignung der theologischen Grundideen des Salafismus

Nach diesem Vorfall in der Moschee begab sich Givi auf die Suche nach einer anderen. Der oben erwähnte Freund, den Givi angerufen hatte, erzählte ihm von einer Moschee im zweiten Bezirk. In dieser wirkte der Prediger Omerovic[22], bekannt unter dem Namen Ebu Tejma, eine der prominentesten Figuren der salafistischen Szene in Österreich, der 2016 in Graz u. a. aufgrund der Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung (§ 278b StGB)[23] und terroristischer Straftaten (§278c StGB) zu 20 Jahren Haft verurteilt wurde.

21 An dieser Stelle ist zu betonen, dass Radikalisierung in diesem Sinne eine Fremdzuschreibung ist. In dieser Studie definieren wir die Interviewpartner als „radikal“, nicht nur weil sie nach dem Terrorgesetz verurteilt wurden. Die der Einstufung als „radikal“ zugrunde liegenden Parameter sind Ablehnung der Demokratie, strikte Differenzierung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, Ablehnung der Pluralität innerhalb der muslimischen Community, Glaube an einen starren theologischen Ansatz und die Anwendung dieser Theologie auf der Handlungsebene.

22 Mirsad Omerovic alias Ebu Tejma ist ein ehemaliger Imam der salafistischen Altun-Alem-Moschee im zweiten Wiener Gemeindebezirk und ehemaliger islamischer Religionslehrer an einer Wiener Schule. Ende November 2014 wurde Omerovic im Rahmen einer groß angelegten Razzia in Wien verhaftet. Ihm wird vorgeworfen, seit 2012 Personen für den *ǧihād* in Syrien rekrutiert zu haben. Innerhalb der salafistischen Szene genießt Omerovic breites Ansehen, vor allem unter jungen MuslimInnen, auch weit über die Landesgrenzen von Österreich hinaus.

23 *„Terroristische Vereinigung § 278b: (1) Wer eine terroristische Vereinigung (Abs. 3) anführt, ist mit Freiheitsstrafe von fünf bis zu fünfzehn Jahren zu bestrafen. Wer eine terroristische Vereinigung anführt, die sich auf die Drohung mit terroristischen Straftaten (§ 278c Abs. 1) oder Terrorismusfinanzierung (§ 278d) beschränkt, ist mit Freiheitsstrafe von einem bis zu zehn Jahren zu bestrafen.*

(2) Wer sich als Mitglied (§ 278 Abs. 3) an einer terroristischen Vereinigung beteiligt, ist mit Freiheitsstrafe von einem bis zu zehn Jahren zu bestrafen.

(3) Eine terroristische Vereinigung ist ein auf längere Zeit angelegter Zusammenschluss von mehr als zwei Personen, der darauf ausgerichtet ist, dass von einem oder mehreren Mitgliedern dieser Vereinigung eine oder mehrere terroristische Straftaten (§ 278c) ausgeführt werden oder Terrorismusfinanzierung (§ 278d) betrieben wird.“ Bundesgesetz vom 23. Jänner 1974 über die mit gerichtlicher Strafe bedrohten Handlungen, abgekürzt Strafgesetzbuch-StGB, StF: BGBl. Nr. 60/1974 idF BGBl. I Nr. 154/2015.

Givi fühlte sich in dieser Moschee zu Hause – sowohl das dortige Islamverständnis als auch das soziale Gefüge, das er in dieser Gemeinde vorfand, entsprachen seinen Erwartungen. Im Vergleich zu anderen Moscheen schätzt er an dieser besonders die Brüderlichkeit und die multikulturelle Konstellation, die er in dieser Gemeinde vorfand:

> *Wo ich zum Beispiel die tschetschenische Moschee besucht habe, da waren nur Tschetschenen. Wo ich die türkische Moschee besucht habe, da waren nur Türken. Und dann habe ich die zweite Moschee besucht, das war 2012, glaube ich. Da habe ich gesehen, da gibt es alle möglichen Leute. Von schwarz, weiß, alle Farben. Und das hat mich gefreut. Also da sind die einig. Da geht es nicht nur darum, dass er Tschetschene ist oder dass er Bosnier ist, nein, da geht es nur darum, wer Muslim ist oder wer nicht Muslim ist. Und das war der Punkt für mich, warum ich weiter diese Moschee besucht habe.*

Givi sah sich in verschiedenen religiösen Institutionen um, bis er den Ort fand, der seinen Einstellungen und sozialen Bedürfnissen entsprach. Das neue Umfeld, in dem Menschen unterschiedlicher Ethnien vertreten waren, stellte für ihn ein ideales Gesellschaftmodell dar, insofern, als in ihm nur eines wichtig war: das Muslimsein. Auch Givi sieht darin die einzige Bedingung, um sich als Teil der seiner Auffassung nach egalitären Moscheegemeinde fühlen zu dürfen, einer Gemeinde, die sich unter anderem dadurch auszeichnet, dass in ihr ethnische Grenzen aufgehoben sind. Givi sieht die Mission dieser Moscheegemeinde darin, einen „Muslim" zu kreieren, der von ethnischen und nationalen Attributen „befreit" ist. Hier legt Givi seine tschetschenische Identität denn auch nach und nach ab und ausgehend von den in dieser Moscheegemeinde geführten Diskursen bzw. ihren religiösen Praxen verändert er seinen religiösen Habitus. Die Bemerkung des Koranlehrers, die Givis ethnische Zugehörigkeit und seine Erlebnisse in Tschetschenien betraf und schließlich zu seiner Distanzierung von der tschetschenischen Moschee führte, hatte also nicht etwa zur Folge, dass ihm seine tschetschenische Identität wichtiger und er in diese Richtung politisch aktiv wurde. Stattdessen wählte er einen anderen Weg und wendete sich verstärkt der Identität als Muslim zu.

Darin klingt eine implizite Kritik an bestehenden Moscheen an, die insbesondere für Jugendliche nicht attraktiv sind, etwa weil sie mit herkömmlichen Methoden arbeiten, sich ausschließlich auf die Bedürfnisse der „eigenen" Ethnie konzentrieren und Imame

beschäftigen, die nicht über Deutschkenntnisse verfügen (Aslan, Ersan-Akkilic & Kolb, 2015). Givi kritisiert diese Moscheen ob ihrer geschlossenen Strukturen, in denen die ethnische Zugehörigkeit ein integraler Bestandteil der Gemeindemitgliedschaft ist, was seiner Erfahrung nach Ungleichheit erzeugt. Für Givi äußerte sich diese darin, dass er sich als Nichtangehöriger der dominierenden Ethnie diskriminiert fühlte. Obwohl seine Abwendung von der tschetschenischen Moschee durch eine Meinungsverschiedenheit ausgelöst wurde, begründet er seine Entscheidung für die Moschee im zweiten Bezirk mit der im Vergleich zu anderen Moscheen angenehmen Stimmung. Er stellt das Kennenlernen der neuen Moschee als einen Moment des Aufatmens dar: Endlich hat die Suche in religiösen Institutionen ein Ende, endlich hat er seinen Platz gefunden. Ab nun gilt für Givi in seinen sozialen Interaktionen als Unterscheidungsmerkmal lediglich das Merkmal „Muslim“ versus „Nichtmuslim“. Deswegen setzt er sich mit diesen Begriffen gründlich auseinander und begründet auch theologisch, wann für ihn ein Mensch ein „Muslim“ ist. Dieses Konzept bleibt nicht auf die diskursive Ebene beschränkt, sondern prägt auch stark seine alltäglichen Handlungen. In diesem Punkt durchläuft Givi eine Verwandlung: Je wichtiger ihm Religiosität wird, umso mehr rückt die ethnische Identität in den Hintergrund.

Givis diesbezügliche Kritik an Muslimen zielt im Wesentlichen auf das Verhältnis von ethnischen und religiösen Zugehörigkeiten ab. Die ethnischen Zugehörigkeiten und daraus resultierende religiöse Praktiken führen ihm zufolge in die Irre, weil kulturelle und traditionelle Unterschiede unterschiedliche Interpretationen und Formen der Ausübung des Islams hervorgebracht haben. Hinsichtlich seiner ethnischen Community thematisiert er diese Spannung folgendermaßen:

> *Die sind traditionell, also sozusagen nicht religiös, also traditionell. Das ist der Unterschied zwischen uns leider. Egal um was es geht, die schauen, was haben die Vorväter gemacht, also nur Tschetschenen. Und bei uns ist das anders. (…) Wir schauen, was hat unser Prophet, ṣallā ’llāhu ‘alayhi wa-sallam*[24]*, gemacht? Also wir schauen 1500*

24 *ṣallā ’llāhu ‘alayhi wa-sallam* bedeutet „*Mögen Allahs Segen und Frieden auf ihm sein*“. Diese Phrase wird im Anschluss an die Nennung des Namens des Propheten Muhammads ausgesprochen. In unseren Interviews haben insbesondere diejenigen, die im salafistischen Milieu waren, jedes Mal, wenn sie über den Propheten sprachen, diesen arabischen Satz wiederholt.

Jahre zurück und die schauen dreihundert Jahre zurück. Also das ist der Unterschied zwischen uns.

Givi differenziert zwischen Religion und Tradition, indem er sich selbst als Angehöriger einer religiösen Gruppe – in diesem Fall jener Muslime, die den Islam angemessen verstehen und praktizieren – mit anderen Tschetschenen vergleicht, die hauptsächlich nach ihrer Tradition handeln. Den tschetschenischen Traditionalismus stellt Givi in zweierlei Hinsicht infrage. Zum einen problematisiert er die von den Tschetschenen als Berufungsinstanz verwendeten Quellen und kritisiert deren Hochhalten der ethnischen Dimension. Zum anderen ist ihm unverständlich, warum sie auf der Suche nach Antworten nur 300 Jahre zurückblicken, obwohl die authentischen Antworten in der Zeit des Propheten Muhammad liegen.

Ungeachtet der Ähnlichkeit zwischen den Gruppen, die darin besteht, dass beide zur Bewältigung gegenwärtiger Probleme die Vergangenheit bzw. die Geschichte als Quelle heranziehen, unterscheiden sie sich im Grunde genommen fundamental voneinander, weil sie auf verschiedene Rahmen Bezug nehmen. Und aus diesen unterschiedlichen Rahmen konstruiert Givi die Überlegenheit der eigenen Position. Das Leben des Propheten Muhammad wird – ohne tiefgreifende historische Kenntnisse, sondern vielmehr als idealisierte Vorstellung – als Quelle dargestellt, die indiskutabel ist und außerhalb von Raum und Zeit steht. Dieses Bekenntnis stiftet und legitimiert die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe sowie das Gefühl der Überlegenheit kraft des Besitzes des echten, authentischen Wissens und der Wahrheit. Für ihn und seine Gleichgesinnten gibt es einen klar definierten Anfang und ein über jede Diskussion erhabenes, stabiles Modell, das sich im Laufe von drei Generationen[25] nach dem Propheten etabliert hat.

Ein weiterer Aspekt, der sich in dieser Passage herauskristallisiert und sich durch die biografische Selbstpräsentation des Interviewpartners zieht, ist seine Distanzierung bzw. Ablösung von seiner ethnischen Identität. Das Muslimsein durchdringt sämtliche Bereiche seiner Biografie und es strukturiert auch die Interaktionen innerhalb der Moscheegemeinde, die den Prozess der Distanzierung von seiner ethnischen Iden-

25 Drei Generationen, die als Anhänger Muhammads direkten Kontakt mit ihm hatten oder mit seinen Nachfolgern. Diese werden als die frommen Altvorderen bzw. *salaf aṣ-ṣāliḥ* bezeichnet.

tität beschleunigt. Mit „uns“ meint Givi nicht mehr die Tschetschenen, sondern seine neue Community, zwischen ihm und seiner neuen Community und nicht dazugehörigen Tschetschenen zieht er eine klare Grenze. Seine neue Community ist dabei sowohl die imaginäre *umma* als auch die konkrete salafistische Szene.

Im Folgenden schildert Givi eine interessante innerislamische Debatte zwischen muslimischen Institutionen:

> *Zum Beispiel, es gab viele Diskussionen auch, meistens in türkischen Moscheen, also es waren auch tschetschenische Moscheen. Die machen das so, wenn jemand mit Beweisen kommt: „Schau! Das ist nicht erlaubt! Das, was du machst, ist komplett verboten!“ Er sagt: „Ja, bei uns macht man das so.“. Also die sind komplett andere Menschen sozusagen. Die nennen sich nur Muslime. Also auf jeden Fall für mich sind sie das nicht (lacht).*

Er ist fest überzeugt von dem Standpunkt, den er vertritt. Und obwohl er andere Muslime nicht zwingen will, ihre Meinung zu ändern, versuchen er und seine Freunde doch, ihre Standpunkte durchzusetzen. Hier handelt es sich im Grunde genommen um eine typische Form politischer Arbeit: Man versucht seine eigenen Wertvorstellungen mittels Kommunikation weiterzugeben. Die Passage macht auch deutlich, dass es Interaktionen zwischen den einzelnen Gruppen gibt. Wenn es Givi und seinem Umfeld jedoch nicht gelingt, andere Muslime zu überzeugen, werden diese kurzerhand als „keine richtigen Muslime“ tituliert. Dies könnte auch als Strategie gesehen werden, sich die Verfehlung des eigenen Ziels schönzureden. Denn trotz ihres offensichtlichen Scheiterns suchen sie die Verantwortung nicht bei sich selbst, sondern bei denjenigen, die sich uneinsichtig zeigen: den „falschen Muslimen“. Dieser Anspruch, die „richtigen Muslime“ zu vertreten, gründet sich wiederum auf ihren Standpunkt, als Einzige den authentischen und wahren Islam zu vertreten.

Dass er und seine Gruppe den „wahren Islam“ vertreten, begründet er unter anderem damit, dass Aussagen wie „*Ja, bei uns macht man das so*“ dem Islam schaden. Auch wenn er der festen Überzeugung ist, dass die Religion nicht geändert werden kann, ist Givi sich bewusst, dass auf gesellschaftlicher, wissenschaftlicher und technischer Ebene viele Veränderungen stattfinden. Technische Neuerungen sind für ihn in seinem Leben bis zu einem gewissen Grad integrierbar – was jedoch nicht akzeptabel ist, sind Neuerungen in der Religion. Er argumentiert hier wie folgt:

Egal wie viel Zeit vergeht, Religion verändert sich nicht. Religion bleibt wie sie ist. Also da kann man einfach nichts ändern. Wie es schon vorgeschrieben ist, so bleibt es auch. Wer folgt, der folgt. Wer nicht, ist irregeleitet sozusagen. (…) Über Erneuerung gibt es auch eine Aussage von unserem Propheten. Er sagt, jede Erneuerung ist der irregeleitete Weg. Und jeder irregeleitete Weg führt in die Hölle. Nur das kann ich denen sagen. Wenn du sagst: „Das ist erlaubt!", kannst du machen, was du willst, aber die Endstation wird schlimm sein (lacht). Bis dahin kann ihm niemand etwas sagen. Also jeder kann sich entscheiden, was er macht oder was er nicht macht. Aber es ist hundertprozentig erwiesen, wenn er das trotzdem macht, ist er selber schuld. Vor Gott muss er sich selber verantworten.

Hier bezieht sich der Interviewpartner auf eine der wichtigsten Säulen des Salafismus, nämlich die Ablehnung von unerlaubten Neuerungen, die als Abweichung von der „reinen" islamischen Lehre gelten (*bidʿa*). Derartiges ist in den Vorstellungen bzw. religiösen Vorschriften nicht vorgesehen und die Strafe dafür ist klar festgeschrieben. Givi thematisiert Erneuerung auf der individuellen Ebene und sieht die Verantwortung bei den Individuen, die über einen Handlungsspielraum verfügen, deren Handlungen auf freien Entscheidungen basieren, für die sie aber auch die Verantwortung und auch die Konsequenzen tragen müssen. Givi fühlt sich verantwortlich für die Vermittlung des wahren Islams und er versucht, den Menschen in seiner Umgebung das beizubringen, was richtig ist. Letztendlich aber sind alle Menschen selbst für ihre Taten verantwortlich. Für Givi gibt es eine Wahrheit, die auf einer Ebene angesiedelt ist, die unantastbar, unveränderbar und unhinterfragbar ist. Diese Wahrheit ist für ihn nicht auf bestimmte Grundregeln bzw. Grundprinzipien reduzierbar, sondern umfasst das gesamte religiöse Gefüge. Der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker bezeichnet diese Einstellung, jegliche Neuerungen als schädlich für die Religion zu verwerfen, als schwarze Pädagogik, derer sich auch der IS bedient. Lohlker führt als Beispiel für schwarze Pädagogik eine Broschüre des IS an. Darin heißt es: „*Die schlimmsten der Dinge sind die neu eingeführten (muhdathāt). Alles, was neu eingeführt wird, ist eine unstatthafte Neuerung, […] führt in die Irre und jede Irreleitung führt in das Höllenfeuer*" (Lohlker, 2016, S. 119). Das Zitat weist deutliche Parallelen zu Givis Ausführungen auf.

Givi räumt der religiösen Zugehörigkeit nicht nur deswegen mehr Bedeutung ein als der ethnischen Identität, weil Religion an sich für ihn we-

sentlicher ist, sondern auch, weil eine „muslimische“ Identität etwas Erlangtes ist: „Muslim“ ist jemand seiner Meinung nach nicht automatisch, etwa weil er in ein muslimisches Milieu hineingeboren wurde oder muslimische Eltern hat. Stattdessen ist Muslimsein das Ergebnis eines Prozesses, dessen Gelingen viel Mühe erfordert. In der folgenden Passage wird offensichtlich, warum er die ethnische Identität zugunsten des Muslimseins in den Hintergrund rückt:

> *Es gibt so eine Aussage von unserem Propheten, ṣallā ’llāhu ʿalayhi wa-sallam . Er hat gesagt: Muslime gegenüber Nichtmuslimen sind so, wie bei einem großen, komplett weißen Stier, wo nur ein einziges Haar schwarz ist. Oder umgekehrt, wenn er komplett schwarz ist und nur ein einziges Haar weiß ist.*[26] *So wenig sind Muslime gegenüber Nichtmuslimen. Und genau diese Meinung verfolge ich. So wenige sind wir. Aber wir sind überall (lacht).*

Mit dieser Überlieferung untermauert Givi seine Überzeugung, dass Muslimsein nicht eine „zufallende“ Eigenschaft ist, die quasi mühelos erworben werden kann, sondern durch die Erfüllung vieler Pflichten erarbeitet sein will. In diesem Fall ist ein Muslim zu sein, eine aktive, theologisch begründete Überzeugung eines Gläubigen. Die Sichtweise, dass es nur wenige „wahre“ Muslime gibt, verleiht seiner Überzeugung, dass seine Glaubensbrüder und er den Islam richtig verstanden haben und ausüben und sie ein authentisches und reines, von jeglichem menschlichen Zutun freies Islamverständnis, das auf *qurʾān* und *sunna* des Propheten fußt, vertreten, noch mehr Gewicht. Hier sei nochmals betont, dass Givi mit Nichtmuslimen nicht nur Andersgläubige meint, sondern in diese Kategorie auch gebürtige Muslime einordnet, die seiner Ansicht nach nicht im Einklang mit ihrer Religion leben.

In diesem Zusammenhang – seiner Distanzierung von den „sogenannten“ Muslimen – kritisiert Givi die Medien für die undifferenzierte Darstellung der Muslime. Sein Unbehagen über die Berichterstattung der Medien, das sich von dem der muslimischen Mehrheit unterscheiden dürfte, stellt Givi folgendermaßen dar:

> *Alle Muslime werden in einen Topf reingeschmissen. Zum Beispiel manche wollen, dass sie nicht so mit IS verglichen werden. Und manche wollen nicht mit anderen, also die so-*

26 Tirmiḏī, *ǧanna* (2744).

genannten Muslime, verglichen werden. Also es gibt Gruppen, mit denen er nicht in einen Topf reingeworfen werden möchte. Zum Beispiel ich möchte auch nicht, dass jeder zum Beispiel, wenn er muslimischen Namen hat, dass er zu uns zugeschrieben wird, also das will ich auch nicht zum Beispiel. Wenn jemand irgendetwas tut, Frauen vergewaltigen, zum Beispiel, was in Köln passiert ist oder so, ja die sind Marokkaner, aber die sind keine Muslime für mich. (…) Also ich bin dieser Meinung, ich bin überzeugt, dass es einfach sehr wenige Muslime gibt. Sehr wenige. Und weil dafür habe ich genug Beweise, also von den Aussagen von unserem Propheten.

Bemerkenswert an dieser Passage, in der Givi seine Unzufriedenheit mit der undifferenzierten medialen Darstellung von Muslimen zum Ausdruck bringt, ist, dass er die Medien nicht – wie die Mehrheit der Muslime – für ihre Gleichsetzung aller Muslime mit dem IS kritisiert. Vielmehr will er mit der Mehrheit überhaupt nicht in Zusammenhang gebracht werden. Er weist nochmals darauf hin, dass es einen Menschen nicht automatisch zum Muslim mache, wenn dieser als Muslim auf die Welt kommt und muslimische Eltern hat oder in einer muslimischen Umgebung lebt. Muslimen egal welcher Herkunft, die sich etwa einschlägiger Delikte schuldig machen, spricht er ihr Muslimsein ab. Wer so etwas tut, kann kein Muslim sein.

Für Givi ist das nicht nur ein Selektionsmechanismus, der ihm ein Überlegenheitsgefühl vermittelt, sondern auch eine Legitimationsgrundlage für seine religiösen Handlungen und Sichtweisen, die von der Mehrheit nicht geteilt werden. In den Interaktionen mit seiner Umgebung macht sich seine Unterscheidung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen folgendermaßen geltend:

Ich habe also fast mit allen Nationen würde ich sagen, also angefangen von Österreichern, mit allen habe ich Kontakt gehabt. Und für mich gibt es keinen Unterschied, ob er Tschetschene oder Österreicher ist. Für mich gilt nur: Ist er Muslim oder Nichtmuslim? Weil wenn er dann Muslim ist, ist er mein Bruder. Wenn nicht, ist er mein Freund vielleicht oder, dann grüße ich ihn halt einfach so (lacht). Das war es schon mit ihm. Also ich habe wirklich sehr viele/ Ich nenne die nicht Freunde oder so, ich nenne die nur Brüder. Manche kommen aus Afrika, sogar Amerikaner sind dabei, also alles Mögliche. Österreicher, Deutsche, Tschetschenen, also alle einfach. Und das ist für mich die Brüderlichkeit. Nicht nur, weil wir Blutsverwandte sind oder, weil wir Landsleute sind, nein! Weil wir einfach Muslime sind.

Maßgeblich für die Gestaltung seiner Beziehungen und seines sozialen Umfeldes ist für Givi das Merkmal Muslim oder Nichtmuslim. Was seine Beziehungen betrifft, kennt Givi einen qualitativen Unterschied: Während Freundschaft für ihn auf einer oberflächlichen Ebene angesiedelt ist, ist Brüderlichkeit tiefgreifender. Er bestimmt mit Blick auf die muslimische Identität von jemanden, ob er mit ihm eine tiefere Beziehung eingehen will oder nicht. Aus dieser Passage geht nicht hervor, ob diese Einstellung noch weitere Einflüsse auf die alltäglichen Interaktionen Givis hat. Die Brüderlichkeit zwischen Mitgliedern einer religiösen Gruppe, die sich in der Minderheit befindet und sich dessen bewusst ist, ist für Givi gleichfalls ein religiös begründetes Phänomen, das dafür sorgt, dass sie, die auch unter Muslimen in der Minderheit sind, eine Art Solidaritätsgefühl füreinander entwickeln und die Basis für Vertrauensbeziehungen zwischen ihnen liefert. Diese Brüderlichkeit ist für Givi ein weiteres Argument dafür, dass er über den wahren Islam verfügt. Gleichzeitig ist sie Grundlage einer Art sozialen Netzwerks.

Givi verwendet stets die männlichen Personalpronomen – die Lebenswelten von Frauen und Männer innerhalb dieses Milieus sind streng getrennt und mit Frauen hatte er innerhalb der Moschee nicht zu tun. Die „Homogenität“ der Mitglieder, die unabhängig von ihrer ethnischen Identität durch ihre gemeinsame muslimische Identität miteinander verbunden sind, erlebt Givi als sehr positiv – gerade weil sie sich dem bewussten Verzicht auf die Beibehaltung ethnischer oder kultureller Besonderheiten, auf den Austausch zwischen ihnen oder auf Hybridisierung verdankt und allein darauf abzielt, eine neue Gemeinschaft hervorzubringen. Die Vorlage für diese gemeinsame Kultur finden Givi und die Gruppe, mit der er sich identifiziert, in der Geschichte des Propheten und der drei Generationen nach ihm.

Als weiteren wichtigen Grund, warum er sich dieser Gemeinschaft zugehörig fühlte, nennt Givi den folgenden:

> *Damals [beim ersten Besuch der Moschee im zweiten Bezirk, Anm. d. Verf.] konnte ich auch nicht so viel Deutsch, aber trotzdem, haben die mich nicht ausgelacht oder so. Die haben immer versucht, mir irgendetwas beizubringen, auf Deutsch zu reden. Die haben gesagt: „O. k., auch wenn du nicht Deutsch kannst, du bist unser Bruder!“ Das war der Grund, der Punkt für mich.*

In den Passagen, in denen der Interviewpartner sein Leben in Österreich schilderte, ist er voll des Lobes, demnach habe er auch in den Kursen, die er besuchte, hauptsächlich positive Erfahrungen gemacht. Aus dieser Stelle geht nun hervor, dass Givi sich besonders wegen seiner mangelnden Deutschkenntnisse in manchen Situationen ausgegrenzt fühlte. Dass die „Brüder" ihn unterstützten, gab ihm das Gefühl, in der richtigen Umgebung zu sein. Er stellt die Community als eine solidarische Gemeinschaft dar, in der sich niemand wegen seiner Schwächen ausgeschlossen fühlen muss. Im Gegenteil – wenn bemerkt wird, dass jemand in einer Sache Schwierigkeiten hat, wird ihm umso mehr Aufmerksamkeit geschenkt, sodass er sich nicht nur nicht ausgeschlossen fühlt, sondern auch die nötige Unterstützung bekommt, um die Schwächen auszugleichen. Givi nimmt Diskriminierung nicht nur seitens der Mehrheitsgesellschaft und ihrer Institutionen, sondern auch seitens der etablierten muslimischen Institutionen in Wien wahr. Diese Brüderlichkeit, die in verschiedenen Settings vorzufinden ist, basiert also auf einer Solidarität, die selbst unter Verwandten nicht immer selbstverständlich ist. Dies führt dazu, dass mitunter der Einsatz für die gemeinsamen Ideale dieser Gruppe größer ist als für die der eigenen Familie. Tatsächlich sorgt das egalitäre Konzept der Brüderlichkeit dafür, dass die Moscheegemeinde die abstrakte *umma* in ihrer kleinen Gruppe konkretisiert sieht.

Wie bereits oben angemerkt gilt die Moschee im zweiten Bezirk als Zentrum für salafistische Ideen, ihr Prediger als *der* Ideologe der Salafisten und Dschihadisten in Wien bzw. in ganz Österreich und darüber hinaus. Givis Begegnung und Beschäftigung mit der Religion beginnt freilich nicht erst mit dem Kontakt zu den Salafisten, vielmehr sah er in der salafistischen Szene seine religiösen und sozialen Erwartungen erfüllt, sodass sie schnell zu seinem neuen Zuhause werden konnte.

Givi bezeichnet sich selbst nicht als Salafist – ein solcher steht seiner Meinung nach auf einer viel höheren Stufe, die nicht jeder erreichen kann. Gleichwohl empfindet er es als Kompliment, wenn jemand ihn als Salafist bezeichnet. Für ihn ist ein Salafist jemand, der so lebt wie zu Zeiten Muhammads; und die entsprechenden Vorschriften in einer Gesellschaft einzuhalten, die völlig anders verfasst ist, sei ungeheuer schwierig. Das heißt, dass er sich noch mehr Mühe geben muss, um sich diesem Lebensstil auch nur ansatzweise zu nähern. Folgende Interviewpassage illustriert die Herausforderungen, mit denen sich Givi

konfrontiert sieht, und die Strategie, die er zu deren Bewältigung entwickelt hat:

> *Es gibt auch eine Aussage von unserem Propheten. Also es wurde von der Hölle natürlich sehr viel berichtet. Und wo er mit seinen Gefährten, wo er Vorträge gehalten hat, gab es so ein sehr lautes Geräusch. So ein Erdbeben oder so etwas. Er hat gefragt: „Wisst ihr, was das ist?“ Die haben gesagt: „Allah und sein Gesandter wissen das am besten. Also wir wissen das nicht. Ja, erzähl uns! Was war das?“ Er hat gesagt: „Das war dieser Stein, der vor siebzig Jahren geworfen wurde, und erst jetzt ist er in der Hölle angekommen.“ Also siebzig Jahre war der nur unterwegs. Das ist schon etwas! Und obwohl ich nicht rauche, ich habe immer ein Feuerzeug dabei. Und wenn ich an irgendwelche Sünden oder an so etwas denke, dann halte ich mal das Feuer [zeigt auf seine Handfläche, Anm. d. Verf.], ich probiere nur, ob ich das aushalten kann. Wenn ich das aushalten kann, dann kann ich das machen. Aber wenn ich nur dieses kleine Feuer, also das Feuerzeug ist nichts, wenn ich das nicht aushalten kann, dann denke ich gleich an die Hölle. Darüber brauche ich dann gar nicht reden. Und das hilft mir (lacht).*

Diese Stelle vermittelt zum einen eine Vorstellung von der unmittelbaren Auswirkung eines Texts auf die Handlungsebene des Interviewpartners. Zum anderen zeugt sie davon, dass Entsagung für ihn nicht selbstverständlich ist und er seine Bedürfnisse immer wieder unter Kontrolle bringen muss – ein weiterer Beleg dafür, dass es nicht so einfach ist, ein „richtiger Muslim“ zu sein. In der Literatur wird darauf hingewiesen, dass autoritäre Ideologien bzw. Organisationen für Jugendliche aus dem Grund attraktiv sind, weil sie klare Anweisungen erteilen, die es zu befolgen gilt, die es ihnen also ersparen, viel nachzudenken. Das aber führt unweigerlich zum Verlust von Autonomie und Urteilsvermögen. Und eine solche passive Konzeption des Subjekts lässt den Umstand außer Acht, dass, wenn diese „Unterwerfung“ aus freiem Willen und aus Überzeugung geschieht, das Individuum beispielsweise auf viele Möglichkeiten, die in der Gesellschaft zur Verfügung stehen, bewusst verzichten muss. Dieser Verzicht erfordert eine starke Willenskraft, auch wenn das, worauf man verzichten muss, vorgeschrieben ist, wozu auch Interaktionen im Alltag gehören (El-Mafaalani, 2014, S. 357). Hier taucht die „Gewalttheologie“ (Lohlker, 2016) auf, die auf Menschen eine Art symbolische Gewalt ausübt. Diese symbolische Gewalt wirkt, wie oben analysiert wurde,

sowohl auf kognitiver Ebene als auch auf der Handlungsebene, indem sie die Individuen, die sich der höheren Gewalt zu entziehen versuchen, psychologisch unter Druck setzt.[27]

Nach seinem Wechsel von der tschetschenischen zur salafistischen Moschee änderte Givi nicht nur seine theologischen Ansichten, sondern auch sein Aussehen. Er fing an, sich dem salafistischen Look entsprechend zu kleiden, ließ sich die Haare wachsen und trug den passenden Bart. Kleidung und Frisur repräsentieren für Salafisten einen essenziellen Teil der „ursprünglichen" Lebensweise. Auf die Mutter wirkte Givis Verwandlung am Anfang befremdlich und sie machte sich Sorgen um ihren Sohn. Letztlich gelang es Givi jedoch, sie zu beruhigen:

> IP: *Also immer, wenn ich das Kleid angezogen habe, diese muslimischen Kleider, da hat sie gesagt: „Was machst du?" und so. Also das war schon im ersten Monat sozusagen jeden Tag. Ich habe sie trotzdem weiter angezogen und letztendlich hat sie das akzeptiert. (I1 lacht). Ich habe gesagt: „Da ist nichts Schlimmes daran. Also ich trage das nur aus meinen religiösen Gründen."*
>
> I1: *Hatte sie Angst gehabt?*
>
> IP: *Ich weiß nicht, das ist bei uns, es ist ungewöhnlich. In Tschetschenien kennt man so etwas nicht. Und aus diesem Grund hat sie gedacht vielleicht, keine Ahnung (lacht), ich bin der Einzige, der das trägt. Also ich bin nicht der Einzige. Natürlich gibt es sehr viele Tschetschenen und andere auch, die das tragen. Aber sie kennt die nicht. Und auch wenn wir zum Beispiel so etwas haben mit Freunden [Treffen, Anm. d. Verf.], keiner trägt das und auf einmal bin ich dazwischen (lacht), ich bin das schwarzes Schaf darunter (I1 und I2 lachen) hat sie gedacht.*

Givi versteht die Sorgen seiner Mutter, seiner Meinung nach sind diese jedoch ihrer Unwissenheit geschuldet. Je mehr er ihr daher erklärt, worum es ihm geht, desto mehr versteht sie die Stellung ihres Sohnes und lässt sich auch überzeugen, dass er nichts Schlechtes macht. In Givis Darstellung kommt auch ein weiterer Aspekt zum Vorschein: Offensichtlich waren ihm und seinem Umfeld in Tschetschenien salafistische Strömungen unbekannt; um mit solchen in Berührung zu kommen, musste er erst nach Österreich ausreisen.

27 Die Bilder von Hölle und Paradies sind nicht nur im salafistischen Gedankengut präsent, sondern auch in der muslimischen Jugendkultur weit verbreitet (Güngör & Nik Nafs, 2016).

Die Bewegung in ein radikales Milieu

Schon im Jahr 2013 wusste Givi, dass er vom Verfassungsschutz beobachtet wurde.

> *Wo ich draußen war, ich wusste, dass ich verfolgt werde vom Verfassungsschutz und so. Ich habe das gesehen. Die können nichts. Weil die können nichts. Ich sage das zu jedem. Also was sie dort machen, wenn wir essen gehen oder, wenn wir zusammen trainieren gehen, wenn die dort filmen, was geht/ Die können uns filmen. Aber die haben wirklich sehr schöne Bilder von uns. Ich habe gesagt: „Ich gebe dir meine E-Mail, schickst du mir!“ (I1 und I2 lachen) Er schickt mir also. Die haben schöne Fotos von uns, sonst nichts. Und das stört uns gar nicht (lacht). Hauptsache, wir werden nicht in den Medien überall dort gezeigt. Die können das behalten.*

Givi will sich als jemand präsentieren, der nichts Illegales getan hat und sich daher auch keine Sorgen machen muss – vielmehr hätte sich der Verfassungsschutz eine Blöße gegeben, indem er ihn verdächtigte und beobachtete. Givi legt Wert darauf zu zeigen, wie locker er die Observierung nahm, indem er den mit Beamten des Verfassungsschutzes über die von ihm gemachten Fotos scherzte. So gibt er zu verstehen, dass er eine Beeinträchtigung der Normalität durch äußerliche Faktoren nicht zulassen wollte. Er war sich keines Fehlverhaltens bewusst und fühlte sich deswegen nicht bedroht. Dass er unter Beobachtung stand, scheint sich nicht auf seine Handlungen ausgewirkt zu haben. Diese Unbekümmertheit wurde möglicherweise innerhalb des Freundeskreises allgemein geteilt, waren sie doch überzeugt, einfach als Muslime zu leben. Givi und seine Freunde fühlten sich dadurch sogar bestätigt. Vor dem Hintergrund der innerhalb muslimischer Gruppen laufenden Diskurse, in denen die Muslime als Opfer und als überall auf der Welt unterdrückte Gruppe figurieren, könnte Givi diese Behandlung als Bestätigung dafür empfunden haben, ein „richtiger Muslim“ zu sein. Hier wird Unterdrückung bzw. Ungerechtigkeit als Folge des Muslimseins essenzialisiert. Die Verinnerlichung des kollektiven Opferdiskurses ist Givi in bestimmten Zusammenhängen auf persönlicher und emotionaler Ebene Anlass zur Konstruktion von „Heldentum“. Dies gilt für seine Festnahme und seinen Gefängnisaufenthalt, die er ungerecht findet und auf seine muslimische Identität zurückführt.

Syrien: Rätsel oder Utopie

Im Folgenden erzählt Givi, wie ihm sein Freundeskreis zum Verhängnis wurde:

> *Viele sind schon/ Also ich habe Freunde, manche sind entweder gegangen oder sitzen im Gefängnis. So bin ich auch nachgekommen. Manche sind schon entlassen worden. Also aus diesem Grund wurde ich auch verurteilt, weil ich nur die Leute kenne, entweder sind die nach Syrien gegangen oder sitzen im Gefängnis. Sie haben gesagt: „Herr [Name, Anm. d. Verf.] kennen Sie nur die Leute und nicht andere?" Ich sage: „Ja, die habe ich kennengelernt. Was soll ich machen jetzt?" Und da sind, von meinem Handy haben die sehr viele Fotos genommen, was wir hier in Wien gemacht haben. Und auf einmal tauchen die mit Waffen auf, so in Syrien gemachte Fotos. Und (lacht) kann man nichts/.*

In dieser Passage bestätigt Givi gleichsam, dass er tatsächlich in einem Naheverhältnis zur radikalen Szene in Österreich stand. Mit den Implikationen des Umstands, dass sich unter seinen Bekannten viele finden, die nach Syrien gefahren sind, dort höchstwahrscheinlich auch kämpften und ihm Fotos schickten, auf denen sie mit Waffen posierten, setzt er sich nicht näher auseinander.

Givi will hier nochmals für die Sichtweise werben, dass er allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zu diesem sozialen Umfeld eine solche Strafe nicht verdient habe, da er selbst sich nichts zuschulden kommen ließ. Erneut will er sich als jemand präsentieren, der sich nicht wegen seiner Taten, sondern wegen seiner Gesinnung und religiösen Zugehörigkeit im Gefängnis befindet. Die Frage, wieso jemand ihm Bilder aus Syrien schickte oder was er fühlte, als er diese Bilder bekam, lässt er offen.

Folgender Ausschnitt aus dem Interview bringt uns das radikale Milieu näher, das Givis soziales Umfeld bildete:

> *Die positiven? Die waren manchmal selber nicht im Kampf und so, die haben die Frauenhäuser überwacht. Also sozusagen, damit die keiner angreift. Die haben nur Positives erzählt, wie dort das Leben abläuft. Aber die negativen, also was sie erzählt haben, die sind alle zurückgekommen. Also fast alle sind zurückgekommen. Und manche sind, bevor die zurückgekommen sind, getötet worden, also von Luftangriffen. Und ich weiß nicht, warum, also ich weiß nicht, was ich noch dazu sagen soll. Beide Seiten haben die erzählt. (...) Also, wie ich die negativen Seiten erzählt bekommen habe, also so, wie ich die von hier kenne, die wollten, dass sich die Religion an sie anpasst und nicht sie an die Religion. Das war der Grund. Und denen glaube ich weniger als jetzt den anderen. Und ich weiß, wie die anderen sich hier benommen haben. Und ich kenne*

einfach die beiden Gruppen. Und das war der Grund. Ich glaube den anderen mehr als die, die Negatives erzählen. Auch hier, wenn ich zum Beispiel über Rauchen oder über etwas anderes geredet habe: „Rauch das nicht! Das ist nicht gut!" Was die wollen, die nehmen das, und was sie nicht wollen, die schieben das einfach weg. Die wollen, dass Religion sich an sie anpasst, wie sie das wollen. Und aus diesem Grund wird das/ So ihm glaube ich nicht einfach (lacht).

Givi stellt hier die radikale Szene, in der er und seine Freunde sich bewegten, in Bezug auf Rückkehrer dar. Dass er mit diesen Kontakt hat und mit ihnen so offen kommuniziert, weist darauf hin, dass die Rückkehrer und Givi im gleichen Milieu etabliert sind, dieses den Rückkehrern vertraut ist. Sie hatten keine Hemmungen, über ein Thema zu sprechen, das in der Gesellschaft im Rahmen von Terrorismus und Gewalt diskutiert wird, teilten ihre Erfahrungen mit Freunden. Auf Grundlage der Schilderungen teilt Givi diese Leute in zwei Gruppen ein, wobei er seine Schlussfolgerungen nicht nur auf Grundlage der Geschichten, sondern auch mit Blick auf die Persönlichkeiten, die diese Geschichten erzählen, zieht. Nach Givis Auffassung unterscheiden sich die beiden Gruppen nicht nur darin, dass sie die Situation in Syrien unterschiedlich darstellen, sondern auch in ihren religiösen Überzeugungen und ihren religiösen Praktiken. In diesem Sinne sind für Givi die Erzählungen derjenigen, die auch „bessere Muslime" sind, glaubwürdiger. Und die zeichnen ein überwiegend positives Bild von der Situation in Syrien. Obgleich Givi mehrmals hervorhebt, dass er nicht selbst dort war und sich deswegen keine eigene Meinung bilden kann, tendiert er stark dazu, die positive Darstellung eines Teils der Rückkehrer für wahr zu erachten. Das nährt seine idealisierte Vorstellung vom Leben in den vom IS kontrollierten Gebieten:

Also einfach, wie es vor 1.400 Jahren, wie es damals vorgeschrieben wurde, genau so wird das weitergelebt. Also wie die das erzählen. Aber selber bin ich dort nicht gewesen. Das ist mein, ein Schwachpunkt. Wenn ich dort gewesen wäre, ich könnte dazu etwas sagen. Und ich will das auch selber wissen jetzt. Denn wenn ich einfach so zwei Jahre dafür bekomme/ Wofür habe ich die eigentlich bekommen? Das will ich einfach wissen.

Eher geneigt, seinen aus Syrien zurückgekehrten Bekannten Glauben zu schenken, denen zufolge die Utopie des idealen Gesellschaftsmodells, in dem er als Muslim leben will und seine Religion ohne Hemmnisse praktizieren kann, dort schon etabliert sei, sehnt auch Givi sich da-

nach, dorthin zu reisen und die Funktionsweise des „idealen islamischen Staates“ kennenzulernen. Hier tritt ein wichtiger Aspekt in den Vordergrund, nämlich dass für Menschen, die nach Syrien ziehen wollen, nicht zuletzt das Gesellschaftsleben eine wichtige Rolle spielt. Der IS wird in diesem Zusammenhang nicht als terroristische Organisation verstanden, sondern als eine Instanz, die die jahrelange Sehnsucht der Muslime verwirklicht hat, einen islamischen Staat zu gründen. Givi präsentiert seinen Wunsch, nach Syrien zu reisen, als das seriöse Anliegen, sich selbst ein Bild zu machen, um zu wissen, warum er verurteilt wurde. Seine Meinung über den IS formuliert er wie folgt:

> *Über IS? Also die Frage bekomme ich wirklich sehr oft gestellt. Und ich kann darüber keine Angaben machen, weil ich bin dort selber nicht gewesen bin. Das ist mein Punkt. Wenn ich dort selber gewesen wäre, dann würde ich wirklich sehr viel darüber erzählen, was alles wirklich ist. Und ich bin nicht in Syrien gewesen, das ist mein Problem. Ich würde aber das gerne wissen.*

Auch in dieser Passage gibt Givi zu erkennen, dass er nicht glaubt, was er über den IS aus den Medien oder von Rückkehrern erfahren hat und sich deswegen nicht dazu berechtigt sieht, diesen zu beurteilen, dazu müsste er selbst dort gewesen sein. Obgleich er viele IS-Videos anschaut, also auch Darstellungen kennt, in denen IS nicht schlecht präsentiert wurde, beruft er sich nicht auf sie und thematisiert sie auch nicht, auch wenn anzunehmen ist, dass er diesen Bildern mehr Wert beimisst als den Darstellungen in Mainstreammedien.

Givi fragte die Rückkehrer, die er kannte, nach den Gründen warum sie nach Syrien gezogen sind. Die Antworten fasst er wie folgt zusammen:

> *Sie sagen: „Einfach um den Schwachen zu helfen.“ Das ist der erste Punkt, was die sagen, Schwachen zu helfen. Und das Paradies erreichen. Das ist also die Liebe Gottes erreichen. Also fast alle, von jedem habe ich nur diese Wörter bekommen.*

Indem er die Aktivitäten des IS als eine Form der Wohltätigkeitsarbeit – Muslime helfen anderen Muslimen, die in Schwierigkeiten sind und als Gegenleistung werden die Türen des Paradieses für sie geöffnet – darstellt, will Givi das Thema vom Terrorismusdiskurs ablösen und in einen anderen Kontext stellen. Was gemeinhin als Terrorregime

verhandelt wird, ist in Givis Augen ein sakraler Ort, an dem ein Muslim Gott näher komme. Dem liegt vermutlich die Einstellung zugrunde, dass man als Muslim die Pflicht hat, anderen Muslimen zu helfen. Givi liefert damit ein weiteres Argument für seine Sympathie bzw. Bewunderung für jene, die diesem Auftrag selbstlos nachkämen, und er weist damit den Vorwurf zurück, dass es vor allem materielle Erwartungen seien, die Menschen nach Syrien locken. Er beharrt darauf, dass deren alleiniger Beweggrund der Erwerb von religiösen Verdiensten sei.

Die Reise in die Türkei

In einem Sommer fuhr Givi – laut seiner Darstellung wegen einer privaten Angelegenheit – in die Türkei. Dort wurde er verhaftet, weil er kein gültiges Visum hatte, und nach Österreich zurückgeschickt. Acht Monate nach seiner Rückkehr wurde er in Österreich verhaftet. Bei seiner Festnahme wurde ihm vorgeworfen, dass er über die Türkei nach Syrien reisen wollte. Über seine Verurteilung äußert sich Givi folgendermaßen:

> *Also wenn mich dann jemand fragt, warum ich verurteilt wurde, dann sage ich, weil ich ein Muslim bin. Andere Gründe habe ich nicht. Und andere Gründe gibt es nicht. Also auch wenn ich nach Syrien fahren will, keiner sagt zu jemand anderem, wenn er in der Türkei ist, Urlaub macht, dass er den in Spanien machen soll oder in Italien machen soll. Der Verfassungsschutz, wo er mich vorgeladen hat, hat gesagt: „Warum macht ihr dann nicht Urlaub in Griechenland?" Also keiner sagt zu ihm, wo er Urlaub macht.*

Givi sieht seine Festnahme als Ungerechtigkeit, die ihm nur aufgrund seines Muslimseins widerfahren sei, genauso, wie die Beobachtung durch den Verfassungsschutz.

In seiner Wahrnehmung finden sich keine Anhaltspunkte, die darauf hinwiesen, dass er etwas Falsches getan hat. Für Givi stellt sich die Situation so dar, dass er nur wegen seiner Gesinnung und seines unmittelbar auf den Islam ausgerichteten Lebensstils festgenommen wurde. Zugespitzt formuliert sieht er sich im Gefängnis, nur weil er Muslim ist. So erlebt er die Bemerkungen des Verfassungsschutzbeamten eben so ungerecht – schließlich würden andere Menschen niemals aus solchen Gründen befragt oder gar festgenommen – wie die Anschuldigung, er hätte nach Syrien ausreisen wollen. Wäre dies tatsächlich sein Ziel gewesen, wäre es ihm ein Leichtes gewesen, einen Weg zu finden. Er argumentiert hier folgendermaßen:

Und die glauben, weil die mir keinen Pass gegeben, also zurückgegeben haben, ich habe die Verlängerung beantragt, diesen Konventionspass[28], die haben mir das nicht zurückgegeben. Die glauben, weil ich den Pass nicht bekommen habe, deswegen bin ich hier geblieben. Nein! Andere Möglichkeiten gibt es genug. Wenn man sucht, alles Mögliche findet man. Nur muss man ein bisschen sich bemühen (lacht).

In dieser Passage treten zwei wichtige Aspekte hervor: Einerseits legt Givi Wert darauf festzuhalten, dass er nicht die Absicht hatte, nach Syrien zu reisen. Andererseits verrät seine Bemerkung, dass es dazu auch illegale Wege gebe, dass er sich in einem einschlägigen Umfeld bewegte. Auf illegalem Weg nach Syrien zu gelangen, erfordert bestimmte Vorkenntnisse, man muss über die nötigen Kontakte verfügen, die finanziellen Mittel organisieren usw. Dies zeigt, dass das Milieu, in dem Givi sich umtrieb, entsprechend radikal war und er bereits Kontakt mit der Rekrutierungsszene in Wien hatte.

Das Gefängnis: Für Givi ein Ort der Verwirklichung

Ein zentrales Moment, das in diesem Zusammenhang zum Vorschein kam und einer ausführlicheren Analyse bedarf, ist die Wirkung des Gefängnisaufenthalts auf die Festigung von Givis religiösen Gedankenmustern und seiner religiösen Praxis. Folgende Formulierung gibt eine Vorstellung davon, wie er seine Strafe erlebt; zugleich beweist sie, dass der Gefängnisaufenthalt ihn in seiner Position bestärkt hat:

Und egal, was ich denke, die Gedanken sind ja frei. Auch wenn die mich in Einzelhaft, also lebenslang einsperren, die Gedanken sind immer frei, die fliegen überall durch.

Givi legt sich seine Haftstrafe grundsätzlich auf eine Weise zurecht, die es ihm erlaubt, sich selbst als Held zu sehen, der sich auch durch Zwangsmaßnahmen niemals von seiner Überzeugung abbringen lässt. Dadurch versichert er sich zum einen nochmals, dass er wegen seiner Gedanken bestraft wurde und zum anderen, dass er trotz dieser Strafe seine Handlungen nicht ändern wird. Die Haftstrafe stärkt die Opferrolle und bestätigt ein bestimmtes Narrativ, demzufolge der Grund für den Kampf gegen den Westen bzw. Unterdrückungsinstanzen

28 Flüchtlingen, denen in Österreich der Status eines Asylberechtigten zukommt, können um einen Konventionsreisepass ansuchen. Das gilt nicht für Asylwerber.

die Ungerechtigkeit gegenüber den Muslimen sei. Snow und Byrd (2007) bezeichnen dies in ihren Artikel über islamistisch-terroristische Bewegungen als *diagnostic frame*. Dieser liefert Antworten auf die Frage, was falsch läuft und wer oder was daran schuld ist. Er definiert das kollektive Leid einer Gruppe und auch deren Feind. Dadurch wird dieser Opferdiskurs ein fest verankerter Teil dieser Bewegungen. Entweder leiden die Muslime unter muslimischen Regierungen, die mit dem Westen zusammenarbeiten, oder sie leiden unmittelbar unter westlichen Kräften, die sich auf muslimischem Territorium befinden. In Givis Fall werden diese globalen Verhältnisse auf die persönliche Ebene projiziert und stellen einen wesentlichen Teil in seinem Argumentationsstrang sowie seiner Identifikation dar. Diese Stellung versuchte er auch bei seiner Verhandlung demonstrativ hervorzukehren:

> *Wenn ich zum Beispiel vor Gericht vorgeladen werde, ich versuche alles Mögliche, dass ich nicht dorthin gehen muss (lacht). Also damit ich nicht für den Richter aufstehen muss. Das war auch ein sehr großes Thema bei mir, bei meiner Verhandlung. Ich wollte nicht aufstehen.*

Der Interviewpartner weigerte sich, sich vor dem Richter zu erheben, weil dieser ein Vertreter der säkularen Gerichtsbarkeit ist und die profane Ordnung verkörpert, von der er sich möglichst abzugrenzen versucht. Er missbilligt diese Ordnung, da sie nicht die Ordnung Gottes repräsentiert und nicht mit seinen religiösen Vorstellungen übereinstimmt. Diese Situation münzte Givi in eine Art Prüfung bzw. in einen politischen Akt um, um sich selbst und auch den Zuschauern zu demonstrieren, dass er die weltlichen Gesetze ablehnt. Einerseits konnte er sich selbst gegenüber beweisen, dass er stark bleibt und im Namen seines sozialen Milieus Widerstand leisten kann; andererseits sollte dadurch auch der religiösen Gruppe signalisiert werden, dass er ein vertrauenswürdiger Gleichgesinnter ist. Warum er schlussendlich doch aufstehen musste, erklärt Givi wie folgt:

> *Und die haben gesagt: „O. k., bis Sie aufstehen, Sie werden keine Verhandlung haben, Sie werden in Untersuchungshaft bleiben.“ Und dann musste ich aufstehen, also (lacht). Demokratie? Alle anderen Gesetze, was von Leuten geschrieben wurden. Also, das lehne ich komplett ab. Und natürlich, wo ich gezwungen werde, das zu machen, ich hoffe, dass Gott mir verzeiht, dass ich das mache. Aber überall, wo ich die Möglichkeit habe, das*

zu vermeiden, mache ich das. Also alles. Das Gesetz ist nur vor Gott und nach diesem Gesetz, also wie unser Prophet das geschrieben hat, genauso will ich das weiterleben. Und auch, wenn ich bestraft werde, möchte ich, dass ich nach islamischem Recht bestraft werde. Auch wenn ich belohnt werde, möchte ich, dass ich nach islamischem Recht belohnt werde

Givi, der sich zu dieser Zeit seit sechs Monaten in Untersuchungshaft befand, musste also aufstehen, damit sein Prozess zu Ende gehen und er seine Strafe erhalten konnte. Diese Einstellung macht das Leben in einem Staat, in dem nicht die Gesetze Gottes herrschen, für einen Muslim, der das Ziel hat, den Zeiten Muhammads nachzueifern, komplexer. Givis Ziel der Etablierung einer Lebensweise, deren sämtliche Bereiche seiner Islaminterpretation untergeordnet sind, stößt an bestimmte Grenzen, die er nicht ignorieren kann. Er erlebt das System als Zwang und will mit dieser Ordnung in keiner Hinsicht etwas zu tun haben. Wissend, dass diese Ideale in absehbarer Zeit nicht zu realisieren sind, entwickelt er seine eigene Strategie, damit umzugehen, die auf Verweigerung beruht. In seiner Ablehnung der Demokratie kann er nichts Problematisches entdecken, zeigt sich vielmehr befremdet, dass ihn das zum Terroristen machen soll:

Das, zum Beispiel, was mit Demokratie [zu tun hat, Anm. d. Verf.], sozusagen wenn man Beamter oder Polizist ist, also diese Arbeiter, diese Bankarbeiter, das lehne ich komplett ab. Also besser gehe ich als Automechaniker, Schlosser, Tischler arbeiten, als dass ich die Demokratie unterstütze, also Polizist und so etwas, sage ich. Damit will ich einfach nichts zu tun haben. Das lehne ich komplett ab. Und wenn ich aus diesem Grund ein Terrorist bin, dann bin ich ein Terrorist (lacht). Auch wenn die sagen, ich bekomme lebenslang, wenn ich das ablehne, ich bin bereit, das anzunehmen. Das heißt nicht gleich, dass ich, weil ich diese Punkte ablehne, dass ich jemanden umbringen muss oder jemanden töten muss. Also das heißt das nicht gleich. Ich will einfach das nicht unterstützen.

Givi will, weder aktiv noch passiv, an der Mitgestaltung des demokratischen Systems beteiligt sein. Aus diesem Grund zieht er schlechtbezahlte und gesellschaftlich weniger anerkannte Berufe gesellschaftlich angesehenen beruflichen Positionen vor. Diese Strategie, sich aus öffentlichen Räumen zurückzuziehen, hat nicht Givi sich ausgedacht, vielmehr stellt sie eine allgemeine Herangehensweise mancher salafistischer

Gruppen dar, die sich als unpolitisch bezeichnen. Ziel ist auch, als Gruppe im öffentlichen Raum nicht als politischer Akteur wahrgenommen zu werden.

Gleichwohl weiß Givi, dass seine Haltung in Bezug auf Demokratie von der Mehrheitsgesellschaft als abnormal betrachtet wird. Er selbst wendet diese gesellschaftliche Zuschreibung freilich ins Positive: Er hebt sich von der Mehrheit ab. Mit dieser diskursiven Umkehrung, mit der er die Fremdzuschreibung aufgreift und sie umdeutet – durch den Sprechakt „*Dann bin ich eben ein Terrorist*“ – konstruiert Givi eine alternative Wirklichkeit. Ab nun haftet dem Ausdruck nichts Pejoratives mehr an, ab nun bildet er einen Teil seiner Identität, auf den er stolz sein kann. In den Augen der Mehrheit ein Terrorist zu sein, bedeutet für ihn im Grunde genommen „auf dem richtigen Weg“ zu sein. Auch seine Opferposition bekräftigt er nochmals, indem er darauf hinweist, dass die Gesellschaft ihn in eine Position drängt, die er eigentlich nicht verdient.

> *Also natürlich, sogar viel leichter als draußen. Weil (…) ich habe sehr viel weniger Kontakt als draußen. Sei das mit Frauen oder mit Rauchern, mit allem Möglichen. Für mich ist das hier viel leichter. Wenn ich ohne Familie in Österreich wäre, wenn ich alleine wäre, ich würde sogar länger hier bleiben. Dieses Drittel oder so etwas, ich würde das gar nicht beantragen. Ich brauche das einfach nicht. Auch wenn ich jetzt Ausgang oder Drittel bekomme, ich brauche das nur für meine Familie, dass ich meine Familie sehen kann. Andere Gründe habe ich da draußen nicht. Wenn meine Freunde mich sehen wollen, die wissen, wo ich bin (I2 lacht) und das war es schon.*

Dieser Interviewausschnitt spiegelt eine essenzielle Auseinandersetzung Givis mit seinem sozialen Leben und den Interaktionen mit der Mehrheitsgesellschaft wider. Dass er den Zustand im Gefängnis als vorteilhaft und seiner muslimischen Identität zuträglicher erlebt, zeugt einmal mehr davon, wie schwierig es für ihn auf Alltagsebene ist, sein Leben als Muslim bzw. als Salafist zu führen, wenn er beispielsweise erdulden muss, sich mit Frauen im selben Raum aufzuhalten. Wie wir oben schon gesehen haben, ist er nicht frei von der Sorge, dass er die Beherrschung verlieren und etwas unternehmen könnte, das seinem Religionsverständnis nicht entspricht; dass er beispielsweise zum Zweck des Genusses doch etwas Verbotenes tun könnte und dadurch sündigt. „Rauchen“ und „Frauen“ sind solche körperlichen Genüsse, die verboten sind. Hier wird deutlich, welche Wucht verinnerlichte Kodexe auf der Handlungsebene

entfalten können – Givi vermitteln sie das Gefühl, im Gefängnis als Muslim ein besseres Leben zu haben. Auch die feste Überzeugung, dass das Leben im Diesseits nur vorübergehend ist und eine Prüfung für das Jenseits darstellt, zeigt, wie sehr er zulässt, dass die Theologie die Gestaltung seines Alltags dominiert. Dieser Vorstellung entsprechend bewertet Givi seine Handlungen im Hinblick darauf, was für das Jenseits als gewinnbringender erscheint.

Givi, der sich in einer Einzelzelle befindet, hatte aus einer Zeitung eine schwarze Flagge ausgeschnitten und an die Zellenwand gehängt, worüber er laut eigenem Bekunden einige Beamte informierte. Dennoch wurde sie bei einer Routinekontrolle beanstandet, er bekam eine Strafe. Was er darüber empfand, schildert er wie folgt:

> *Aber echt Mann! Also die wollen uns damit einschüchtern sozusagen. Aber die haben einen ganz falschen Weg eingeleitet, weil damit kann man nicht einschüchtern. Vielleicht sogar das größte Gefängnis, was wir je sehen, also Guantanamo, dort sehen wir, keiner wurde dort eingeschüchtert. Vielleicht von hundert Leuten zwei Leute. Und was bringt das? Und wie hart es dort ist, jeder weiß das. Also aus diesem Grund. Und in diesem Kindergarten, die wollen uns einschüchtern, das ist (lacht) der falsche Weg. Falscher Weg. Weil es gibt ein paar Bekannte, auch von mir, die in Russland sitzen. Also die wurden jeden Tag geschlagen, jeden Tag. Und weil die haben ja auch dort Handys. Die haben sie irgendwie gefunden. Und mit denen ich gesprochen habe/ Nach sechs, sieben Jahren, erst danach kommt die Erleichterung. Die haben mit fünfundzwanzig, dreißig lebenslang so bekommen. Die haben gesagt: „Damit wird man nur härter." Aber wenn die dort so etwas sagen, was soll ich hier sagen? Das ist ein Kindergarten! (I1 lacht) Nur für Erwachsene, aber sonst. Menschlich und so ist das, also ich würde sagen, das/ Die Beamten kommen da, die überwachen uns die ganze Zeit, also wie (unv.) (lacht). Nichts zu ändern.*

Givi erlebt das Gefängnis – wie bereits ausgeführt – nicht als einen Ort, an dem er eine gerechtfertigte Strafe verbüßt; seine Inhaftierung ist in seinen Augen allein seiner Gesinnung geschuldet und diese Wahrnehmung bestärkt ihn in seiner Position, im Festhalten an einer Theologie, die auf die Schaffung eines neuen Gesellschaftssystems abzielt. Dass er bereits vor seiner Festnahme in seiner Ideologie gefestigt war, ermöglicht ihm, „stark" zu bleiben; er präsentiert sich als jemand, der seine Stärke aus seinem Glauben zieht.

Ein anderer beachtenswerter Aspekt, den Givi artikuliert, ist der Gegenüberstellung verschiedener Gefängnisse – wie Guantanamo, das

in den Medien aufgrund der Misshandlungen von Häftlingen immer wieder präsent war, oder die Gefängnisse, die ihm aus Erzählungen seiner tschetschenischen Bekannten bekannt sind. Im Vergleich dazu sei ein österreichisches Gefängnis, in dem es weder Folter noch andere Formen der Gewalt gebe, ein „Kindergarten“. Mit dieser Charakterisierung versichert sich Givi einerseits selbst, dass das, was er erlebt, vergleichsweise harmlos ist. Anderseits spricht er so dem Gefängnis und somit auch dem Strafsystem die Autorität ab und stellt sie als machtlose Institutionen dar, die keine Wirkung auf ihn haben bzw. seinen Willen niemals brechen können.

Nach seiner Verhaftung konnte Givi in seinem Freundeskreis einige Veränderungen beobachten. Während ein Teil seiner Freunde sich von ihm distanzierte, zeigten andere ihre Solidarität mit ihm. Diese Transformation beschreibt Givi folgendermaßen:

> *Ja, manche haben verraten. Das freut mich sogar, dass ich die Leute kennengelernt habe und dass ich weiß, wem ich nicht vertrauen. Ansonsten, viele davon sind sehr gut geblieben (lacht). Und einerseits ja. Und jetzt haben sie nachher sogar Angst bekommen, weil ich wegen dieser Sache verurteilt werde. Sie kommen mich nicht besuchen, die, die immer mit mir unterwegs waren. Und ich habe gesagt, das freut mich, dass sie nicht kommen. (…) Und alle anderen, sehr viele, dürfen mich nicht besuchen, weil die im Gefängnis waren und so. Aber alle anderen kommen und gehen. Also was ich brauche, immer sind sie bereit. Ich meine, die wissen, dass ich in diesen zehn Monaten nicht arbeiten konnte, also auf jeden Fall Hilfe von draußen brauche. Und die waren immer für mich da, wenn ich irgendetwas gebraucht habe. Das ist für mich das Wichtigste. Auch wenn das nur einer ist. Der eine reicht mir, besser als hundert andere falsche Freunde.*

Auch hier kommt wieder Givis optimistische Perspektive, die er in schwierigen Situationen einzunehmen scheint, zum Vorschein; wieder hebt er die positiven Aspekte einer ansonsten negativen Ausgangslage hervor. Seinen Gefängnisaufenthalt präsentiert er als eine Möglichkeit, zwischen Freunden zu unterscheiden, denen er vertrauen kann und denen er nicht trauen kann. Zwar behauptet Givi während des Interviews, dass er nichts Illegales gemacht und nichts zu verbergen habe. Demgegenüber könnte seine Bemerkung, dass manche seiner Freunde ihn verraten haben, so interpretiert werden, dass er und seine Freunde als Gemeinschaft doch Geheimnisse hatten, die man Außenstehenden nicht weitererzählen durfte. Obwohl es also in seinem Freundeskreis auch un-

zuverlässige Personen gab, die ihn möglicherweise sogar ins Gefängnis gebracht haben, räumt Givi der Solidarität der restlichen Mitglieder dieser Gruppe wesentlich mehr Raum ein. In schwierigen Zeiten bekommt Givi Hilfe von Menschen, die die Mittel haben, ihn nicht nur psychologisch, sondern auch finanziell zu unterstützen. Diese Solidarität seiner Glaubensbrüder, die ihn auch in schwierigen Zeiten nicht im Stich lassen und es ihm ermöglichen, seine Überzeugung noch mehr zu festigen, erlebt Givi als große Genugtuung. Darüber hinaus beweist sie ihm, dass es für seine Überzeugung und seinen Glauben nicht auf die Größe der Gruppe ankommt.

Deradikalisierung – ist das möglich?

Givi setzt sich auch mit seinen Erfahrungen im Bereich der Deradikalisierungsarbeit auseinander. Von unterschiedlichen Institutionen werden Fachleute zu ihm geschickt, die mit ihm Gespräche führen, so etwa DERAD[29]. Givi findet diese Gespräche überflüssig; er behauptet, dass diese bei ihm nicht bewirkten. Er stellt die Situation folgendermaßen dar:

> IP: *Der Obmann, also er war hier nicht, sein Kollege war hier kurz, hat eh nur geredet und ist wieder gegangen. Die haben gesagt, die kommen, aber jetzt ist schon lange Zeit vergangen und keiner war hier. Dann sollen sie kommen, ich bin eh da (alle lachen).*
> I2: *Und wie war das Gespräch für dich mit dem?*
> IP: *Ich habe mit ihm auch gesprochen, dass sie irgendetwas verändern sollen. Aber mit diesen Gesprächen, was wir hier führen, ich glaube nicht, dass irgendetwas wird. Also nicht einmal ein bisschen. Zum Beispiel bei mir weiß ich, ich habe mit ihm gesprochen ganz offen und so, trotzdem ich bin bei meiner Meinung geblieben, er ist bei seiner Meinung geblieben. Was hat sich da geändert? Nichts! Also ich habe gesagt: „Ihr sollt irgendwie Gruppen, also die Insassen oder potenziellen Terroristen, hier versammeln und zusammen/ Also jeder muss halt seine Meinung. Da kann man schon etwas ändern. Also da wird man noch ehrlicher sozusagen."*

Für Givi war der Besuch eine formale Angelegenheit, die er überstehen musste. Er ist sich bewusst, dass der Sozialarbeiter ihn von seinen Ideen abbringen wollte. Doch er geht an das Gespräch mit Entschlossen-

29 Der Verein DERAD ist ein Netzwerk von Personen in Österreich und Deutschland, das sich Präventions- und Deradikalisierungsarbeit zur Aufgabe gemacht hat. In Österreich kooperiert DERAD mit dem Bundesministerium für Justiz (BMJ) und führt Maßnahmen zur Extremismus-Prävention und Deradikalisierung in Justizanstalten durch (justiz.gv.at, 2016; derad.at).

heit heran – er gedenkt nicht, sich von seiner Ideologie zu verabschieden. Dass er sich von einem anderen theologischen Standpunkt überzeugen lassen könnte, schließt er aus, da in seinem theologischen Kodex andere Ansätze nur eine Irreleitung darstellen; derartige Versuche hält er für eine Zeitverschwendung. Interessanterweise aber schlägt Givi eine andere Form vor, wie solche Gespräche ablaufen könnten, nämlich Gruppendiskussionen unter Insassen. Seiner Meinung nach könnten Menschen in einem solchen Setting viel offener miteinander reden. Warum er sich dafür ausspricht, mit anderen über seine Ideen zu sprechen, darüber lässt sich nur spekulieren. Wieso glaubt er, dann keine Hemmungen zu haben? Eine Antwort darauf könnte sein, dass er sich wünscht, seine Ideen, von denen er so überzeugt ist, vor anderen zu präsentieren und zu verteidigen, dass ein solches Setting für ihn also ein Rahmen sein könnte, in dem er seinen Standpunkt nochmals inszenieren kann.

Das schwierige Leben als Muslim

Givis religiöse Überzeugung definiert seine Interaktionen auf institutioneller und politischer Ebene. Die *šarīʿa* definiert er folgendermaßen:

> *Šarīʿa bedeutet also vielleicht von Arabisch übersetzt bedeutet es ganz ein anderes Wort, aber was wir in der Religion verstehen, das ist Gottes Gesetz. Allahs Gesetz. Also was uns unser Prophet alles beigebracht hat, was er von Gott herabgesandt bekommen hat. Und das genau ist die šarīʿa. Also alle anderen Gesetze werden abgelehnt, was Leute geschrieben haben. Und es bleibt nur, was Gott herabgesandt hat.*

Der Interviewpartner unterscheidet zwischen irdischen und heiligen Gesetzen, zwischen von Menschen gemachten und von Gott herabgesandten Gesetzen. Erstere haben für ihn grundsätzlich keine Gültigkeit. Die umfassende Reglementierung durch die Religion und die *šarīʿa* führt folglich zu Spannungen in konkreten Situationen, in denen er der Konfrontation mit Institutionen, die die österreichischen Gesetze vertreten, nicht ausweichen kann. Doch die Zusammenarbeit versucht er soweit es geht, zu vermeiden. Der Interviewpartner hebt die rechtliche Seite der *šarīʿa* hervor.

> *(…) mit Beamten, also die die Demokratie aufbauen, damit will ich nichts zu tun haben. Und zum Beispiel, wenn in einer U-Bahn oder irgendwo mein Handy gestohlen wird,*

ich rufe gar nicht die Polizei. Also nicht einmal für mich, etwas Gutes, also ich will einfach damit nichts zu tun haben. Auch wenn das 1.000 Euro kostet, 2.000 Euro kostet, für mich ist meine Religion wichtiger. Wer das gestohlen hat, der muss das selber vor Gott verantworten.

Mit dieser Haltung will er sich und seinem Umfeld beweisen, dass ihn profane Güter nicht interessieren und er sein Leben im Einklang mit seiner Gesinnung gestaltet. Gleichwohl funktioniert diese Ausweichstrategie unter manchen Umständen nicht. In solchen Situationen erlebt er es als Zwang, die herrschenden gesetzlichen Verordnungen einzuhalten.

Givi stellt es sich einfacher vor, in einem muslimischen Land zu leben. Auch wenn die ideale muslimische Gesellschaft nicht existiert, will er in einer Gesellschaft leben, in der er seinen Alltag gemäß seinem Islamverständnis organisieren kann und die frei ist von den Spannungsverhältnissen, von denen die pluralistische Gesellschaft bezüglich mancher Grundeinstellungen gekennzeichnet ist – etwa gegenüber Homosexualität. Er nimmt dazu eine extreme Position ein:

Ja, in der šarī'a bestraft man zum Beispiel, sagen wir, wenn hier ein Homosexueller gefangen wird, also gefangen genommen wird, so sucht man das größte Gebäude in Wien und stößt ihn von dort runter oder so. Wenn er überlebt, wird er dort weiter gesteinigt. Ich glaube nicht, dass er von Donauinsel, also dieses große Gebäude überlebt (lacht). Da stehen die Chancen relativ schlecht. (…) Das [Homosexualität, Anm. d. Verf.] ist einfach krank im Kopf. Also jeder, der das macht oder nicht/ also das ist nicht normal. Wofür wurden dann ein Mann und eine Frau erschaffen? Wo hat das angefangen? Aber heutzutage normalerweise, wenn man dagegen etwas sagt, ist man, ich weiß nicht, Mörder, Schwerverbrecher? Weil die Politiker selber sind schwul. (...)

Er versteht Homosexualität als eine Krankheit und nimmt damit eine in homophoben Diskursen häufig vertretene Position ein. Sein Hauptargument gegen Homosexualität lautet, dass diese sexuelle Ausrichtung nicht der Natur des Menschen entspreche. Auch diese Argumentationskette ist verbreitet. Was Givis Haltung von der in anderen homophoben Diskursen vertretenen Meinung unterscheidet, ist sein Verweis auf religiöse Quellen, die seiner Meinung nach die drakonische Bestrafung von Homosexuellen legitimieren. Givi spricht sich zwar nicht direkt dafür aus, in dieser Gesellschaft Homosexuelle so zu bestrafen, ist aber von der Richtigkeit dieser Form der Bestrafung überzeugt und würde es bevor-

zugen, in einer Gesellschaft zu leben, in der dies praktiziert wird. Mit der Beschreibung der – auch vom IS und ähnlichen Organisationen praktizierten – Bestrafung will Givi vermitteln, dass diese der islamischen Theologie sehr wohl entsprechen. Was ihm weiters missfällt ist, dass man seinen Hass auf eine Gruppe – in diesem Fall die Homosexuellen – nicht offen artikulieren kann und darüber sogar kriminalisiert wird. Die allgemeine Distanzierung von der Politik wird in diesem Zusammenhang zu Verachtung – die Politiker seien doch selber „schwul“. Homosexualität verkörpert in diesem Sinne die Verkommenheit des politischen Systems sowie der Politiker.

Bereits bevor er ins Gefängnis kam, brachten die österreichische Lebensweise und die sie regelnden Vorschriften Givi und seine Familie in Verlegenheit. Allgemein findet Givi das Leben in Österreich für einen Muslim, der den Islam so ausüben will wie er, schwierig:

> *Für mich ist das, wenn die Muslime ihre Religion so ausüben können, wie die das vorgeschrieben bekommen haben. Genauso will ich auch meine Religion ausüben. Also und das hier in Österreich leider nicht möglich. Und wenn Frauen zum Arzt oder irgendwo hingehen, die müssen den Schleier abnehmen. Also das geht meiner Meinung nach nicht. Ich habe die ganze Zeit nur/ Also hier Gefängnis ist leider nicht so leicht, aber draußen, wenn ich mit meiner Frau oder Mutter irgendwo zum Arzt oder irgendwo musste, ich habe nur im Internet überall gesucht, also wo finde ich nur, wo die Frauen sind. Also, dass die nur mit Frauen reden können. Also früher war es noch leichter, wo ich gekommen bin nach Österreich, da war es noch viel leichter als jetzt. Und jetzt, seit es das große Thema hier ist und so, ist es schwieriger geworden. Leider! Kann man nichts ändern (lacht). Nur auf Gutes hoffen und das war es schon (lacht).*

Aufgrund des Auseinanderklaffens von seinem Islamverständnis und dem herrschenden politischen bzw. gesellschaftlichen System, ist das Leben in Österreich für Givi nicht einfach. Insbesondere auf praktischer Ebene sehen er und seine Familie sich mit vielerlei Komplikationen konfrontiert; die Strukturen sind für die Praktizierung der „salafistischen“ Lebensweise nicht geeignet. Konkret wird diese Situation beispielsweise, wenn er einen Arzt für die Frauen in seiner Familie sucht. In seiner Studie über jordanische Salafisten stellt der Soziologe Muhammad Abu Rumman fest, dass die Ausgrenzung aus der Gesellschaft dazu führt, dass die Gruppe noch stärker auf den inneren Zusammenhalt setzt und daher noch engere Beziehungen untereinander

aufbaut, sich möglichst oft trifft und gegenseitig hilft (Abu Rumman, 2015, S. 39). Ähnlich stellt es auch Givi dar, wenn er die Solidarität innerhalb der Moscheegemeinde schildert. Weil dieser Zusammenhalt nicht alle Lebensbereiche (wie z. B. Bildung, Gesundheit, Versicherung usw.) abdecken kann, müssen die Mitglieder dieser Gemeinschaft mit der Mehrheitsgesellschaft in Berührung kommen. Diese Begegnungen, insbesondere mit den Institutionen, tragen in mancher Hinsicht Konflikte in sich, da sie nicht den Erwartungen der Mitglieder dieser Gemeinschaft entsprechen und auch niemals entsprechen können. Beispielsweise sind in einem demokratischen Land die Geschlechter im öffentlichen Raum nicht strikt voneinander getrennt. Das Leben des Interviewpartners gemäß seinem Verständnis des Islams bedeutet einen ständigen Kampf mit sich selbst und auch mit der Gesellschaft. Dieser ist dabei nicht in einem politischen Sinne zu verstehen, etwa als Kampf um mehr Rechte, sondern als ein Ringen um innerliche Gefestigtheit – sowohl für sich selbst als auch für die Mitglieder seiner Gemeinschaft. Und dieses bekräftigt seinerseits seinen Glauben und seine Haltung, sowohl für sich selbst als auch für die Gruppe.

Darüber hinaus nimmt die Passage Bezug auf den gesellschaftlichen Diskurs und die öffentliche Wahrnehmung, die sich zurzeit insbesondere durch die mediale Thematisierung der Radikalisierung und des Konflikts in Syrien geändert haben. Die Mehrheitsgesellschaft hat mittlerweile eine konkrete Vorstellung vom Erscheinungsbild jener Männer, die der salafistischen Szene angehören und bringt diese auch mit Radikalisierung in Verbindung. Die Sichtbarkeit der salafistischen Jugendlichen, der „salafistische Look", erzeugt Schwierigkeiten. In diesem Zusammenhang erzählt der Interviewpartner im Interview, dass er und seine Frau beispielsweise in den öffentlichen Verkehrsmitteln, er wegen seines Aussehens und sie aufgrund ihrer kompletten Verschleierung, mehrmals als Terroristen beschimpft worden seien, weswegen er schließlich ein Auto kaufte. Auch solche Erfahrungen könnten dazu führen, dass er sich in seiner Vorstellung bestärkt fühlt und der innere Zusammenhalt in seiner Gruppe gestärkt wird.

Givi bezeichnet seine Gruppe als unpolitisch und begründet das damit, dass sie beispielsweise nicht an Wahlen teilnimmt und sich von den Institutionen des politischen Systems so weit wie möglich distanziert. Dass es früher oder später zu gesellschaftlichen Veränderungen in seinem Sinn kommt, glaubt er dennoch:

Das kann man schon. Wenn die Leute sich verändert haben/ Weil wir haben keine andere Wahl. Wenn achtzig Prozent Muslime sind, was soll man noch machen? Wenn die machen, was sie wollen und (lacht) daher redet irgendetwas. Keiner hört zu. Aber das wird schon, das wird schon werden (...) Aber das ist von jedem Muslim ein Wunsch, glaube ich, dass er in šarīʿa, also nach Gottes Gesetz lebt. Aber wenn es diese Räumlichkeiten nicht gibt, das werden wir auch nicht (lachen). Vielleicht kommt das ja irgendwann. Also es kommt schon auf jeden Fall (...) Kommen wird es schon, weil es ist schon von unserem Propheten versprochen worden, dass es wieder šarīʿa geben wird, dass auf der ganzen Welt die schwarze Flagge auftauchen wird. Also wann das kommen wird, das ist die Frage.

Im Gegensatz zu anderen politischen Strömungen, die ebenfalls ein anderes politisches, wirtschaftliches und gesellschaftliches Modell etablieren wollen, findet Givi die Bestätigung für die Verwirklichung seiner Utopie in einer heiligen Instanz und ist überzeugt, dass diese Utopie mit Sicherheit eintreten wird. Givi weiß zwar nicht, wann dieses politische Modell, nämlich die Etablierung der *šarīʿa*, sich verwirklichen wird; dass dies aber irgendwann passieren wird, dessen ist er sich gewiss. In dieser Vorstellung wird die *šarīʿa* auf der ganzen Welt etabliert sein. Zurzeit aber seien die Muslime von diesem Ideal weit entfernt, weil sie mehrheitlich nicht nach dem „wahren Islam“ leben. Hier tritt wieder Givis grundlegende Ansicht über die muslimische Welt zum Vorschein, wonach diejenigen, die den wahren Islam repräsentierten, in der Minderheit seien. Deswegen müsse die Auseinandersetzung in erster Linie innerhalb der muslimischen Bevölkerung stattfinden. Dies zielt auf langfristige innerislamische Überzeugungsarbeit ab, die die Gruppe der „wahren Muslime“ zu leisten habe. Als Mitglied dieser Gruppe sieht Givi wie jeder fromme Muslim seine Verantwortung darin, mit seinem Leben und seinen Taten als Vorbild zu fungieren. So ist beispielsweise die Tatsache, dass er sich im Gefängnis befindet, der Preis für diese Verantwortung und wird so in das Narrativ integriert, dass man als Muslim stets mutig sein und sich auftretenden Schwierigkeiten stellen soll. Dieser Diskurs wird in verschiedenen muslimischen Milieus, nicht nur im radikalen Milieu geführt, ist aber ein wesentlicher Bestandteil der Identitätskonstruktion salafistischer Gruppierungen.

3.3.3 Zusammenfassung

Givi wurde Mitte der 1990er Jahre in einem Nachbarland von Tschetschenien geboren, wohin seine Eltern vor dem Krieg geflüchtet waren. Kurz nach seiner Geburt zog die Familie wieder nach Tschetschenien zurück.

Givis Vater verschwand, als Givi fünf Jahre alt war. Die Familienmitglieder wussten nicht, wohin er ging und bis heute hat weder Givi noch seine Mutter Hinweise über den Verbleib des Vaters, geschweige denn Kontakt mit ihm.

In Tschetschenien lebten Givi und seine Mutter bei den Großeltern väterlicherseits. Die Mutter war berufstätig, der Interviewpartner pflegte ein inniges Verhältnis zu seinem Großvater.

Ebenfalls in Tschetschenien besuchte Givi neun Jahre lang die Schule; bis zur sechsten Schulstufe verlief seine Schullaufbahn erfolgreich; in der sechsten Klasse begann er die Schule zu schwänzen. Aufgrund der Flucht nach Österreich konnte er die Schule nicht abschließen.

Wie mehrere Familien aus Tschetschenien hat auch die Familie des Interviewpartners Kriegsopfer zu beklagen. Die Großeltern mütterlicherseits wurden getötet, die väterliche Seite hatte Schwierigkeiten mit der tschetschenischen Regierung. Dies war auch der Grund, dass sich die Großfamilie 2011 zur Flucht entschied, die den Interviewpartner und seine Mutter nach Österreich führte. Die gemeinsame Flucht und der Beginn eines neuen Lebens in Österreich ließen die Beziehung zur Mutter noch enger werden.

Nach ihrer Flucht nach Österreich verbrachten Givi und seine Mutter einen Monat in Traiskirchen in einer der beiden österreichischen Erstaufnahmestellen für Flüchtlinge. Danach blieben sie zunächst in Niederösterreich, später zogen sie nach Wien. Sie waren allein unterwegs, Verwandte in Österreich gab es nicht.

In Wien belegte Givi einen Deutschkurs und holte seinen Hauptschulabschlusskurs nach. Ebenso besuchte er in Wien einen Korankurs, den ein arabischstämmiger Imam in einer tschetschenischen Moschee hielt. Später wechselte er mit einem Freund in eine Moschee im zweiten Bezirk; dort hörte er die Vorträge von Ebu Tejma, für die er großes Interesse entwickelte.

Seine aus Tschetschenen stammende Frau heiratete Givi nach islamischem Recht. Seine Mutter, seine Frau, seine zwei Kinder und er selbst lebten in einer Wohnung zusammen.

Der Interviewpartner wurde in der Türkei verhaftet, in Schubhaft genommen und, weil er kein gültiges Visum hatte, nach Österreich zurückgeschickt. Erst acht Monate später wurde er in Österreich verhaftet und verurteilt, weil man ihm vorwarf, er habe geplant, nach Syrien auszureisen.

Religiöse Karriere als Salafist

Wenngleich sein Weg ins salafistische Milieu durch einen Zufall begann, hatte sich der Interviewpartner schon vorher mit dem Islam beschäftigt und auch einen Korankurs in einer Moschee besucht. An der salafistischen Moschee fand er einerseits deren Auslegung des Islams ansprechend, die ihn zu einer vertieften und intensiveren Beschäftigung mit dem Islam anregte. Andererseits verdankt sich sein Zugehörigkeitsgefühl zu dieser Gemeinde auch dem Umstand, dass er in dieser Umgebung soziale Geborgenheit fand. Obwohl er sich dazu bekennt, dass er die Grundregeln des demokratischen Systems gänzlich ablehnt, bezeichnet er sich selbst nicht als radikal. Er nimmt diese Ablehnung nicht als Radikalität wahr, sieht seine Gesinnung auch nicht politisch, sondern konstruiert sie als seine persönliche Einstellung, die der Gesellschaft nicht schade. Weil seine Begründungen auf religiösen Quellen basieren und einer Strömung des Islams angehören, deren Anhänger sich als die einzig wahren Vertreter des Islams sehen, empfindet er sein Gedankengut auch nicht als problematisch und versteht in manchen Situationen nicht, warum die Mehrheitsgesellschaft ihn als radikal und manchmal sogar als Terrorist bezeichnet. Er selbst hält sich einfach für einen ordentlichen Muslim – im Gegensatz zu vielen anderen Muslimen, die den Islam nicht richtig verstanden haben und nicht angemessen praktizieren. Seine Identität beruht überwiegend auf seiner Selbstdefinition als Muslim, näher auf theologischen Prinzipien, die für die salafistische Theologie charakteristisch sind.

Die Theologie, der er anhängt, wirkt auch auf seine Handlungsebene und prägt die Gestaltung seines sozialen Umfeldes bzw. sein Verhältnis zu verschiedenen Institutionen. Er hat eine konkrete Vorstellung von einer idealen muslimischen Gesellschaft, die sich die Zeiten des Propheten Muhammad zum Vorbild nimmt, Pluralität innerhalb des Islams lehnt er kategorisch ab. Die Vorstellung des idealen Gesellschaftsmodells bleibt nicht auf einer abstrakten Ebene, sondern findet sich in der Alltags- bzw. Handlungsebene des Interviewpartners wieder. Er richtet sich

bei der Gestaltung seines Lebens nach diesem Modell und den theologischen Prinzipien des Salafismus. Dabei nimmt er keine passive Rolle ein; während seiner Suche traf er eine Reihe aktiver Entscheidungen, und auch im Gefängnis beschäftigt er sich weiter mit der Religion.

Innerhalb seines Freundeskreis gibt es einige Personen, die nach Syrien ausgereist sind; diese teilt er in zwei Hauptgruppen: eine Gruppe, die das Leben und die gesellschaftliche Ordnung dort überwiegend positiv bewertet, und eine, die zumeist negativ über das Leben in Syrien spricht. Obwohl der Interviewpartner selbst nicht dort war und deswegen auch nicht prüfen kann, wer die Wahrheit sagt, tendiert er dazu, jenen zu glauben, die Positives berichten. Er kommt zu dieser Schlussfolgerung, weil er die Menschen persönlich kennt und weil diejenigen, die sich negativ äußern, seiner Meinung nach in der Ausübung der Religion eigentlich schwach sind oder schwache Persönlichkeiten haben, was daran erkennbar sei, dass sie z. B. rauchten und dementsprechend dort Schwierigkeiten gehabt hätten. Ihre negative Darstellung basiere ausschließlich auf der eigenen Schwäche und einer nicht gelungenen Integration aufgrund ihrer Eigenschaften. Dennoch betonte der Interviewpartner mehrmals, dass er keine zutreffenden Äußerungen machen könne, weil er selbst nicht in Syrien war und alles, was er sage, Spekulation sei.

Muslimsein ist für Givi eine klar definierte, vollkommene Identität, die bereits zu Zeiten des Propheten festgelegt wurde. Religiöse Identität beschreibt Givi einerseits als starr und unveränderlich, gleichzeitig aber auch als mühsamen, alltäglichen Prozess, der nie ganz abgeschlossen sein kann. Als „richtiger Muslim“ hat Givi das Ziel, sich vor sich selbst als Muslim zu beweisen und für andere als Vorbild zu fungieren. Dies will er durch die Gestaltung einer Gesellschaft erreichen, die ausschließlich auf dem Islam basieren soll. Muslim zu sein stellt für Givi eine Aufgabe dar, die 24 Stunden am Tag bewältigt werden muss. Er kleidet, bewegt und artikuliert sich als Muslim.

3.4 Seyidhan: „Extremismus im Islam ist (…) das zu tun, was in der Religion nicht vorhanden ist.“

3.4.1 Interviewkontext

Wir warteten auf Seyidhan in einem kleinen Zimmer, das – ähnlich wie die Gesprächsräume zuvor – mit einem Tisch und einem Sessel ausgestattet war. Der Interviewpartner, der mit 23 Jahren durch Heirat aus der Türkei nach Österreich gekommen war, betrat den Raum in der für Salafisten typischen Kleidung: einem grauen langen Hemd und einer knöchellangen, weiten Stoffhose, seinen Kopf bedeckte eine Gebetskappe, zudem hatte er einen Vollbart, der an der Oberlippe rasiert war. Nachdem er erfahren hatte, dass die Interviewerin Türkisch spricht, schlug er vor, das Interview in seiner Muttersprache zu führen, da er sich darin besser ausdrücken könne. Wie vertrauensbildend die Einwilligung der Interviewerin offenbar war, lässt sich daran ablesen, dass Seyidhan sie während des Interviews mit „Abla“[30] ansprach. Vor dem eigentlichen Beginn fragte er mehrmals nach Zweck und Art der Verwendung des Interviews und meinte dann, dass er sich freuen würde, wenn er damit einen Beitrag zur Lösung der Problematik leisten könne. Tatsächlich dürfte das Interview für Seyidhan eine lange ersehnte Gelegenheit gewesen sein, seinen eigenen Standpunkt darzulegen, hatte er sich seiner Meinung nach doch nichts zuschulden kommen lassen, und schon gar nicht hätte er etwas getan, was dieser Gesellschaft schaden würde. Mehrmals drückte er sein Unverständnis über seine Verhaftung aus und kam immer wieder auf seine Lösungsvorschläge zu sprechen. Das Thema Radikalisierung und Terrorismus sieht er in Verbindung mit globalen Entwicklungen und geschichtlichen Ereignissen.

Der Umstand, dass die Interviewerin als Frau aus einem muslimischen Land kein Kopftuch trug, blieb nicht ohne Einfluss auf die Interaktion zwischen Interviewpartner und Interviewerin, insofern, als Seyidhan seine Ansichten über Frauen und Arbeit oder die Bekleidung von Frauen in manchen Punkten mäßigte, nachdem er zuvor seine eigentli-

30 „Abla“ bedeutet auf Türkisch ältere Schwester, wird aber auch unabhängig von einem Verwandtschaftsverhältnis als informelle Anrede verwendet. Damit gab der Interviewpartner zu erkennen, dass er der Interviewerin, die älter ist als er, sowohl Respekt als auch ein gewisses Vertrauen entgegenbringt.

che religiöse Einstellung zu diesen Themen kundgetan hatte. So merkte er beispielsweise einmal an, dass natürlich nicht er, sondern ausschließlich Gott beurteilen könne, wer eine gute Muslimin sei und er wollte auch nicht ausschließen, dass sich das von mancher „Kopftuchverweigererin" eher sagen ließe als von einer Kopftuchträgerin. Im Grunde aber sieht er in muslimischen Frauen, die kein Kopftuch tragen, „Opfer" ihrer Eltern, da diese für deren religiöse Erziehung verantwortlich seien.

Da es im ersten Gespräch aufgrund von Zeitmangel nicht möglich war, das Interview zu Ende zu führen, wurde ein zweiter Termin vereinbart. Anders als beim ersten Mal, bei dem ein der türkischen Sprache nicht mächtiger Studienmitarbeiter anwesend war, war beim zweiten Termin die Interviewerin mit Seyidhan allein, da das Interview wieder auf Türkisch geführt werden sollte. Seyidhan schien über die abermalige Begegnung sehr erfreut zu sein. Seine Ausführungen fielen wiederum sehr lange aus, was die Annahme stärkt, dass er das Interview als eine Möglichkeit sah, seinen Standpunkt einem breiteren Publikum näherzubringen. Dieses Mal ging er sogar in seine Zelle, um einen Text zu holen, den er geschrieben hatte. Er erzählte, dass er die Zeit im Gefängnis auch dazu nutze, seine Ideen über den Islam niederzuschreiben, so könne er seine Zeit im Gefängnis sinnvoll strukturieren und stark bleiben. In dem Textausschnitt, den er dann vorlas, ging es überwiegend um islamische Ethik, darum, wie ein frommer Muslim handeln und wovon er sich fernhalten sollte, um ein der Religion konformes Leben zu führen.

Seyidhan hatte eine sehr ruhige Art zu sprechen. Seine religiöse Gefestigtheit erlaubte es ihm, auch seiner Zeit im Gefängnis Sinn abzugewinnen, diese als eine Art Prüfung wahrzunehmen. Während des Interviews äußerte er mehrmals den Gedanken, dass Gott ihn damit vielleicht vor einem noch schlimmeren Ereignis beschützen wolle. Daran zeigte sich sein fatalistisches religiöses Verständnis, das seine religiöse Lebensführung essenziell prägt und während des Interviews wiederholt zur Sprache kam: dass alles, was passiert, einen Sinn hat und von Gott gelenkt ist.

Von anderen Interviewten hebt sich Seyidhan stark durch seine früh einsetzende religiöse Sozialisation bzw. Erziehung ab; seine bis heute gültigen religiösen Überzeugungen begann er bereits im Alter von zwölf Jahren, mit seinem Eintritt in die *madrasa*, zu verinnerlichen. Seiner Handlungspraxis liegt demnach ein in seiner Kindheit habitualisiertes religiöses Wissen zugrunde, das seinen Alltag und seine gesamte Biografie strukturiert. Tatsächlich lässt seine Argumentationsweise erkennen,

dass er religiöses Wissen und den salafistischen ideologischen Ansatz beherrscht und entsprechend zu artikulieren vermag.

3.4.2 Fallrekonstruktion: Seyidhans Lebensgeschichte

Seyidhan wurde Anfang der 1980er Jahre als Sohn eines kurdischen Vaters und einer Mutter mit bulgarischen Wurzeln geboren. Er wuchs in einer Großstadt in der Türkei auf, in einem bekannten Gecekondu-[31] Viertel, damals ein berüchtigter Drogenumschlagsplatz mit einer entsprechend hohen Kriminalitätsrate, über das die Polizei keine Kontrolle besaß, wobei natürlich nicht alle BewohnerInnen in die kriminelle Szene verwickelt waren.[32] Als Grund für die Übersiedlung der Familie aus dem kurdischen Gebiet der Türkei in die Großstadt nannte der Interviewpartner die zu dieser Zeit in der Osttürkei herrschenden Unruhen. Seyidhan wuchs in einer kinderreichen Familie auf, er hat vier Brüder und drei Schwestern. Seyidhans Vater war LKW-Fahrer und die Mutter Hausfrau, die sich während der Abwesenheit des Vaters allein um die acht Kinder kümmern musste.

Seyidhan lebte in diesem Viertel bis zu seinem zwölften Lebensjahr und besuchte dort die Volksschule und Mittelschule. Die hohe Kriminalität ließ die Eltern jedoch um die Zukunft ihres Sohnes bangen, und obwohl weder Seyidhan noch seine Geschwister je mit der kriminellen Szene in Berührung kamen, schickte sein Vater ihn in eine *madrasa* in einer ostanatolischen Stadt, die überwiegend von KurdInnen bewohnt war; es lebten dort aber auch TürkInnen und AraberInnen. Die Entscheidung des Vaters gründete sich laut Seyidhan auf folgende Überlegungen:

31 Gecekonduviertel sind Wohnviertel innerhalb oder an der Peripherie einer Stadt, die sich physisch und soziologisch von anderen Stadtvierteln unterscheiden. Beim überwiegenden Teil der BewohnerInnen handelt es sich um StadtmigrantInnen, die entweder direkt aus dem Dorf oder nach einer Zwischenstation in einer Mietswohnung in ein Gecekondu übersiedelten. Gecekondus sind Häuser, die laut dem Gecekondugesetz von 1966 ungeachtet von Grundbesitzverhältnissen und/oder Baugenehmigungen und -regulierungen gebaut werden, ohne dass die entsprechende Infrastruktur und soziale Einrichtungen vorhanden wären. In neu entstehenden Vierteln sind die Häuser zunächst sehr weitständig gebaut, u. a. um den Nachzug von Verwandten und *hemşehri*s, Menschen aus demselben Dorf oder Kreis, in der nächsten Nähe zu gewährleisten.

32 Diese Viertel haben in den 2000er Jahren im Rahmen eines Stadtumbauprojekts einen Wandel erfahren. Die Gecekondus wurden durch neu errichtete Genossenschaftswohnungen ersetzt, was das Bevölkerungsprofil dieses Gebiets stark veränderte.

In der Gegend, in der wir wohnten, waren Drogenprobleme, Diebstähle und Ähnliches verbreitet. Dies waren keine guten Zeiten in der Türkei. Mein Vater wollte nicht, dass ich unter diesen Umständen aufwachse, und er sagte: „Er soll in der madrasa studieren, er soll seine Religion lernen, er soll den anderen Menschen sein Wissen weitergeben." Er schickte mich also in die madrasa, um den Glauben zu lernen und anderen mein Wissen weiterzugeben. Wir sind so aufgewachsen, wir haben die Religion eifrig studiert. Eigentlich war mein Leben ganz normal, ich hatte keine Probleme, ich war zufrieden mit meinem Leben.

Für die Entscheidung des Vaters werden also im Wesentlichen zwei Gründe genannt: Zum einen wollte er sicherstellen, dass sein Sohn an einem sicheren Ort aufwuchs, fernab von der Sittenlosigkeit und der Verwahrlosung, die die Umgebung prägten. Zum anderen hegte er den Wunsch, sein Sohn möge eine religiöse Ausbildung erhalten und damit auch anderen Muslimen Vorbild sein. Die religiöse Einrichtung, die er für seinen Sohn wählte, war nicht in das öffentliche Schulsystem der Türkei integriert. Das lässt darauf schließen, dass der Vater sich in einem konservativen religiösen Umfeld bewegte und über das notwendige Netzwerk verfügte, um in einer *madrasa* Platz für seinen Sohn zu bekommen. Jedenfalls sollte die Entscheidung des Vaters Seyidhans Lebensgeschichte grundlegend und nachhaltig prägen. Obwohl die Stadt, in der sich die *madrasa* befand, vom Zuhause seiner Familie weit entfernt war und Seyidhan seine Familie lange Zeit nicht sehen konnte, hat er die Jahre in dieser Einrichtung als sehr angenehm in Erinnerung.

Wie Sie auch wissen, ist Mystik in der madrasa ein System der Selbstbeherrschung, das heißt, es geht darum, wie man sich vor schlechten Gewohnheiten, wie beispielsweise Drogen, Alkohol, Spielsucht und Ähnlichem schützen und reinigen kann und darum, wie ein Leben nach den Lehren unseres Propheten, ṣallā 'llāhu 'alayhi wa-sallam, zu führen ist. Ich hatte in der madrasa eine schöne Zeit, denn ich konnte dort den Kampf mit dem eigenen Selbst lernen.

In diesem Interviewabschnitt stellt Seyidhan insbesondere die ethische Dimension des in der *madrasa* gepflegten Lebensstils in den Vordergrund: Es war dies eine fromme Lebensart, die sich durch Enthaltsamkeit auszeichnete und für die die Lehren des Propheten Muhammad als Vorbild dienten. Im Mittelpunkt stand dabei die Bezwingung des eigenen Willens: So stand dieses Grundprinzip, das die Menschen von

schlechten Gewohnheiten wie Drogen oder Glücksspielen abhalten soll, bereits am Anfang seiner religiösen Sozialisation. Seyidhans Eltern waren zwar religiös, verfügten aber nicht über die nötigen intellektuellen und zeitlichen Ressourcen, um ihrem Sohn eine religiöse Erziehung angedeihen zu lassen. Folglich war für Seyidhan die *madrasa* der Ort, an dem er den ersten Schritt auf diesem religiösen Weg tat und anfing, sich vertieft mit den Lehren auseinanderzusetzen. Im Zuge seiner Schilderung des Lebens in der *madrasa* kommt der Interviewpartner auch darauf zu sprechen, dass es sich dabei um eine Art mystische Institution handle, die Tugenden vermittelt. Dass er das erwähnt, liegt möglicherweise darin begründet, dass er seine religiöse Einstellung als unpolitisch präsentieren will. Möglicherweise will er hervorkehren, dass ein Muslim, der sein Leben gemäß religiöser Normen gestaltet, für seine Umgebung und die Gesellschaft nicht nur keine Gefahr darstellt, sondern ihnen mit seinen Taten vielmehr einen Dienst erweist. Während er an seine frühe Kindheit kaum Erinnerungen hat – er meint, er habe ein schwaches Gedächtnis –, spricht er über seine Zeit in der *madrasa*, über die religiöse Erziehung und Ausbildung, die er dort genoss und die sein Leben prägten, in aller Ausführlichkeit. Er beschreibt den Ablauf in der *madrasa* wie folgt:

> *Wir hatten in der madrasa Kurse, nach deren Abschluss man Hāfiz wurde, wir rezitierten den qur'ān und hatten Vorlesungen über ḥadīṯ. Wir hatten einen Turnsaal. Menschen denken, dass es in der madrasa nur Religion gibt, aber das stimmt nicht. Es wird nicht nur Religion gelehrt, Fächer wie Physik und Chemie gehören ebenfalls zum Lehrplan. Das ist eine Tradition seit den Osmanen. Es wird nicht nur Religion vermittelt. Außerdem wird auf die individuellen Fähigkeiten der Schüler eingegangen, manche haben ein gutes Gedächtnis, dann lernen sie auswendig und werden Hāfiz, manche haben andere Fähigkeiten. Es ist sowieso nicht möglich, dass man von allen in einer Klasse dieselbe Leistung bekommt, man legt sich auf drei bis fünf Schüler fest, dann wird man an denen gemessen und die anderen nehmen dann sie [diese Schüler, Anm. d. Verf.] als Vorbild und machen so weiter, denn nur so können sie Erfolge erzielen und den nachkommenden Generationen ein Beispiel sein.*

Der Interviewpartner beschreibt die *madrasa* als eine Institution, in der sowohl religiösen als auch nichtreligiösen Aktivitäten wie z. B. Sport nachgegangen wurde. Vor allem aber scheint Seyidhan mit seiner Schilderung die in der Türkei vorherrschende Meinung über die *madrasa* korrigieren zu wollen: Obgleich diese Bildungsinstitute nach

der Gründung der Türkischen Republik eigentlich geschlossen waren, existierten sie in Form eines parallelen Systems, getragen von informellen, nicht legalen Netzwerken und Infrastrukturen, weiter.[33] Deswegen wurde das *madrasa*-System besonders von der säkularen Bevölkerung in der Türkei als gefährliche Institution eingestuft, in der Kinder und Jugendliche gegen das laizistische Establishment aufgebracht und im Widerspruch zu kemalistischen Grundprinzipien erzogen würden. Vor diesem Hintergrund bemüht sich Seyidhan, die *madrasa* positiv darzustellen – als ein Institut mit einem pädagogischen Programm, in dem man schülerorientiert arbeitet. Diese Charakterisierung der *madrasa* verdankt sich in hohem Maß der Gegenwartsperspektive des Interviewpartners, der stets bemüht ist, sich als jemand darzustellen, der nichts mit Extremen zu tun hat und sich im Rahmen einer etablierten islamischen Theologie bewegt. Der folgende Interviewausschnitt veranschaulicht diesen „Präsentationszwang":

> *Meine Kindheit war gut, die meiste Zeit habe ich in der madrasa im Südosten der Türkei verbracht. Glauben Sie mir, ich hatte weder einen Streit mit jemandem noch hatte ich mit der Polizei zu tun. Man kommt nach Österreich, kannst du dir das vorstellen, ein Mensch, der nicht mal in einem Polizeirevier war, landet als Terrorist im Gefängnis. Als ich in Österreich ins Gefängnis kam, waren auch meine Verwandten schockiert. Ich habe mit den Familienangehörigen gesprochen und habe ihnen gesagt, dass es nicht so schlimm sei, ich sei aufgrund von Fahnen, die sie in meiner Wohnung fanden, und Aufnahmen von Telefongesprächen verurteilt worden.*

Nach der Beschreibung der schönen Zeit in der *madrasa* fährt der Interviewpartner mit der Erzählung von seiner Verhaftung in Österreich fort. Er verbindet diese an sich unterschiedlichen Lebensabschnitte, die auch unterschiedliche Erfahrungen beinhalten, um sich als jemand zu präsentieren, der eine gute islamische Erziehung genossen hat. Und ge-

33 Das „Gesetz zur Vereinheitlichung des Unterrichts" (Tevhid-i Tedrisat Yasası) wurde 1924 in der Großen Nationalversammlung der Türkei (TBMM) beschlossen. Ziel des Reformgesetzes war, die im Osmanischen Reich herrschende Dualität des Bildungssystems aufzuheben und alle Schulen und sonstigen Bildungseinrichtungen dem Ministerium für Nationale Erziehung (Milli Eğitim Bakanlığı) unterzuordnen. Im Osmanischen Reich galt Erziehung als Wohltätigkeit und religiöse Pflicht und wurde von kommunalen Stiftungen geleistet. Traditionell errichtete und betrieb der Staat Schulen in erster Linie zum Zweck der Ausbildung des Militär- und Verwaltungspersonals (Ari, 2002, S. 181). Die Vereinheitlichung des Erziehungssystems führte zur Schließung der *madrasa*.

nau diese Erziehung, die ihn einst zu einem moralischen Menschen machte und ihn vor Kriminalität bewahrte, brachte ihn in Österreich ins Gefängnis. Er kann die Gründe für seine Verhaftung nicht nachvollziehen, weil er seine Taten nicht als ein Delikt begreift – was ist schlimm daran, eine Flagge zu Hause aufzubewahren? Eine solche hatte die Polizei bei ihm gefunden. Bei seiner Verhaftung handle es sich um ein einziges Unrecht, das den Falschen – nämlich einen tugendhaften, frommen Mann – getroffen habe.

Dass der Interviewpartner in der *madrasa* ausschließlich mit Jungen zusammen studierte, findet keine Erwähnung – so selbstverständlich scheint für ihn die Geschlechtertrennung zu sein.

Zurück in der Großstadt

Nach seiner Zeit in der *madrasa* kam Seyidhan mit ungefähr 19 Jahren zurück in die Großstadt, in der seine Familie lebte. Er absolvierte eine Lehre bei seinem Bruder, der im Lebensmittelbereich tätig war, und arbeitete anschließend in diesem Bereich weiter. Laut eigenen Angaben hätte Seyidhan auch als Imam arbeiten können. Warum er das nicht tat, erklärt er wie folgt:

> *So etwas [Imam zu sein, Anm. d. Verf.] zu machen, ist mir nicht in den Sinn gekommen, denn ich wollte eigentlich Bauer werden. So hatte ich ja auch die Gelegenheit, mit Menschen zu sprechen. Es ist wichtig, dass man nicht wie ein Beamter arbeitet, so wie es in der Türkei üblich ist, in die Moschee zu gehen, beten, am Abend nach Hause gehen und Gehalt bekommen. Die Bezahlung der Imame wird auch von vielen Gelehrten infrage gestellt und abgelehnt. Die Meinung dieser Gelehrten ist wichtig, denn sie sind diejenigen, die uns führen, die sich am meisten vor Allah fürchten. Wenn sie was sagen, dann denke ich, dass sie sich dabei was gedacht haben. Offen gesprochen, wie ein Beamter fürs Geld zu arbeiten, machte mir Angst. Ich wollte nicht meinen Lebensunterhalt mit diesem Geld bestreiten. Ich wollte Handel betreiben, obwohl ich einen Abschluss [Zertifikat, Anm. d. Verf.] habe, wollte ich in der Türkei nicht Imam sein.*

Seyidhan vertritt die Auffassung, dass Imame, sobald sie ihre Tätigkeit gegen Bezahlung ausüben und zu Staatsbeamten werden, ihre Ideale verlieren und damit ihren Aufgaben nicht mehr gerecht werden können. Seiner Meinung nach trifft leider auf viele Imame, die in der Türkei in Moscheen tätig sind, zu, dass sie ihre Tätigkeit nicht mit der richtigen Überzeugung ausüben.

Wie bereits angemerkt, bewegte Seyidhan sich nicht innerhalb der offiziellen islamischen Strukturen bzw. Institutionen der damaligen Türkei, in denen etwa die Moscheen von Diyanet Işleri Baskanlığı (Ministerium für religiöse Angelegenheiten) kontrolliert und reguliert werden. Eine religiöse Ausbildung hätte er beispielsweise auch an einem Imam-Hatip-Lisesi[34] erhalten können, die insbesondere für Familien, die religiös, aber finanziell nicht gut situiert sind, ein verlockendes Angebot des Staates darstellen (Aslan, Ersan-Akkilic & Kolb, 2015). Stattdessen schickte ihn sein Vater in die *madrasa*, eine vom Staat offiziell eigentlich nicht anerkannte religiöse Einrichtung. Ob er in einer von Diyanet betreuten Moschee als Imam arbeiten hätte können, ist fraglich, da dies in der Türkei nur dann möglich ist, wenn man die theologische Fakultät absolviert hat. Als Imam hätte er daher wohl nur in einer nicht offiziellen Moschee tätig werden können. Sein Unbehagen hinsichtlich des Berufs des Imams könnte damit zusammenhängen, dass er nicht als Träger dieses Islamverständnisses gesehen werden will oder sich ideologisch und religiös vom offiziellen Islamverständnis des türkischen Staates abgrenzen wollte. Seyidhan begründet sein Unbehagen gegenüber dieser Art des Geldverdienens auch damit, dass es den Lehren des *qur'ān* widerspreche.

Was sich während des Interviews ebenfalls herauskristallisierte, ist, dass Seyidhan seine muslimische Identität, seine religiöse Praxis und die Auslegung des Islams als einen tagtäglichen Verwirklichungsprozess sieht: Er möchte als Muslim ein Vorbild sein und so überall mit seinem frommen Leben andere Muslime aufklären. Seyidhan will also mit seinem religiösen Wissen und durch seine Taten und Gespräche als Vorbild für andere Muslime fungieren.

Nachdem er in die Großstadt zurückgekehrt war und bei seinem Bruder eine Lehre begonnen hatte, lernte er seine jetzige Frau kennen, die mit ihm verwandt ist.

> *Die Eheschliessung unter den Verwandten ist in unserer kurdischen Kultur eine Tradition. Die Lebensgefährtin soll unbedingt eine Verwandte sein. Meine Frau und mein Vater sind verwandt. Eigentlich ist das eine Art arrangierte Ehe. Ich habe sie kennengelernt*

34 Diese Berufsschulen, an denen man die Ausbildung zum Prediger oder Vorbeter erhält und die offiziell anerkannt sind, weil sie zur Milli Eğitim Bakanlığı (Bildungsministerium) gehören, wurden bereits in den 1920er im Zuge des Gesetzes zur Vereinheitlichung des Unterrichts geplant; das erste Imam-Hatip-Lisesi wurde jedoch erst in den 1950er Jahren gegründet. Die Studierendenzahl erhöhte sich seitdem rasch.

und wir haben uns gut verstanden. Meine Frau besuchte sowieso den Korankurs und sie war bedeckt. Gottes Wille hat uns zusamengebracht, Gott sei Dank, ich habe drei Kinder, Gott segne sie für ihren Zusammenhalt mit mir und meinen Kindern. Es ist schwierig, wenn du im Gefängnis bist und deine Frau draußen.

Für Seyidhan war seine jetzige Frau die Richtige, weil sie seine religiöse Einstellung teilte und sich auch den daraus folgenden Lebensstil vorstellen konnte. Außerdem kam sie aus dem Verwandtschaftskreis seines Vaters und erfüllte damit eine wichtige Bedingung, die für seine Familie, insbesondere für seinen Vater, essenziell war. Seyidhan bezeichnet seine Ehe als arrangierte Ehe, aber aus dem Interviewausschnitt geht hervor, dass sich beide vor der Entscheidung getroffen hatten. Diese Auswahl erlebte Seyidhan als eine kulturelle Praxis der kurdischen Bevölkerungsgruppe, eine Tradition, gegenüber der er keineswegs Unbehagen empfand. Seyidhan war nach dem ersten arrangierten Treffen erleichtert, weil seine spätere Frau und er einander gleich sympathisch fanden. Ferner findet Seyidhan die damalige Entscheidung auch aus seinem gegenwärtigen Standpunkt heraus als gelungen: Nicht nur die gemeinsamen Kinder, auch das Verhalten seiner Frau, die ihren Ehemann in diesen für die Familie schwierigen Zeiten unterstützt, sind für ihn ein Beweis dafür, dass sie gut zusammenpassen. Eine unerlässliche Voraussetzung für Seyidhan war, dass seine Frau zu Hause bleibt und nicht arbeiten würde. Seinen Standpunkt hierzu erklärt er wie folgt:

Meine Frau ist eine Hausfrau, sie hat nie gearbeitet. Ich sagte ihr: „Du bist zu Hause und kümmerst dich um die Kinder, aus!“ Denn so muss es auch sein. Ich weiß nicht, Arbeit und Frau. Es ist so, überall, wo ich hier angerufen habe, waren Frauen dran. Arbeiten nur Frauen in diesem Land? Eigenartig, sie sind doch letztlich Frauen. Der Ort der Frau ist ihr Haus. Sie ist für die Erziehung der Kinder und die [finanziellen, Anm. d. Verf.] Ausgaben zuständig. Was ist unsere Verantwortung [die der Männer, Anm. d. Verf.]? Das Einkommen. Die Frauen arbeiten überall, wirklich sehr interessant, ich verstehe das nicht. Dann sagen Frauen, dass die Frau auch ein eigenes Leben habe, aber die Frau ist nicht wie ein Mann geschaffen worden. Sie sind von der Genese her total unterschiedlich. Wer sagt uns das? Allah sagt das in seinem Buch. Die Frau ist wirklich schwach geschaffen, sie ist nicht wie ein Mann.

Seyidhans Frauenbild entspricht der traditionellen Vorstellung von den Geschlechterrollen, in der eine klare Arbeitsteilung herrscht. Für

den Erhalt der Familie müssten Frauen zu Hause bleiben und sich um die Erziehung der Kinder kümmern. Er begründet diesen Standpunkt mit der Natur der Frauen, die im Vergleich zu den Männern schwach seien. Er macht auch keinen Unterschied innerhalb der Berufe, indem er beispielsweise sagt, dass manche Berufe der Natur der Frauen besser entsprächen, sondern lehnt sämtliche Berufe ab und hält daran fest, dass Arbeiten für Frauen nicht infrage komme. Er erklärte auch seiner Frau schon vor der Eheschließung, dass für sie außer Haus zu arbeiten in keiner Weise möglich sein würde. Er sieht es als seine Aufgabe, die Familie zu ernähren und erwartet von seiner Frau, dass sie sich um den Haushalt und die Kinder kümmert. In diesem Punkt gab es zwischen beiden auch keine Meinungsunterschiede. Diese Einstellung Seyidhans basiert nicht nur auf seiner traditionalistischen Wahrnehmung der Geschlechterrollen, sondern ist auch religiös untermauert. Daher sollte in der Analyse auch berücksichtigt werden, dass er seine Macht nicht nur aus einer Männlichkeitskonstruktion bezieht, sondern er seiner Meinung nach eigentlich das praktiziert, was in seiner Religion vorgesehen ist.

Die Entscheidung, seine Frau zu heiraten, hatte gleichwohl Konsequenzen für Seyidhan, denn mit der Heirat musste er seine Zukunftspläne ändern und nach Österreich ziehen, wo die Eltern seiner Frau leben. Sein Schwiegervater wollte unbedingt, dass er nach Österreich kam, da das Ehepaar hier bessere Zukunftsaussichten hätte. Im folgenden Interviewausschnitt erzählt Seyidhan, dass die Entscheidung, nach Österreich umzuziehen, seinen bis dahin verfolgten Lebensentwurf durchkreuzte:

> *Der Vater meiner Frau war hier. Ich hatte nicht die Absicht, nach Europa zu kommen, habe sie auch nicht deswegen geheiratet. Ich hätte damals eher bevorzugt, in Saudi-Arabien zu leben, denn es gibt seit meiner Kindheit eine Verbundenheit, die Rahmenbedingungen wären für mich dort besser. Allein an den Heiligen Orten zu sein, die Atmosphäre in Medina und Mekka zu fühlen, würde einem reichen. Ich habe einen Einreiseantrag für Saudi-Arabien gestellt, er wurde auch bewilligt, aber der Prozess war schwierig.*

Seyidhan hatte zwar bereits zuvor mit dem Gedanken gespielt, in ein anderes Land zu gehen und dort zu arbeiten und auch bereits einige Schritte in diese Richtung unternommen, allerdings hatte er nie die Intention gehabt, in ein europäisches Land zu ziehen. Stattdessen hatte

er überlegt, nach Saudi-Arabien auszuwandern. Dies begründet er im Interview auch damit, dass das Leben und die Kultur in Saudi-Arabien seiner Lebensweise eher entsprächen. Wie ein Vergleich der Lebensweise in der Türkei und in Saudi-Arabien zeigt, ist in der Türkei im Gegensatz zu Saudi-Arabien in vielen gesellschaftlichen Bereichen ein westlicher Lebensstil etabliert. Dies könnte bei Seyidhans Wunsch, nach Saudi-Arabien auszuwandern, ebenfalls eine Rolle gespielt haben. Mit seinen religiösen Gedanken, seiner Praxis und seinem damaligen Aussehen war Seyidhan auch in der Türkei in der Minderheit: Die Muslime in der Türkei gehören überwiegend der Rechtsschule der *ḥanafīya* und zum Teil der *šāfiʿīya* an, Seyidhan hingegen empfindet diese Rechtsschulen als Spaltung innerhalb der Muslime. Auch die Spannungen zwischen den Mitgliedern der säkularen und der gläubigen Gruppe in der türkischen Gesellschaft kommen im Interview zur Sprache. Seyidhan weist darauf hin, dass die Lage der Muslime in der Türkei heute nicht mehr so schlimm sei wie früher, weil sich durch die Regierung Tayyip Erdoǧans für die Muslime viel verändert habe. Das war auch der Grund, warum er vorhatte, in die Türkei zurückzukehren, auch wenn die derzeitige Situation nicht dem Idealzustand entspricht, den er sich vorstellt oder wünscht.

Das Leben in Österreich

Trotz seines Unbehagens kam Seyidhan schließlich durch Familienzusammenführung nach Österreich und begann gleich zu arbeiten. So wie andere, die neu nach Österreich kommen, hatte Seyidhan mangels Sprachkenntnissen Probleme, sich zu verständigen. Auch sein Aussehen und sein Kleidungsstil erschwerten ihm die Arbeitssuche. Dennoch nimmt Seyidhan Österreich als ein Land wahr, das über ein funktionierendes Sozialsystem verfügt und seinen BürgerInnen viele Rechte garantiert. Seine Auffassung von Österreich beschreibt er in der folgenden Passage:

> *Österreich ist ein lebenswertes Land, ich kann nichts Schlechtes über Österreich sagen. Die Lebensbedingungen, sozialen Rechte, die Menschen arbeiten hier nicht, ich bin selten Arbeitenden begegnet. In der Türkei hast du ohne Arbeit kein Geld. Diese Bedingungen verleiten die Leute dazu, hierzubleiben, sie kommen aus diesen Gründen nicht da raus. Ich habe für mich Vergleiche angestellt und bin zum Schluss gekommen, dass ich nicht hier leben kann. Ich möchte ein Beispiel geben: Wenn ich so rausgehe, sehe ich die Blicke der Menschen oder wie meine Frau wegen ihrer Bekleidung, Verschleierung oder dem*

niqāb angeschaut wird. Die Menschen werden in die Kategorie Salafist eingeordnet. Ich verstehe das nicht, es gibt schon so eine Struktur aber was heißt Salafist? Heißt das, dass alle Salafisten Terroristen sind? Es gibt so eine Wahrnehmung. Ich habe mir gesagt: „In der Türkei zu leben ist für dich besser, die Bedingungen sind für dich passender."

Am Beginn seiner Darstellung rückt Seyidhan die im Vergleich zur Türkei besseren Lebensumstände in Österreich in den Vordergrund. Später kommt er aber dennoch zum Schluss, dass er mit seiner Familie nicht längerfristig in Österreich leben kann. Trotz der hier vorhandenen sozialen Infrastruktur – etwa das Arbeitslosengeld, mit dem BürgerInnen von staatlicher Seite unterstützt werden – hält Seyidhan die Türkei, in der es solche Strukturen und Möglichkeiten nicht gibt, adäquater für die von ihm angestrebte Lebensweise. Seine Beobachtungen über Muslime in Österreich lassen ihn vermuten, dass diese sozialen Leistungen ausschlaggebend dafür sind, dass Muslime hierbleiben. Weil das so ist, weil sie nur aus pragmatischen Gründen in Österreich leben, hält er auch die Integration von Muslimen für beinahe unmöglich. Seine religiöse Praxis und sein Kleidungsstil, die seiner religiösen Weltanschauung entsprechen, sind für Seyidhan auch die Gründe, warum er persönlich sich nicht integrieren konnte, nicht in Österreich bleiben wollte und beschloss, mit seiner Familie in die Türkei zurückzukehren. Was ihn besonders störte, waren die Blicke und Beschimpfungen, denen er und seine Frau auf der Straße ausgesetzt waren und denen sie sich nicht entziehen konnten. Er kritisiert auch den gesellschaftlichen Gebrauch der Bezeichnung „Salafist". Seyidhan findet es nicht in Ordnung, wenn man alle Salafisten unter eine Kategorie subsumiert und sie als Terroristen bezeichnet. Über den Begriff Salafismus räsoniert er wie folgt:

Du bist ein Salafist, jetzt der größte Radikale. Salaf ist ein arabisches Wort. Wissen sie was salaf bedeutet? Salaf heißt im Arabischen Vergangenheit. Salaf bedeutet Vorher. Was hat das mit Radikalismus oder Terrorismus zu tun? Ist das nicht merkwürdig? Eigenartig, wie ein Begriff umgedeutet und fehlgedeutet wird. Das ist Erniedrigung denke ich, aus einem Begriff etwas anderes zu machen. Wer hat das gemacht? Das haben wieder die Muslime gemacht. Salaf ist Vergangenheit und Menschen, die in der Vergangenheit leben. Das ist so; gestern hat mich der Richter gefragt, ob ich Sunnit oder Schiit sei. Ich habe gesagt, ich bin nur Muslim. Dass ich mich als Muslim bezeichne, ist genug für mich, habe ich gesagt. Ich halte wenig von Rechtsschulen und wenn ich so sage, dass ich zu keiner Rechtsschule gehöre, dann fragen sie, ob ich Wahhabit sei.

Seyidhan setzt sich mit dem Begriff Salafist (türkisch *selef*) auseinander, und er sieht keine Übereinstimmung zwischen dem, was er selbst unter Salafist versteht bzw. was das arabische Wort lexikalisch bedeutet und der Bedeutung, die die Gesellschaft dem Begriff Salafismus zuschreibt. Seiner Meinung nach wird Salafismus mit Absicht mit Terrorismus und Radikalisierung in Verbindung gebracht und diese manipulierte Darstellung habe ihren Ursprung in den muslimischen Gesellschaften. Bestrebungen, die Bedeutung des Begriffs Salafismus zu verdrehen, dienen Seyidhans Meinung nach nur der Spaltung der Muslime. Laut Seyidhan weist *salaf* auf die Altvorderen hin. Einen Diskurs zu verbreiten, in dem die Salafisten verzerrt dargestellt würden, habe den Zweck, eine Gruppe politisch und medial zu diskreditieren. Die Verantwortlichen für die Verbreitung dieses Diskurses bringt Seyidhan hier nicht mit dem Westen in Verbindung, obgleich er die Beschimpfungen auf österreichischen Straßen erfuhr. Seyidhan betrachtet den Begriff *selef* bzw. Salafismus nicht negativ; er selbst bezeichnet sich jedoch nicht als *selef*, sondern findet die Bezeichnung Muslim viel umfassender und integrativer – ein Satz, der von allen Salafisten vertreten wird. Die Rolle der *salaf* wird zwar hochgeschätzt, gleichzeitig wird betont, dass dieser Begriff den Begriff „Muslimsein“ ersetze. Indem er sagt: „*Ich bin nur Muslim*“, will er auch darauf hinweisen, dass er die vier Rechtsschulen für ungültig erklärt, deren Differenzierung eine erst nach dem Tod des Propheten Muhammad einsetzende Entwicklung war. Dass er diese Darstellung auf einen innermuslimischen Konflikt zurückführt, deutet darauf hin, dass er die vier Rechtsschulen als Spaltung wahrnimmt und die einzige Gruppe, die diese Rechtsschulen nicht anerkennen, sind die Salafisten und Wahhabiten, welche als Terroristen oder Radikale dargestellt werden. Darüber hinaus sieht er für die Praktizierung seiner Religion in Österreich aber keine Probleme:

> *Wie ich sagte, die Menschen haben es hier gut, es gibt überall Moscheen, der Islam ist anerkannt. Du kannst arbeiten, nach Hause gehen, zur Moschee gehen, so kannst du hier leben. Den Menschen gefällt hier die Bildung, die Lebensbedingungen, sie lieben Österreich und bleiben wegen der besseren Möglichkeiten hier, denke ich. Das ist von Mensch zu Mensch unterschiedlich. Ich persönlich würde gerne Ezan [Gebetsruf, Anm. d. Verf.] hören.*

Seyidhan spricht hier über die Religionsfreiheit in Österreich. Er schätzt es, dass der Islam in Österreich eine anerkannte Religion ist

und als solche über eigene Einrichtungen wie Moscheen verfügt. Bei sich und anderen Muslimen konnte er keine Probleme bei der Ausübung ihrer Religion beobachten. Trotzdem fühlte er sich in einer nichtmuslimischen Gesellschaft nicht wohl, ihm fehlte etwas, was seinem Leben in Österreich Sinn gab. In seinen Ausführungen zu den in Österreich lebenden Muslimen steckt der Vorwurf, dass diese sich für sozialökonomische Vorteile statt für ihre Religion (Lebensweise) entschieden hätten. Dies ist auch als eine Herabwürdigung gegenüber der muslimischen Community in Österreich zu werten. Er will mit dieser Aussage auch zeigen, dass er anders ist als viele Muslime, die hier leben; er will sich als jemand darstellen, in dessen Leben materielle Verdienste zweitrangig sind. Die Religionsfreiheit schätzt Seyidhan zwar, sie erfüllt aber nicht seinen Wunsch, in einer muslimischen Gesellschaft zu leben, denn er vermisst beispielsweise auch den Gebetsruf. Er führt seine Gedanken weiter aus:

> *Ich möchte in der Türkei leben, ich liebe mein eigenes Land. Ich will auch in der Türkei leben, weil wir nicht wissen, wie es hier sein wird, wie es hier mit uns weitergeht. Es ist nicht das Land, wo du geboren und aufgewachsen bist. Die kulturellen Unterschiede verhindern unsere Integration. Auch wenn die Muslime in Österreich sagen, dass sie sich anpassen, so glaube ich es nicht. Ich glaube, dass die Menschen aus Einkommensgründen hierbleiben und sich fragen, was sie in der Türkei machen sollen. Sie haben Zukunftsängste in der Türkei, deswegen bleiben sie.*

Seyidhan erlebt Österreich als eine Übergangsphase und sieht das Land nicht als den Ort, an dem er längerfristig leben will. Immer wieder spielte er mit dem Gedanken, in die Türkei zurückzukehren. Dieser Abschnitt beinhaltet noch eine weitere Dimension seiner Integrationsschwierigkeiten: Nicht nur die Religion, sondern auch die dazu gehörende Kultur und Lebensweise stellten sich für Seyidhan als Hemmnis für seine Integration dar. Gleich nach seiner Ankunft hatte er begonnen, in einer Firma zu arbeiten, die Arbeit fiel ihm jedoch aus mehreren Gründen nicht leicht. Er schildert seine Zeit in dieser Firma wie folgt:

> *Ich habe angefangen bei einem Zustelldienst zu arbeiten. Es war für mich sehr ungewohnt, um drei Uhr zur Arbeit zu gehen, so etwas kenne ich aus der Türkei nicht. Dann sagte ich mir: „Interessant!" In der Türkei ist dies eine Ausnahme, bis auf wenige Menschen, die am Markt arbeiten und um fünf in der Früh beginnen müssen. Sonst beginnt*

das Leben so erst zwischen acht und neun Uhr. Schwierig, dachte ich mir. Neben Sprachschwierigkeiten war es für mich schwierig, meinem Morgengebet nachzukommen.

Die Arbeitsbedingungen in Österreich – beispielsweise dass man so früh mit der Arbeit anfängt – empfand Seyidhan im Vergleich zur Türkei als ungewöhnlich. Allgemein erlebte er die Arbeit als unangenehm, er konnte nicht gut Deutsch und aufgrund des zeitigen Arbeitsbeginns konnte er sein Frühgebet und die anderen Gebete nicht immer verrichten. Er entschloss sich, eine andere Arbeit zu suchen, was sich aber aufgrund seines Kleidungsstils schwierig gestaltete. Der Beruf, den er gelernt hatte, war in Wien besonders innerhalb der türkischen Firmen sehr gefragt, sodass er schließlich begann, für verschiedene Arbeitgeber mit türkischem Migrationshintergrund zu arbeiten.

Ich war in mehreren türkischen Betrieben tätig. Im letzten Betrieb wurde der Meister gekündigt, der war gut, aber der neue war sehr schlecht. Dort habe ich gesehen, wie die Belegschaft behandelt wird. Die Menschen haben sich hier verändert, sie behandeln ihre türkischen Mitarbeiter wie Sklaven und wollen sie immer mehr ausnützen. Der österreichische Bürger sagt, auch wenn es um einen Cent geht, dass das dir gehört, dass es dir zusteht, während die Muslime überlegen, wie sie einen Cent stehlen können. Was soll der Staat tun? Andererseits wirst du an eine Stelle vermittelt, wirst aber wegen deines Bartes nicht genommen. Ich weiß, Bart ist nicht alles, du bist nicht perfekt, wenn du einen Bart trägst, aber wir glauben an etwas und haben eine Vorbildfunktion. Wenn wir dies nicht tun, verlieren wir unsere Selbstachtung in unsere eigene da'wa.

In diesem Abschnitt thematisiert Seyidhan seine Arbeitserfahrungen in Österreich bei türkischen Unternehmern auf unterschiedlichen Ebenen. Zunächst spricht er allgemein über die unfaire Behandlung in muslimischen bzw. türkischen Firmen und kritisiert die türkische bzw. muslimische Community, weil sie gerade im Vergleich zu österreichischen Unternehmen den ArbeitsnehmerInnen nicht immer ihre Lohn- und Arbeitsrechte gewährt. Er erlebt dies als besonders bedauerlich, da es der Gerechtigkeit und dem Zusammenhalt, die seiner Meinung nach innerhalb muslimischer Communitys existieren sollten, zuwiderläuft. Dass die Nichtmuslime gerechter waren als die Muslime, traf ihn zutiefst und war für ihn ein Zeichen für den Verfall der muslimischen Werte. Diese Selbstkritik an der eigenen Community ist übrigens weit verbreitet.

Trotz der schlechten Bezahlung und Behandlung sah Seyidhan sich gezwungen, in diesem Bereich zu bleiben; um eine angemessenere Arbeit zu finden, hätte er sich den Bart rasieren müssen, was er jedoch strikt ablehnt. Er fügt zwar hinzu, dass nicht nur der Bart einen Mann zu einem guten Muslim mache, weist aber darauf hin, dass der Bart eine symbolische, religiöse Bedeutung hat, auf die er nicht verzichten könne. Wenn etwas seiner religiösen Praxis zuwiderläuft, zieht Seyidhan es vor, diese Umgebung zu verlassen, anstatt sich den vorgefundenen Strukturen anzupassen. So entschied er sich etwa, bei seiner ersten Arbeitsstelle zu kündigen, weil er sein Gebet nicht verrichten konnte – seine religiöse Praxis hat für ihn Vorrang.

In diesem Abschnitt wird deutlich, dass Seyidhan sich innerhalb seiner Community mit seiner religiösen Position als Vorbild verstand, besonders wenn es darum ging klarzustellen, dass die korrekte religiöse Praxis immer Priorität vor anderen Bereichen des Lebens zu haben hat – auch wenn das etwa dazu führt, dass man eine Arbeit verrichten muss, die einem unangenehm ist oder man auf angenehmere Arbeitsstellen verzichten muss, wenn sie der religiösen Praxis in die Quere kommen.[35]

Obwohl entsprechend dem Wunsch seines Schwiegervaters sein Lebensmittelpunkt eigentlich in Österreich hätte liegen sollen, reiste Seyidhan von Zeit zu Zeit mit seiner Familie in die Türkei und blieb und arbeitete dort eine Weile. Er schildert dies im folgenden Absatz:

> *Ich war mit meiner Frau in der Türkei, überlegte mir, was ich machen kann. Mein Vater hat gefragt: „Und nun, was wirst du machen?" Ich fragte dann: „Wo ist der Markt hier? Zeig mir, wo der Markt ist!" Dann fing ich an. Ich hatte einen kleinen Wagen, kaufte vom Großmarkt Fische und verkaufte die Fische dann in Dörfern, in Moscheehöfen. Damit bestritt ich meinen Lebensunterhalt. Abends kam ich nach Hause, das gefiel mir, wenn die Menschen sich bei mir bedankten, wenn sie mir sagten, Gott segne dich. Für mich war es, wie soll ich sagen, wichtig. Außerdem, wie ich schon sagte, die anderen Firmen nehmen einen wie mich nicht auf.*

Seyidhan erlebte die Arbeit, die er während der Aufenthalte in der Türkei verrichtete, als befreiender, da er nur auf sich selbst angewiesen

35 Diese Einstellung wird klarer, wenn er seine Meinung über *da'wa* erklärt. Er führte in allen Bereichen *da'wa* und betrieb aktive Überzeugungsarbeit; aufgrund dessen musste er seine Handlungen im Alltag stets an seiner religiösen Weltanschauung ausrichten, ansonsten hätte er sowohl für sich selbst als auch für die Mitglieder seiner Szene seine Glaubwürdigkeit verloren.

war. Obgleich er bei solch einer Arbeit beispielsweise nicht versichert war und dadurch außerhalb des sozialen Systems stand, machte ihm dies augenscheinlich nicht aus. Selbst in der Türkei, also einem muslimischen Land, stellten sein Aussehen und sein Kleidungsstil mitunter ein Problem bei der Arbeitssuche dar. Alles in allem beschreibt Seyidhan seine Zeit in der Türkei aber als harmonisch und glücklicher, auch in seiner Berufstätigkeit. Dass die Familie nach diesen Aufenthalten nach Österreich zurückkehren musste und nicht für immer in der Türkei bleiben konnte, hat mit Seyidhans Schwiegervater zu tun, der die Familie bei sich haben wollte. Seyidhan und seine Frau entschlossen sich aber schließlich trotzdem dazu, Österreich zu verlassen und überzeugten den Schwiegervater von ihrem Vorhaben. Als sie die Reise antreten wollten, wurden sie jedoch am Flughafen aufgehalten und verhaftet. Grund dafür war unter anderem, dass die Behörden sie beschuldigten, über die Türkei nach Syrien reisen zu wollen.

Im weiteren Verlauf des Interviews vergleicht Seyidhan ausgehend von seiner heutigen Situation die Menschenrechte in unterschiedlichen muslimischen Ländern und merkt an, dass er die Menschenrechte in Österreich im Vergleich zu vielen muslimischen Ländern für fortschrittlicher hält:

> *Gott schütze die Menschen vor den Gefängnissen, vor Assad in Syrien, das gilt auch für Länder wie Ägypten, Saudi-Arabien, Pakistan; in den Gefängnissen in diesen Ländern bekommst du kein Wasser und es gibt keine Klos und es gibt Folter. In diesem Punkt muss man Recht und Gerechtigkeit walten lassen. In diesem Sinne glaube ich, dass Europa, also was Menschenrechte, Recht und Gerechtigkeit betrifft, vor anderen islamischen Ländern ist. Wenn ich wegen dieser Anklage in Ägypten im Gefängnis wäre, wäre ich bestimmt tot.*

Auch hier stellt Seyidhan seine Sichtweise sachlich dar: Er schließt sich nicht dem Diskurs an, wonach in den westlichen Ländern gegen die Menschenrechte verstoßen würde; er weiß aus der Praxis, dass die Situation in den Gefängnissen mancher muslimischer Länder sehr schlecht ist und es beispielsweise Folter gibt. Dem ist auch zu entnehmen, dass er sich in manchen muslimischen Ländern als Oppositioneller verstehen würde und dass ihm bewusst ist, dass er, wäre er in einem der erwähnten Länder wegen IS-Anhängerschaft verurteilt worden, anders behandelt würde als in einem europäischen Gefängnis. Der Interviewpartner weiß, dass muslimische Länder

wie Ägypten, Syrien oder Pakistan auf unterschiedliche Weise islamistische Organisationen bekämpfen, in Ägypten die Anhänger der Muslimbrüder verfolgt werden und in Syrien Assad gegen oppositionelle Kräfte kämpft und dabei viele Menschenrechte verletzt werden. Seyidhan anerkennt also auch, dass allein aufgrund des Umstands, dass ein Land muslimisch ist, das Leben dort nicht unbedingt seinen Idealvorstellungen entspricht.

Seyidhans Leben in Österreich bestand natürlich nicht nur aus seiner Arbeit, denn obwohl er seinen Aufenthalt im Land als eine Übergangsphase betrachtete, suchte er sich eine Gesellschaft, in der er sich auch geistig bzw. intellektuell bewegen und zu Hause fühlen konnte. Im folgenden Abschnitt wird diese Suche in Bezug auf seine Moscheebesuche in Wien analysiert.

Moscheebesuche in Wien

Seine Moscheebesuche in Wien stellt Seyidhan so dar, als wäre es für ihn überhaupt nicht von Bedeutung gewesen, in welche Moschee er ging, solange er einen Ort hatte, an dem er sein Pflichtgebet verrichten konnte. Mit dieser Darstellung will der Interviewpartner sich als jemand präsentieren, der keiner Gruppe angehört und zu allen Gruppen im selben Nahe- bzw. Distanzverhältnis steht. Diese Darstellung unterstützt das Bild, das er von sich selbst vermitteln will, wonach er nur ein ganz gewöhnlicher Muslim sei, dessen Stigmatisierung durch die Benennung „Salafist" jeglicher Grundlage entbehre. Die Gruppe, der er angehörte, grenzt sich jedoch in vielen Aspekten, z. B. durch ihre starren theologischen Ansätze und religiösen Praxen, von der Mehrheit der Muslime ab.

Seyidhan beschäftigte sich sehr intensiv mit Religion: Wenn er Fragen hatte, die er mit seinem eigenen religiösen Wissen nicht beantworten konnte, versuchte er, Informationen einzuholen. Wenn es um inhaltliche Auseinandersetzungen ging, war für ihn jedoch sehr wohl von Bedeutung, wo oder bei wem er sich erkundigte. Vor diesem Hintergrund kann die Aussage, dass er überall Moscheen besuchte, nur heißen, dass er dies tat, um das Gebet zu verrichten, nicht aber, um sich inhaltlich auszutauschen, denn inhaltlich bewegte Seyidhan sich eigentlich ausschließlich in der salafistischen Szene. Seine mangelnden Deutschkenntnisse, die ihm die Arbeitssuche erheblich erschwerten, waren beim Kontakt mit den salafistischen Moscheen kein Hindernis. Und obwohl er in türkischen oder kurdischen Moscheen seine Muttersprache verwenden hätte können, besuchte er anderssprachige

Moscheen, was vermuten lässt, dass er dort – im salafistischen Milieu – sein in der *madrasa* entwickeltes Religionsverständnis wiederfand. So gab es eine bestimmte Moschee, die er besuchte, und einen Imam, den er sehr schätzte, weil dieser, ein Konvertit, an der Universität in Medina studiert hatte.

> *Ich besuchte seine Veranstaltungen, ich tauschte mich mit ihm aus, seine Veranstaltungen zu besuchen gefiel mir, ich hörte aufmerksam zu, machte Notizen über die Punkte, die ich problematisch sah oder die ich nicht kannte, und besprach sie dann mit ihm und fragte ihn nach Beweisen. Denn ohne Beweis kann man nicht sprechen, du musst es beweisen. Wenn man ohne Beweise spricht, dann hat das mit Vernunft zu tun, der islamische Glaube ist keine Vernunftreligion. Würden wir ihn zur Vernunftreligion erklären, würden wir die Vernunft in den Vordergrund rücken und würden mu'tazila, das heißt, wir würden unsere Vernunft vor die Religion stellen. Ja, die Vernunft ist dem Menschen eigen, klar, aber es ist nicht alles Vernunft. Das wird hier viel betrieben, vor allem von Leuten, die kalām treiben. Im Islam ist kalām auch wichtig, Menschen, die sich mit der Philosophie beschäftigen, in Wien habe ich viele gesehen. Diese arbeiten permanent mit Vernunft. Islam ist keine Religion der Vernunft, sondern eine gesandte Religion.*

Seyidhan hat ein fundamentalistisches Religionsverständnis, das menschliches Eingreifen in die Religion nicht duldet. Seine theologische Methode setzt der Beweisführung der Gläubigen Grenzen und erlaubt es nicht, die Vernunft als ein Vehikel für die Klärung eines Sachverhalts einzusetzen. *Dalīl* ist ein arabisches Wort, welches in diesem Zusammenhang bedeutet, die Bestätigung für eine Argumentation in den klassischen Quellen zu finden. In diesem Sinne kann Vernunft nur dabei helfen, die richtigen Stellen zu finden, um bei der Argumentation darauf hinzuweisen. Dass es im Islam Strömungen gibt, die sich für den Gebrauch der Vernunft einsetzen, erlebt Seyidhan nicht als Pluralität, sondern als Bedrohung für den Islam. Dieses Verständnis, das darum bemüht ist, den Islam vor jeglicher Neuerung und unerwünschter Entwicklung zu schützen, ist unter Salafisten weit verbreitet. Diese Haltung lässt Seyidhan beispielsweise auch den Begriff „europäischer Islam“ ablehnen – da es nur einen Islam gebe, der Anspruch auf Authentizität erheben könne, sehen er und die Gruppe, der er angehört, keine Möglichkeit, den Islam durch Reformen zu verändern. Auch Differenzen innerhalb des Islams werden in Abrede gestellt und Muslime werden davor gewarnt, durch Neuerungen im Glauben

Spaltungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft herbeizuführen. Seyidhan ist überzeugt, dass es in Europa viele Personen gibt, die mit *kalām* (diskursive Theologie) die Vernunft in den Vordergrund rücken und dadurch dem Islam schaden.

Die Moscheen in Wien kritisiert Seyidhan sogar ganz allgemein wie folgt:

> *Das wissen viele auch nicht. Dem Freund gegenüber sich gut zu benehmen, ist auch eine freiwillige Wohltat [türk.: sadaka], ihm zu helfen, genauso, alles läuft unter der Kategorie freiwillige Wohltat, auch einem mit einem lachenden Gesicht zu begegnen. Das Wort sadaka leitet sich vom Wort sadak ab und bedeutet richtig oder sadık, das Vertrauenswürdige. Wenn jemand seinem Gott gegenüber sich so verhält, kommt das auch so zurück. Sie haben den Islam in ein Geschäft verwandelt. Wir sehen die Moscheen in Wien, wie sie alle Millionen an Geldern verdienen, wohin aber das Geld fließt, habe ich nicht verstanden.*

Seiner Meinung nach sind die Moscheen in Wien kommerzialisiert und haben ihre tatsächliche Funktion für die MuslimInnen vergessen; so würde etwa nicht gelehrt, dass Spenden im Islam nicht nur finanzielle, sondern auch psychologische Unterstützung bedeuten. Damit kritisiert Seyidhan hier latent die unter Muslimen verbreitete materialistische Lebensweise. Der Religionssoziologe Martin Riesebrodt, der eine Theorie über Fundamentalismus vorgelegt hat, vergleicht in seiner Arbeit „Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung" amerikanische Protestanten und iranische *schī'a*. Riesebrodt arbeitet die Grundmuster fundamentalistischer Ideologie heraus und nennt als einen zentralen, moralistischen Grundzug unterschiedlicher fundamentalistischer Ideologien die Kritik am gesellschaftlichen Verfall (Riesebrodt, 1990, S. 217). Im Interview mit Seyidhan wurde dieses Muster immer wieder deutlich, insbesondere als Kritik an „materialistischer Gier": Muslime, die sich von essenziellen religiösen Werten ab- und sich stattdessen profanen Inhalten zugewandt haben, hätten den wahrhaftigen Zweck ihres Lebens, nämlich ihr Leben nach der Religion auszurichten, vergessen. Seyidhan dagegen will mit seinem Leben anderen Muslimen als Vorbild dienen und zeigen, wie man mit seiner Lebensweise dieser materialistischen Welt widerstehen kann. In diesem Zusammenhang führt er als Beispiel soziale Ungleichheit an, deren Ursachen er folgendermaßen beschreibt:

Europa ist ein entwickelter Ort, Amerika genauso, aber gehen sie mal nach Afghanistan, sehen sie sich andere Länder an. Sie werden den Unterschied sehen. Warum ist es so, dass während manche Menschen gut leben, andere das nicht tun? Warum finden in diesen Ländern keine Investitionen statt? Da stimmt was nicht, man muss nach den Ursachen suchen. Manche Menschen werden nie satt, andere freuen sich nicht, wenn sie von etwas nur eins haben; nein, es müssen unbedingt zehn sein. Die Menschen finden nicht die Mitte. Im Grunde ist es nicht schwer, wenn man für sein Einkommen sorgt und du in der Familie glücklich bist, dann bist du der glücklichste Mensch, so denke ich.

Seyidhan thematisiert hier die ungerechte globale Verteilung des Vermögens sowie die Kluft zwischen reichen und armen Ländern. Seiner Auffassung nach liegt die Ursache in der egoistischen Veranlagung des Menschen, seiner Unersättlichkeit und Undankbarkeit. Seyidhan vollzieht jedoch keine Systemanalyse oder Kritik an der herrschenden politischen bzw. wirtschaftlichen Ordnung, sondern bleibt auf der individuellen Ebene. Die Lösung dieser Schieflage sieht er wiederum auf einer moralischen Ebene: in der Erziehung des Selbst und der Dankbarkeit für das, was man besitzt. Seyidhan strebt keine Gleichheit an, sondern nimmt die Ungleichheiten als gegeben hin. Menschen sollten sich mit dem zufriedengeben, was sie haben, dabei solle man diejenigen als Maßstab nehmen, die weniger besitzen als man selbst, denn wenn man sich mit Menschen vergleiche, die mehr besitzen, werde man unmöglich glücklich.

Dieser Einstellung entsprechend fordert Seyidhan auch keine Chancengleichheit im Bildungssystem oder etwa bessere Zugangsmöglichkeiten zur Universität. Für ihn ist es ohne Belang, welchen Beruf seine Kinder einmal ausüben, was wirklich zählt, ist, ob sie fromme Muslime sind und ob sie nach diesen Werten leben. Seyidhan und seine Frau sind sich in Bezug auf ihre asketische Lebensweise einig und darüber – so Seyidhans Schilderung – noch nie miteinander in Konflikt geraten. Die gemeinsamen Werte des Ehepaares, die auch für die Erziehung und die Berufswahl der Kinder gelten, beschreibt Seyidhan wie folgt:

Gott sei Dank! Ich und meine Frau haben uns gut verstanden, für sie war auch klar, dass wir nicht an materiellen Sachen interessiert sind; und das Wichtigste für uns ist, für unseren Lebensunterhalt zu sorgen. Die Menschen sind bemüht, ihren Kindern was zu hinterlassen, sie denken an die Karriere ihrer Kinder, vergessen aber, dass es dafür keine Garantie gibt. Man weiß nicht mal, wie lange jemand leben wird. Ich würde mein Kind auf eine Berufsschule schicken. Er soll Automechaniker werden oder Koch von mir aus.

Heutzutage sind die Eltern so: Sie schicken ihre Kinder in eine madrasa, damit aus denen Hodschas werden. Was soll das? Müssen alle Hodschas werden? Das Wichtigste ist, dass man sein Kind nicht als munāfiq großzieht. Die Kinder sehen auch schon von klein auf, dass es immer einen Druck und einen Zwang gibt. Du musst besser als die anderen sein, du musst Hodscha sein. Dann fängt das Kind an, sich von Religion zu distanzieren. Ich sagte, dass ich aus meinem Sohn einen Automechaniker machen werde. Ich wurde so oft von Mechanikern reingelegt. Ich werde meinen Sohn mit einer guten Ethik aufziehen, das ist wichtig. Er kann auch Koch sein. Wer soll kochen, wenn ich Gäste habe? Mein Kind kann auch Straßenkehrer sein. Wer soll den Müll entsorgen, wenn alle Professor werden, Abla? Es können ja auch nicht alle Architekt werden. Um Häuser zu bauen, braucht man auch Menschen wie Fenstermacher usw. Ich glaube, dass der Radikalismus deswegen passiert, das ist meine Meinung, man übt so viel Druck aus.

In diesem Interviewabschnitt kritisiert Seyidhan zunächst religiöse Eltern, die sich von einer religiösen Ausbildung ihrer Kinder erhoffen, ihnen einen gesellschaftlichen Aufstieg zu ermöglichen – weil Hodschas[36] in einem religiösen Umfeld ein Autoritätsanspruch zukäme und ihnen dadurch von Laien Respekt zuteil würde. Seiner Meinung nach ist das Essenzielle an einer religiösen Erziehung nicht eine eventuell daraus folgende Karriere, sondern die Aneignung religiöser Denkmuster, um ein an ihnen ausgerichtetes Leben zu führen. Dieser Eifer der Eltern übe Druck auf die Kinder aus, was Seyidhan problematisch findet. Seiner Meinung nach kann diese autoritäre Haltung sogar dazu führen, dass Kinder sich von der Religion distanzieren oder gar abwenden. Dass er für seine eigenen Söhne Berufe vorsieht, die nicht mit einem hohen sozialen Status und Prestige verbunden sind, unterstreicht, dass er sich als jemand präsentieren will, der sich von der Gier dieser profanen Welt und ihren bedeutungslosen Wünschen befreit hat. Er betont auch, dass er diese Berufe für genauso wichtig befindet wie andere, die mehr Prestige mit sich bringen. Er will nicht nur mit seinen Worten und Ideen, sondern auch mit seinen Taten als Vorbild fungieren, was sich auf seine Rolle in seinem salafistischen Milieu auswirkt. Der Verzicht auf materielle, aber auch symbolische Werte wie einen guten Beruf ist nicht nur ein Protest gegen herrschende Strukturen und Werte, sondern verschafft ihm auch symbolisches Kapital innerhalb der salafistischen Gruppe, was ihm innerhalb seines sozialen Umfelds eine hoch angesehene Position einträgt.

36 Anrede für islamische Gelehrte.

In dieser Passage spricht Seyidhan nur die Berufswünsche für seine Söhne an, seine Töchter werden nicht erwähnt. Wie weiter oben bereits thematisiert, sollen Frauen gemäß seinem von islamischen Vorschriften geleiteten, idealen Gesellschaftsmodell in der privaten Sphäre bleiben und ausschließlich Aufgaben in diesem Bereich übernehmen.

Daʿwa als grundlegende politische Arbeit

In diesem Abschnitt wird die politische Einstellung Seyidhans näher betrachtet; seine Ideen über Wahlen etwa stellt er folgendermaßen dar:

> *Ich gehe nicht wählen, hatte auch bisher keine Möglichkeit zu wählen. Manche islamische Gelehrten sagen, dass Wählen definitiv verboten ist und man nicht wählen gehen solle. Andere islamische Gelehrte sagen, dass wir aufgrund maṣlaḥa, um unser Ziel zu erreichen, wählen können. Es gibt dazu zwei Meinungen und Gruppen. Eine ist total dagegen, weil es gegen die šarīʿa ist, gegen die Gesetze Gottes. Wenn du wählst, bestimmst du eigentlich was ḥalāl und was ḥarām ist, genau das ist eine große Sünde. Die andere Gruppe sagt, dass wir manches mitmachen müssen, um im Parlament vertreten zu sein. Das haben wir aber in Ägypten gesehen, Mursi kam durch die Wahlen an die Macht, wurde aber abgesetzt. Auch in der Türkei werden Gesetze zum Beispiel von Leuten, die alkoholisiert sind, durch Heben der Hand verabschiedet. Das heißt, dadurch werden die Gesetze für dich bestimmt und das ist grundsätzlich verschieden von deiner religiösen Praxis. Deswegen möchte ich nicht wählen, weil es meinem Glauben nicht entspricht. Das ist meine eigene Meinung, es gibt auch viele Muslime, die wählen in der Türkei. Refah Partisi [Wohlfahrtspartei, Anm. d. Verf.] oder AKP [Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung, Anm. d. Verf.] – sind die nicht letztendlich islamistische Parteien? Sie sind so. Auch Refah Partisi wollte Stimmen – damit sie manche Ziele erreichen, haben sie das mit maṣlaḥa gemacht. Sie sagten, damit wir auch Mitbestimmungsrecht haben, brauchen wir eure Stimme. Es gibt viele Muslime in der Türkei, die die AKP wählen, weil AKP eine islamische Partei ist und die AKP früher sagte, dass sie diesen Weg aus einer Notwendigkeit heraus gehen. Obwohl es auch Menschen gegen Tayyip Erdoğan gibt, hat er die Wahlen wieder gewonnen.*

Seyidhans Argumentationsweise basiert zentral darauf, Beispiele aus verschiedenen Ansätzen innerhalb islamistischer Bewegungen anzuführen. So ist es auch beim Thema Wählen: Prinzipiell lehnt er Wahlen ab, er erwähnt jedoch auch islamistische Strömungen, die Wahlen in manchen Situationen als Instrument zur Verwirklichung ihrer Ziele sehen. Seyidhan beschreibt zwei existierende Ansätze im salafistischen

bzw. politischen Islam. Seiner Meinung nach sind im Prinzip alle gegen die Beteiligung an Wahlen oder gegen die aktive Beteiligung in säkularen politischen Systemen. Es gibt aber politische Strömungen innerhalb des politischen Islams, die das Konzept der *maṣlaḥa*[37] aus dem islamischen Recht als Legitimation für ihr politisches Engagement heranziehen, wie beispielsweise die Muslimbrüder in Ägypten. Innerhalb der zeitgenössischen salafistischen Strömungen gibt es Gelehrte, die die Beteiligung am politischen System und an Wahlen mit dieser Begründung erlauben, da sie Politik als eine Plattform zur Erreichung der eigenen Ziele sehen, unter anderem der Schaffung eines islamischen Staates auf der Grundlage des islamischen Rechts. Wagemakers stellt die Unterschiede zwischen Salafisten dar, indem er die Methoden (*manhāǧ*) von Salafisten vergleicht und drei verschiedene Gruppen definiert: erstens diejenigen, die politisches Engagement ablehnen und sich stattdessen auf missionarische Aktivitäten (*daʿwa*) konzentrieren; zweitens diejenigen, die in der politischen Sphäre aktiv sind, und schließlich drittens diejenigen, die die Anwendung von Gewalt befürworten. Innerhalb der ersten Gruppe unterscheidet Wagemakers je nach deren Verhältnis zum politischen System drei Untergruppen, die er „Distanzierte", „Loyalisten" und „Propagandisten" nennt. Auch unter denjenigen, die politisch aktiv sind, gebe es zwei unterschiedliche Ansätze: einerseits diejenigen, „*die tatsächlich in parlamentarische Politik involviert sind*" und andererseits „*jene, die – entweder aus Überzeugung oder aus Notwendigkeit – Abstand hiervon nehmen und ihre Aktivitäten auf politische Debatten und sonstigen Aktivismus begrenzen*" (Wagemakers, 2014, S. 62).

Obgleich Seyidhan diese unterschiedlichen Ansätze kennt und in gewisser Weise auch nachvollziehen kann, bleibt er seiner Meinung, wonach es besser sei, sich nicht an Wahlen zu beteiligen, treu. Er lehnt es ab, durch seine Beteiligung an Wahlen Teil der Reproduktion und Aufrechterhaltung des demokratischen Systems zu sein, da gemäß seiner Auffassung die von Menschen gemachten Gesetze das Gottessystem zerstören.

Wählen erlebt Seyidhan zudem als Verrat an seiner Pflicht, als Muslim nur Gott zu dienen. Diese Idee hat ihren Ursprung in einer der wich-

37 *Maṣlaḥa* ist ein islamrechtliches Konzept, gemäß dem etwas auf der Grundlage, ob es dem Wohl der Allgemeinheit dient oder nicht, je nach Notwendigkeit und den besonderen Umständen verboten oder zugelassen ist.

tigsten Säulen des Salafismus, nämlich *tauḥīd*, also der Einheit Gottes. Hierzu schreibt die Islamwissenschaftlerin Nina Wiedl, die eine Studie über die salafistischen Prediger in Deutschland verfasst hat: „*Dem umfassenden Verständnis des Konzeptes von tawhīd al-iba'da zufolge gilt Salafisten auch die Demokratie als ‚unislamische' Erneuerung. Ein Muslim, der diese einem auf den ‚Gesetzen Gottes' basierenden islamischen System vorziehe, verletze seine Pflicht, nur Gott alleine anzubeten*“ (Wiedl, 2014, S. 33).

Diese Feststellung gilt auch für Seyidhan, der nicht nur gegen das Wählen ist, sondern auch unter der *šarī'a* leben will. *Šarī'a* bedeutet für ihn, unter Gottes Gesetzen zu leben. Wählen oder aktive Beteiligung an einem politischen System, das mit demokratischen Prinzipen ausgestattet ist, ist hingegen mit seinem Glauben und seinem Islamverständnis nicht kompatibel.

Hier ist festzuhalten, dass Seyidhan als Beispiel nicht nur Salafisten, sondern auch politische Akteure wie Refah Partisi (Wohlfahrtspartei), Mursi und Tayyip Erdoğan anführt. Seiner Meinung nach sehen alle diese Akteure den Parlamentarismus bzw. die Politik lediglich als einen Raum, den sie für die Verwirklichung ihrer eigenen Ziele bis zu einem gewissen Grad benützen.[38]

Seyidhan versucht seine Einstellung gegenüber dem Wählen auch mit Beispielen zu argumentieren, in denen er die Gesetzgeber als Menschen mit Schwächen oder schlechten Gewohnheiten darstellt. Mit dieser Argumentationsweise scheint er das Thema für Menschen, deren theologisches Wissen nicht profund ist, mit nachvollziehbaren Beispielen erörtern zu wollen, denn für seine Aufgabe der *da'wa* (Missionierung) ist eine verständliche Sprache eine wichtige Kompetenz. Sein Verständnis von *da'wa* definiert Seyidhan wie folgt:

38 Hierzu gibt Lorenzo Vidino in seinem Buch „The New Muslim Brotherhood in the West” eine Fatwa von Yusuf Qaradawi wieder, in der Qaradawi sich mit der Demokratie und dem Islam auseinandersetzt: „*Islam wants this nation to consult with each other [with its citizens], and stand as a united body, so no enemy can penetrate it. This is not what democracy is for. Democracy is a system that can't solve all societal problems. Democracy itself also can make whatever it wants as lawful, or prohibit anything it does not like. In comparison the Shari'a as a political system has limits. If we are to adopt democracy, we should adopt its best features. These are the issues of methods, guarantees, and manners of a democratic society. As a Muslim society we should adopt it in an Islamic context of a society that seeks to live with its Shari'a laws. Our society should abide by what have been made lawful by Allah and also what have been made unlawful by Him. In comparison democracy with a slim majority can cancel all laws and rules. It can even eliminate itself with this type of margin. In fact, in some case democracy may become worse than dictatorship. What I am for is a genuine type of democracy, for a society driven by the laws of Shari'a that is compatible with the values of freedom, human rights, justice, and equity*” (Vidino, 2010, S. 63).

In Ägypten sagt al-Bannā, dass ein Mensch, der da'wa betreibt, drei Eigenschaften besitzen muss. Er muss erstens die Menschen seiner Region sehr gut kennen, zweitens muss er ein Gerechter sein und drittens darf er, wenn er spricht, sich nicht in Widersprüche verwickeln, das ist sehr wichtig. Zum Beispiel, wenn ich gefragt werde, ob Bart sunna ist oder nicht, oder warum hast du keinen Bart? Du sprichst über den Propheten und sagst, dass es sunna ist, wenn du aber selbst keinen Bart hast, wird derjenige dir sagen, es fehlt dir was. Wir müssen mit unseren Taten Vorbilder sein. Nämlich er macht, was ich mache. Als Lehrender, ich meine ich sehe mich nicht als Lehrenden, eigentlich bin ich nur jemand aus dem Volk, ich bin nur ein armer Knecht Gottes, ich versuche nur, mit meinem Wissen den Menschen dienlich zu sein. Ich will nur mein Wissen anderen vermitteln.

Seyidhan übernimmt für seine Lehre das *da'wa*-Verständnis des Gründers der Muslimbruderschaft, Hasan al-Bannā (gest. 1949). Die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer behandelt Hasan al-Bannā in ihrem Buch „Makers of the Muslim World" weniger als großartigen Denker, sondern vielmehr als Aktivisten (Krämer, 2010, S. 62). Diese Art *da'wa* zu führen geht zurück auf Hasan al-Bannās Idee, eine Gruppe junger Männer zu bilden, die an öffentlichen Orten wie Clubs und Kaffeehäusern predigen und Menschen dem (wahren) Islam zuführen sollten. Krämer beschreibt den ersten Versuch wie folgt: „*Al-Banna's friends were sceptical when they first discussed the idea but willing to give it a try. So during Ramadan they went from one coffeehouse to the other, altogether some twenty establishments in one single night, where al-Banna gave short ‚sermons' (khutba) of five or ten minutes each, which were well received*" (Krämer, 2010, S. 22). In dieser Art von Praxis sieht Seyidhan sich selbst als Vorbild, das das eigene Wissen an andere Muslime weitergibt. Obwohl er mit Aussagen wie „*ich bin kein Lehrer*" oder „*ich bin nur einer aus dem Volk*" seine Aussage relativieren will, deuten viele seiner Handlungen darauf hin, dass er sich sehr stark in dieser Mission eingesetzt hat. Zudem stellt *da'wa* bei der Gestaltung seines Lebens für Seyidhan einen wichtigen Referenzpunkt dar. Das hat auch damit zu tun, dass Seyidhan den Islam als ein allumfassendes Konzept sieht – auch hier rückt Hasan al-Bannās Verständnis, wonach der Islam alle Bereiche des Alltags durchdringen soll, in den Vordergrund.

Seyidhan misst der *da'wa* eine wichtige Bedeutung bei, laut seinen Erzählungen suchte er selbst, als er nach Wien kam, Menschen, die *da'wa* praktizierten. So hat er durch diese Suche beispielsweise den Prediger Mirsad Omerovic, alias Ebu Tejma, kennengelernt.

Ich habe öfters, als ich in Wien ankam, nachgefragt: „Wer treibt hier da'wa? Wer ist hier gut?“ Ich besuchte den Unterricht von ihm [Ebu Tejma, Anm. d. Verf.] ein paar Mal. Er ist ein guter Bruder, wirklich. Aber es gibt Menschen, die runterfahren [nach Syrien, Anm. d. Verf.], die sich nicht beherrschen und wenn sie Probleme bekommen, sprechen die Unsinn und dadurch schaden sie anderen Menschen. Sie glauben, dass das sehr einfach ist. Ich bin auch aus diesem Grund hier.

Seyidhan erlebte Ebu Tejma als einen weisen Muslim, der sich mit dem Islam gut auskennt und gute Vorträge hält. Er empfindet seine eigene und Ebu Tejmas Verhaftung als unfair und sieht Ebu Tejma und sich selbst als Opfer von Menschen, die falsche Aussagen gemacht haben. Diese hätten Angst und wollten sich durch diese Aussagen selbst retten. Es handle sich hierbei um Menschen, die nach Syrien gezogen und später zurückgekehrt seien, also sogenannte Rückkehrer. Hier stellt Seyidhan selbst nicht die Frage, warum er oder Ebu Tejma ausgerechnet mit Menschen zu tun hatten oder Menschen kannten, die in Syrien waren, was darauf hindeutet, dass er sehr wohl in diesem Milieu involviert war. Seyidhan musste im Prozess gegen Ebu Tejma aussagen; obwohl er sein Verhältnis zu ihm als eine flüchtige Bekanntschaft bezeichnet, seien, so fügt er hinzu, Telefongespräche zwischen ihm und Ebu Tejma aufgezeichnet worden. Es ist also anzunehmen, dass die Bekanntschaft keineswegs so flüchtig war, wie er sie darzustellen versucht, andernfalls wäre er kaum von den österreichischen Staatsorganen überwacht worden.

Islamischer Staat/die šarī'a als das ideale System

Hätte Seyidhan die Wahl, würde er in einem islamischen Staat leben, derzeit aber gebe es auf der Welt keinen islamischen Staat, der Muslime unterschiedlichster Herkunft zu vereinen vermag. Auch an Saudi-Arabien übt er heftige Kritik, da dort seiner Meinung nach nicht die *šarī'a* gilt, sondern ein König das Land beherrscht. Auch kritisiert er die vielen Ungleichheiten innerhalb des Volkes:

Jeder Muslim will selbstverständlich in einem islamischen Staat, wie in der Geschichte, mit islamischem Strafrecht, in einem Kalifat leben; es gibt auch andere, die nicht nach der šarī'a leben wollen, es gibt beides. Es gibt momentan keinen islamischen Staat auf dieser Welt. Es gibt keinen islamischen Staat mit eigener Währung, eigenem System, in dem man in einem Kalifat lebt. Gibt's so ein System? Nein, oder Abla? Was es gibt, sind Königreiche wie Saudi-Arabien oder Länder wie die Türkei, die ein demokratisches

System haben. In beiden Fällen werden die Menschen mit Gesetzen, die von Menschen geschaffen werden, regiert. Es wird gesagt, dass Saudi-Arabien die šarīʿa hat, obwohl es nicht stimmt. Das stimmt nicht, es gibt keine šarīʿa in Saudi-Arabien. Saudi-Arabien ist ein Königreich, das Menschen mit anderer Meinung tötet, während die Reichen verschont werden. Die Reichen werden nicht mit demselben Strafrecht bestraft, aber die Armen bekommen die härtesten Strafen. Das ist Ungerechtigkeit. Wie kann man behaupten, dass man eine göttliche Gerechtigkeit vertritt, indem man Menschen so behandelt

In diesem Abschnitt wird sein Verständnis eines idealen islamischen Staates, der als eine einheitliche Gemeinschaft jenseits von Ethnien und nationalen Staaten existieren soll, deutlich. Aus seiner Beschreibung geht nicht klar hervor, ob Ethnien überhaupt keine Bedeutung mehr zukommen solle; der Grundgedanke ist auf jeden Fall der, dass Muslime unterschiedlichster Herkunft zu den gleichen Bedingungen durch ein muslimisches *ḫilāfa* (Kalifat) und die *šarīʿa* regiert werden. Seyidhans Meinung nach gibt es gegenwärtig weder einen islamischen Staat noch die *šarīʿa*, stattdessen seien in muslimischen Ländern entweder Demokratie oder Monarchie als politisches System etabliert. Seyidhan meint nicht, dass in Saudi-Arabien alle Muslime die gleichen Pflichten und Rechte haben. Es habe sich dort eine Hierarchie innerhalb der Gesellschaft etabliert, was unter Gottes Gesetz nicht der Fall wäre. Diese Kritik ist unter Salafisten verbreitet, daneben gibt es jedoch auch andere politische Vorbehalte gegenüber Saudi-Arabien, die Seyidhan aber hier nicht thematisiert.[39]

Seyidhans Konzept eines islamischen Staates als ideales System ist ein integraler Bestandteil der Ideologie islamistischer Gruppen und Bewegungen der Vergangenheit und Gegenwart. Das Konzept eines islamischen Staates war die treibende Kraft hinter praktisch allen islamischen fundamentalistischen Bewegungen in der gesamten arabischen Welt, sowohl bei konservativen als auch bei radikalen Strömungen. Der Staat kommt im Islam eher als ein System vor, das die Angelegenheiten des Volkes kontrolliert und auch moralischen und religiösen Einfluss auf

39 Ein besonders gutes Beispiel hierfür gibt Maqdisi, der die saudi-arabischen Herrscher als kuffār bezeichnet: *„Al-Maqdisi accused the Saudi government of straying from the path of Islam. He rejects the legitimacy of the Saudi government under the doctrine of WB, claiming that it ‚has left the religion of Islam' due to: (1) loyalty to un-Islamic laws and its loyalty to the infidel enemies of God; (2) strengthening brotherly ties and its love, affection and friendship with non-Muslims; and (3) in spite of its pious Wahhabi image, it is no different from the other idolatrous Arab systems"* (Bin Ali, 2016, S. 125).

die Bevölkerung ausübt, vor allem in Alltagsangelegenheiten. Der Staat liefert also ethische Leitlinien für die Gesellschaft, die auf den Lehren des Islams basieren. Dies versucht Seyidhan in seinem Leben konsistent zu praktizieren. Er teilt die Annahme, dass die Gründung eines islamischen Staates für die Schaffung einer tugendhaften Gesellschaft von wesentlicher Bedeutung ist, da in dieser die Menschen durch die *šarīʿa* geleitet würden. Dies wird anschaulicher, wenn er seinen Wunsch, unter der *šarīʿa* zu leben, weiter ausführt:

> *Es gibt Menschen, die wollen nach der šarīʿa regiert werden. Ich würde es auch vorziehen, ich spreche für mich, wieso sollte ich denn das nicht wollen? Gott, der dieses ganze Universum schuf, wenn er diese Religion so wollte, wieso soll ich nicht nach der šarīʿa leben? Nicht, weil ich für meine Person das wünsche, sondern weil es in meinem Herzen ist und Gotteswunsch ist. Durch die Gottesgesetze werden die Vergehen weniger, denn die Gesetze Gottes sind streng. Nehmen wir Straftaten wie Vergewaltigung; das ist ein ehrloses, grausames Verbrechen und wird im Islam sehr streng bestraft. Oder Diebstahl, Drogen und Alkohol, die unter die harten Gesetze der šarīʿa fallen. Im Islam gibt es keine Gefängnisse, viele wissen das nicht, wussten Sie das, Abla? Es gibt natürlich Ordnungen und Regelungen innerhalb des islamischen Rechts für die Bestrafung. Nimm die Leute, steck sie ins Gefängnis, das ist nicht die Lösung. Ich sehe es hier [im Gefängnis, Anm. d. Verf.]. Einer, der vor sechs Monaten hier war, war nach sechs Monaten wegen dem gleichen Delikt wieder im Gefängnis.*

Seyidhan bevorzugt die *šarīʿa*, weil unter diesem System seiner Meinung nach die Kriminalitätsrate reduziert würde. Er kritisiert das derzeitige Strafsystem: Menschen einzusperren nütze nichts, da sie nach der Entlassung rückfällig würden, dieselben Straftaten wieder ausüben und wieder im Gefängnis landen würden. Dagegen seien die körperlichen Bestrafungen der *šarīʿa* viel wirkungsvoller und würden Menschen daran hindern, die gleichen Straftaten wieder zu verüben. Seyidhan hält physische Strafen nicht für problematisch, sondern sieht in der abschreckenden Wirkung und im Verbreiten von Angst eine legitime Form der gesellschaftlichen Kontrolle. Er hält dieses System nicht für unmodern, da es sich um das Gesetz Gottes handle, welches nicht infrage gestellt werden dürfe. Der Wunsch, unter der *šarīʿa* zu leben, ist für Seyidhan ein selbstverständlicher Wunsch für jeden Muslim. Dieser könne aber noch nicht umgesetzt werden, da es einen islamischen Staat in der Form, die er sich wünscht, noch nicht gibt.

Radikalisierung als Problem der westlichen Politik

Seyidhan setzt sich im Vergleich zu anderen Interviewpartnern detaillierter mit dem Begriff Radikalisierung auseinander und verbindet diesen mit globalen Ereignissen. Er bettet den Begriff Radikalisierung in einen Diskurs ein, in dem Muslime meistens als eine von außen attackierte Gruppe erscheinen. Hier ist es erforderlich, die Haupterzählung des Biografs näher zu betrachten, da Seyidhan das Thema Radikalisierung in der Haupterzählung mit seiner eigenen Biografie verbindet.[40] In der Haupterzählung beginnt er zunächst klassisch bei seinem Geburtsdatum und fährt mit gewöhnlichen biografischen Angaben wie Schullaufbahn, Arbeit, Familie, Heirat sowie der Auswanderung nach Österreich fort. Sein Leben in Österreich verknüpft er von Beginn an mit dem Thema Radikalisierung. Er beginnt diesen Abschnitt gar mit der rhetorischen Frage: „*Warum werden Menschen radikal?*" Der Wechsel zum Thema Radikalisierung findet sich somit am Anfang der Haupterzählung:[41]

> *Nun, warum werden die Menschen radikaler? Früher habe ich Lehrveranstaltungen an der Universität besucht, um mich über die Entstehung des Islams und seine Gegner zu erkundigen, die Haltung der Juden und Christen kennen zu lernen, obwohl ich an der Universität nicht angemeldet war. Das Ganze geht zurück auf das Osmanische Reich; das ist nicht was Neues, wo ein paar Menschen für ihre Interessen Kolonialkriege oder Kriege um Öl führten. Der Wille, muslimische Länder zu besetzen, ist nicht neu. Die armen Menschen blieben übrig. Von diesen Entwicklungen sind immer arme Menschen betroffen. Wir sehen Menschen wie in Syrien. Menschen, die für ihre Macht und aus persönlichem Interesse ihr eigenes Volk töten und massakrieren.*

Nachdem er seine Frage gestellt hat, führt er einige Hintergrundinformationen über sich selbst an: Er besuchte, ohne inskribiert zu sein, an einer Universität in der Türkei ein paar Vorlesungen in Geschichte und recherchierte über den Islam. Mit dieser Information möchte er sich wohl als jemand präsentieren, der sich mit dem Thema auf unterschiedlichen Ebenen auseinandergesetzt hat. Der Biograf will damit zeigen, dass

40 Hier wird nicht die Analyse der gesamten Haupterzählung in ihrer vollen Länge dargestellt, da das erste Interview mit Seyidhan ungefähr zwei Stunden und seine Haupterzählung mit ihren 41 Sequenzen 28 Minuten dauerte, was den Umfang der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

41 Nach den ersten drei Minuten, in denen Seyidhan die wichtigsten Daten seiner Biografie schilderte, eröffnete er das Thema Radikalisierung, über welches er ohne Einmischung und Zwischenfragen durch die Interviewerin 25 Minuten sprach.

er sein Wissen und seine Einstellung zum Thema Radikalisierung nicht nur ausgehend von der Ausbildung in der *madrasa* entwickelte, sondern sich seine Meinung mit Rückbezug auf verschiedene Quellen gebildet hat. Seiner Meinung nach hat die Problematik, die gerade auch für westliche Gesellschaften so aktuell ist, ihre Wurzeln in der Geschichte. Auch deswegen fängt er nicht gleich mit der Beantwortung der Frage an, sondern geht zurück in die Zeiten der Osmanen. Seyidhan zufolge war die westliche Welt schon damals Muslimen gegenüber feindlich eingestellt und führte Kriege gegen die muslimische Welt. Hier setzt sein Erklärungsmodell an: Zunächst bestimmt er die Akteure, die seiner Meinung nach für die Radikalisierung verantwortlich sind, nämlich diejenigen, die dem Islam gegenüber feindlich gesinnt waren. Obwohl es auch zahlreiche Kriege zwischen Muslimen gegeben hat, räumt er diesen in seinem Erklärungsmuster keinen Platz ein, sondern führt seine Radikalisierungsdebatte wie folgt fort:

> *Was bedeutet radikal? Wie soll man das interpretieren? Im Islam, aber auch in anderen Religionen, ist der Radikalismus das zu tun, was nicht existiert. Extremismus im Islam ist das zu tun, was in der Religion nicht vorhanden ist. Aber zu tun, was in der Religion vorgeschrieben ist, ist nicht radikal.*

Nach dieser kurzen Einführung zur Geschichte stellt Seyidhan nochmals seine erste Frage, allerdings etwas anders formuliert, nämlich: „*Was bedeutet radikal?*“ Diese Frage beantwortet er in einem islamisch-religiösen Zusammenhang. Seiner Meinung nach kann eine Person, die ihren religiösen Pflichten nachkommt, so wie sie in einer Religion vorgeschrieben sind, nicht radikal sein. Seyidhan gehört einer Gruppe mit einer starren Theologie an, die außer dem *qur'ān* und der *sunna* keine Schriften akzeptiert. Die Aussagen und Interpretationen der Vorfahren werden als Quellen verkündet, die indiskutabel und nicht neu interpretierbar sind (Abu Zaid, 1996, S. 47). Dies spielt eine bedeutende Rolle nicht nur bei der Radikalisierungsdefinition des Biografen, sondern auch in seinem religiösen Habitus, welchen er ab dem Alter von ungefähr zwölf Jahren verinnerlichte. Er konstruiert seine eigene Normalität in und durch diesen ethisch-religiösen Kodex, der unerschütterlich ist, weil er seine Legitimität von einer hohen sakralen Macht bezieht.

Nach dieser Erklärung, dass religiöse Praxen nicht als Grund der Radikalisierung gesehen werden können, sofern sie mit der Religion nicht im

Widerspruch stehen, sucht Seyidhan die „wahren“ Verantwortlichen, die Schuld an der Problematik hätten.

> *Nun, einer der Gründe, warum diese Menschen radikal werden, ist der Westen. Der Westen muss sich in dieser Hinsicht hinterfragen und die Ereignisse sehr gut analysieren. Der Erste Weltkrieg und der Zweite Weltkrieg, die Kolonialisierung von Marokko, Syrien. Sie wollten dort herrschen, sie wollten dort bestimmen. Das ist die Unterdrückung von Menschen, nur wegen den Interessen einiger weniger Menschen. Die Gründe dafür sind die falsche Politik, die ein paar Politiker machen. Nehmen wir als Beispiel die Besetzung des Irak. Im Jahr 2003 wurde der Irak von den Amerikanern besetzt. Wenn sie im Internet surfen, können sie sehen, wie die Menschen heute in Syrien und im Irak unterdrückt und gefoltert werden. Sie können sehen, was sie 2003 gemacht haben, die Besetzung des Irak und die Ereignisse in Syrien, Folter usw. Stellen sie sich vor, jemand kommt ohne Erlaubnis in ihre Wohnung und stiehlt ihren Besitz.*

In Anlehnung an Bryn und Snow kann festgestellt werden, dass Seyidhan hier mit dem *diagnostic frame* operiert: Der Ursprung des Problems liege nicht bei denjenigen, die als radikal bezeichnet werden, sondern das, was im Westen in alltäglichen Diskursen gerade als Problem gesehen wird, ist lediglich Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses. Der Kolonialismus und die Ausbeutung durch den Westen seien der Grund, warum Muslime sich radikalisiert haben. Den Grund der Radikalisierung in globalen Prozessen zu suchen, ist ein weit verbreiteter Diskurs unter Muslimen; der argumentative Rückgriff auf koloniale Ausbeutung erfordert jedoch ein historisches Wissen, über das nicht alle verfügen. Auch in dschihadistischen Gruppen wird dieser Diskurs über westliche Kolonialmächte und die unmenschliche Behandlung muslimischer Bevölkerungen als eine Rechtfertigung für den *ǧihād* herangezogen (Lohlker, 2009, S. 24). Die Beispiele, die Seyidhan anführt, in denen er den Einmarsch der USA im Irak und die Geschehnisse in Syrien mit einem Angriff auf das eigene Haus vergleicht, dienen dazu, den sogenannten defensiven *ǧihād* zu legitimieren. Die einfache Erklärung, dass man das eigene Haus schützen müsse, macht es für Menschen nachvollziehbarer, warum sie kämpfen sollen. Die Sachlage wird hier von einer abstrakten auf die Alltagsebene verlegt. Diese Darstellung beinhaltet des Weiteren den Aspekt, dass der defensive *ǧihād* auch theologisch vertretbar ist.[42] Obwohl Seyidhan den Begriff Radikalisierung mit Unbehagen verwendet und Radikalisierung als eine

Reaktion auf die ungleiche und unmenschliche Kriegspolitik des Westens versteht, benutzt er keinen anderen Begriff, wie beispielsweise Rebellion oder Aufstand. Auch zählt er, während er diese Feststellung macht, sich selbst nicht zu dieser Gruppe, redet in diesem Zusammenhang also nicht über eine individuelle, sondern über eine kollektive Radikalisierung, die er den islamischen Ländern zuschreibt. Dass der Westen nicht nur für die Gräuel der kolonialen Geschichte und für ungerechte Kriege zur Verantwortung zu ziehen sei, sondern dadurch Radikalisierung alleine zu verantworten habe, ist Kern seiner Aussage. Dies schildert Seyidhan in Bezug auf die Ereignisse in Frankreich wie folgt:

> *In Frankreich sind Ereignisse passiert, das haben Frankreichs Bürger gemacht, die dort geboren und dort aufgewachsen sind. Oder? Wer hat diese Menschen erzogen, wer hat diese Menschen in diesen Zustand gebracht? Ich meine, er ist dort geboren, dort aufgewachsen und er wurde dort Staatsbürger, und er macht so was. Diese Person ist Extremist. Also es geschehen Ereignisse, die von französischen Bürgern initiiert werden, sich an einer Organisation in Syrien beteiligen, zurückkommen. Das, was ich sagen will, ist, dass man dies analysieren muss. Man muss die Menschen menschlich behandeln, sie zu erniedrigen ist einfach. Man kann sie ins Gefängnis stecken, aber das ändert nichts. Sie können eine Person einsperren, aber dann folgen ihm Tausende. Das ist keine Lösung. Die Probleme sind systembedingt. Die Muslime werden aufgrund des Systems radikalisiert. Weil das System nicht gut funktioniert. Man muss den Menschen ihre Rechte gewähren, Recht walten lassen*

Seyidhan weist hier auf die Terroranschläge in Frankreich hin und erwähnt, dass die Terroristen, die diese Anschläge verübten, französische Staatsbürger waren. Seiner Meinung nach trägt Frankreich damit die Verantwortung, da es sich bei den Tätern um sogenannte „Homegrown“-Terroristen gehandelt hat, also Personen, die in Frankreich oder anderen europäischen Staaten geboren bzw. sozialisiert wurden. Zugleich verurteilt Seyidhan die Terroranschläge und bezeichnet die Terroristen als extrem in ihren Taten, weil auch unschuldige Menschen betroffen waren. Er fügt hinzu, dass die Gründe, die diese Menschen radikalisiert haben, gut analysiert werden sollten und knüpft an das bereits erwähnte Thema Bestrafung an. Laut Seyidhans Auffassung machen die europäischen Staaten den Fehler,

42 Das Beispiel, dass man sein eigenes Haus beschützen solle, taucht als Erklärung in vielen Interviews auf.

zu versuchen, das Problem mit Freiheitsstrafen zu lösen. Sinnvoller wäre hingegen, die Beweggründe zu finden und Lösungen zu suchen. Er sieht in der Bestrafung die Gefahr, dass dadurch das soziale Umfeld dieser Menschen ebenfalls radikalisiert wird. Schließlich wiederholt er, dass das System für die Radikalisierung der Menschen verantwortlich sei. Durch Verachtung und Diskriminierung könne das Problem der Radikalisierung nicht gelöst werden. Nur die Schaffung gleicher Rechte und gleicher Behandlung für alle würden die Problematik lösen. Obwohl er an verschiedenen Stellen des Interviews sagt, dass Österreich ein demokratisches Land sei und die Menschenrechte achte, macht er trotzdem die europäischen Gesellschaften aufgrund ihrer Geschichte und anhaltenden Diskriminierung von Muslimen für Radikalisierungsprozesse verantwortlich. Es scheint, dass Seyidhan mit Diskriminierung weniger eine strukturelle Diskriminierung von staatlicher Seite meint, da er ja mehrmals hervorgehoben hat, dass Österreich die Muslime gut behandle und ihnen Religionsfreiheit gewähre, sondern vielmehr die individuelle Diskriminierung im Sinne einer schlechten Behandlung bzw. Herabsetzung durch Gesellschaftsmitglieder. Das könnte damit zusammenhängen, dass er aufgrund seines Aussehens und seiner religiösen Praxis auch innerhalb der Muslime eine Minderheit darstellt und deswegen vermehrt Diskriminierungserfahrungen machte. Eine derartige Erfahrung machte er beispielsweise, als er im Gerichtssaal als Zeuge aussagen musste:

> *Ich gebe ein Bespiel von mir. Ich war einige Male vor Gericht, ich war gestern vor Gericht. Ich bin letztendlich auch ein Mensch, ich meine, gegenüber von dir steht ein Mensch, du bist mir nicht überlegen. Du kannst sowieso nicht überlegen sein. Welches Delikt man auch begeht, wie böse das auch sein mag, bestrafe ihn nach dem Strafrecht aber erniedrige ihn nicht. Gestern war ich als Zeuge vor Gericht, für einen Freund. Während ich sprach, lachten die Menschen. Es gibt nichts zum Lachen, es hat keinen Sinn, sich überlegen zu fühlen und die anderen zu verachten. Was erwartet ihr von diesen Menschen? Wenn diese Menschen ahnungslos sind, ihre Familie verloren haben. Wie willst du diesen Menschen erreichen und rehabilitieren? Nimm ihn fest, stecke ihn ins Gefängnis. Was wird dann passieren? Nach seiner Entlassung könnte er vielleicht noch radikaler werden. Man muss ein System schaffen, das das Gespräch und die Kommunikation mit diesen Menschen ermöglicht.*

Ausgehend von seiner eigenen Erfahrung im Gerichtsaal, die er als Herabwürdigung erlebt hat, will Seyidhan nochmals darauf hinweisen,

dass die unwürdige Behandlung von Menschen nicht akzeptabel ist. Er erlebte die lachenden Menschen als Verspottung und versteht nicht, warum sie sich ihm gegenüber, der vor Gericht war, um eine Aussage zu machen, in einer höheren Position sahen und ihn herabwürdigten. Er sieht Kommunikation als Werkzeug, um die Menschen, die einen falschen Weg eingeschlagen haben, zurückzugewinnen und als Mittel zur Rehabilitation, schließt sich selbst allerdings von diesem Lösungsvorschlag aus, da er sich selbst nicht als radikal wahrnimmt. Problematisch sind seiner Meinung nach diejenigen, die über kein religiöses Wissen verfügen. Hierzu gibt er ein Beispiel:

IP: *Das habe ich bei den Tschetschenen gesehen. Sie lieben Gewalt und außer Sport und Kampf haben sie nichts im Sinn.*
I: *Was glaubst du, warum es so ist?*
IP: *Weil sie im Krieg aufgewachsen sind, Kolonialisierung, Bomben und Krieg.*

Hier weist er besonders auf eine spezifische ethnische Gruppe hin, die aufgrund traumatischer Kriegserlebnisse aggressiv, gewalttätig und gewaltaffin sei. Seyidhan wurde unter anderem auch deswegen verurteilt, weil er als Rekrutierer in der Szene aktiv war. Obgleich er diese Anschuldigung während des Interviews zurückweist, deuten seine Schilderungen darauf hin, dass er die Menschen in der Szene kannte und beobachten konnte. Seyidhan setzt sich mit seiner Beschuldigung folgendermaßen auseinander:

Ich wünsche vom Allmächtigen Vergebung für meine Fehler. Aber es ist egal, was ich sage, sie werden mich aufgrund meines Aktes verurteilen. Auch gestern, vor Gericht, konnte ich mich nicht wirklich ausdrücken. Was kann ich denn dazu sagen? Vor Gericht habe ich gesagt, dass ich meine Schuld eingestehe, wenn das ein Vergehen ist. Ich habe gesagt, sie sollen mich verurteilen, ich möchte meine Strafe absitzen und danach mein Leben in meiner Heimat weiterführen. Verstehst du mich, Abla?

Er glaubt, dass er sich nicht richtig ausdrücken und seine Intention nicht richtig vermitteln konnte, denn eigentlich wollte er mit einer humanitären Aktion den Muslimen in Syrien helfen, das heißt Menschen, die in Not waren, mit Medikamenten und Kleidung unterstützen. Er erwähnte im Interview auch, dass er Geld sammelte und es nach Syrien schickte. Indem er sagt, dass ihm bewusst ist, dass die Interviewerin ihn

aufgrund seiner Akte als Terrorist wahrnehmen wird, will er darauf hinweisen, wie schwer es ihm gemacht wird, sich von dieser Fremdzuschreibung zu distanzieren. Dies wird ihm sein ganzes Leben lang folgen. Das könnte auch ein weiterer Grund sein, warum er in die Türkei zurückkehren will. Während des Interviews merkt er an, dass er seine Schuld akzeptieren will, um seine Strafe schnellstmöglich absitzen zu können und danach in die Türkei zurückzukehren. Einerseits meinte er also, dass er die Beschuldigungen akzeptiere, da sie gesetzlich als Schuld definiert sind, andererseits empfindet er die Strafe als zu hoch und akzeptiert sie nur, damit er sobald als möglich entlassen wird und Österreich verlassen kann. Im folgenden Interviewabschnitt schildert er, was bei seiner Strafe noch eine Rolle spielte und evaluiert nochmals das Strafausmaß:

> *Ich wurde aufgrund von gewissen Einträgen im Handy und den Fahnen usw., die sie in meiner Wohnung gefunden haben, verurteilt. Ich sage nichts über das österreichische Rechtssystem, sie haben eigene Regeln. Aber ich bin verurteilt, weil ich mit Menschen gesprochen habe, die sich auf den Weg gemacht haben [nach Syrien, Anm. d. Verf.]. In der Türkei würde man dafür ein paar Stunden im Polizeirevier festgehalten werden, nach einer Aussage wirst du freigelassen. Wie ich sagte, es ist deren System, aber es ist ein System, das Menschen unterschiedlich behandelt.*

Auf der einen Seite respektiert er also die österreichischen Gesetze, auf der anderen denkt er, dass seine Strafe nicht im Verhältnis zu dem steht, was er gemacht hat. Er zeigt dies auf einer linguistischen Ebene, da er in diesem Abschnitt eine Zeitform benutzt, die im Türkischen dann verwendet wird, wenn man bei einem Ereignis nicht persönlich anwesend war und etwas lediglich von jemand anderem erfährt. Diese Ausdrucksweise hat in diesem Abschnitt eine Distanzierungsfunktion für Seyidhan, denn er schildert die Geschehnisse so, als ob er selbst nicht anwesend gewesen wäre oder als ob sie mit ihm nichts zu tun hätten. Er streitet allerdings nicht ab, dass man bei ihm Propagandamaterialien gefunden hat und dass er Videos angeschaut hat – etwas, das seiner Meinung nach viele Menschen tun. Als Beweise wurden im Verfahren Telefongespräche zwischen ihm und Menschen, die in Syrien waren, verwendet. Auch das streitet er nicht ab, geht jedoch nicht näher darauf ein. Woher er diese Kontakte hatte, konnte oder wollte er nicht erklären. Er ist weiterhin überzeugt davon, dass er nichts Falsches getan hat. Er bleibt kontinuierlich bei der Darstellung, nur die Vorschriften des Islams be-

folgt zu haben und nicht extrem oder radikal zu sein. Die Frage, ob seine Auslegung des Islams als radikal oder fundamentalistisch angesehen werden kann, beschäftigt ihn nicht, da sein Islamverständnis für ihn das authentische darstellt.

Ansichten zum IS

Seyidhans Ansichten über den IS sind widersprüchlich. Auf der einen Seite kritisiert er die brutalen Szenen, die er in Videos gesehen hat, als inakzeptabel und auch als unislamisch, da diese Art von Gewalt im Islam keinen Platz habe. Auf der anderen Seite versucht er jedoch, eine Rechtfertigung dafür zu finden: Er hält es für möglich, dass die Geheimdienste diverser islamfeindlicher Staaten den IS unterlaufen und diese Gewalttaten inkognito verüben, um damit den IS und damit wiederum alle Muslime zu diskreditieren. Hier sollte hinzugefügt werden, dass Seyidhan zwar manche Videos des IS als übertrieben betrachtet; andere Videos, die eine Bestrafung gemäß der *šarīʿa* zeigen, stellen für ihn hingegen kein Problem dar. Diese Bestrafungen begrüßt Seyidhan mit der Begründung, dass dadurch die gesellschaftliche Ordnung gewährleistet und die Kriminalität reduziert würde. Seinem Verständnis nach sind Gewaltakte, die im Namen Gottes verübt werden, unproblematisch, im Gegensatz zu jenen, die nicht diesen Vorschriften entsprechen. Hier kommt wiederum sein Denkmuster zum Vorschein, dass alles, was seinem Islamverständnis entspricht, nicht als extrem bezeichnet werden könne.

Seyidhan ist in seinen Aussagen über den IS sehr vorsichtig, wie der folgende Interviewausschnitt zeigt:

> *Sie sind stark geworden, trotz der großen Möglichketen des Westens, oder? Der Westen kann sie nicht säubern. Warum? Kann das einen besonderen Grund haben, was denken Sie? Ich denke mir, Allah! Allah! Eine kleine Gruppe von Menschen, ca. dreißigtausend Leute haben letzlich einen Staat errichtet, nach ihrer Vorstellung. Auch wenn das nicht akzeptiert wird, machen sie Propaganda über deren Staat. Ich meine, man müsste das erforschen.*

Seyidhan spricht seine Meinung zum IS nicht unmittelbar aus, sondern formuliert eine Reihe von Fragen zur Thematik. Diese Methode dient auch dazu, den Gesprächspartner in den Prozess miteinzubeziehen und durch Fragen sozusagen gemeinsam zu einer Antwort zu finden.[43] Wiktorowicz (2005) schreibt, dass es sich hierbei um eine bewuss-

te Methode handelt, die auch in der politischen Arbeit verwendet wird und somit eine Form der *da'wa* ist.

So wirft Seyidhan beispielsweise die Frage auf, ob die derzeitige Situation eine nicht erkennbare Absicht Gottes sein könnte, weil es ihm eigenartig vorkommt, dass die mächtigen westlichen Länder mit ihren vielen Ressourcen eine so kleine Organisation wie den IS nicht besiegen können. Hier begründet er die Erfolge des IS damit, dass Gott diesen beschütze. Dass die Kämpfer einen Staat auf den Grundlagen der göttlichen Ordnung errichtet haben, hält er für die Krönung ihres Bemühens, auch wenn dieser Staat von anderen Ländern als nicht legitim angesehen und bekämpft wird.

Seyidhan fragt auch danach, ob der IS als eine politische Partei in der Demokratie ein Platz haben kann. Es folgt ein Vergleich zwischen der Türkei und europäischen Ländern hinsichtlich Demokratie und Meinungsfreiheit:

> *Die Türkei ist im Grunde die Wiege der Demokratie. Europa spricht von der Demokratie, aber die wirkliche Demokratie gibt es in der heutigen Türkei. Das parlamentarische System funktioniert am besten. Ein Beispiel: Die PKK ist in der Türkei eine Terrororganisation, oder? Das kann niemand leugnen. Die Türkei sagt, dass die PKK fünfzigtausend türkische Soldaten und Polizisten ermordet hat, also eine Terrororganisation. Kann es möglich sein, dass eine Terrororganisation im türkischen Parlament sitzt und ein Mitspracherecht hat? Ja, das ist in der Türkei möglich, das ist die Demokratie. Können sie sich eine umgekehrte Situation vorstellen, nämlich dass der IS in Österreich eine Partei gründet oder sich in einer Partei organisiert?*

Seyidhan argumentiert hier auf der Basis eines breiten Freiheitsverständnisses, laut dem alle Menschen sich aussuchen können sollten, in welchem System sie leben wollen. Ein eigenartiges Beispiel hierzu gibt er im Zusammenhang von Demokratie und Europa, demzufolge die Wiege der Demokratie in der Türkei liege. Nach seiner Auffassung erlaubt es die Türkei der HDP (Demokratische Partei der Völker), die ihm zufolge von der PKK unterstützt wird, im parlamentarischen System Politik zu machen, wohingegen es in keinem europäischen Land möglich wäre, dass der IS sich mit einer

43 Dazu kommt es in dieser Interviewsituation nicht, weil die Interviewerin sich auch aus interviewtechnischen Gründen bewusst zurückhält.

Partei an Wahlen beteiligt oder im Parlament vertreten sein kann. Diesen Umstand findet er undemokratisch.

Seyidhans lange und ausführliche Auseinandersetzung mit den Ursachen der Radikalisierung und seine Lösungsvorschläge dienen seiner Distanzierung von der Radikalisierung, indem er diese in einem breiteren Zusammenhang mit geschichtlichen und kolonialen Aspekten behandelt. Dabei stellt er den Westen in zweierlei Hinsicht als schuldig dar: einerseits aufgrund der falschen Politik in den westlichen Ländern selbst und andererseits aufgrund der Kriege, die der Westen in muslimischen Territorien führt. Dort habe er unschuldige Menschen schlecht behandelt und diese Repressionen hätten zur ihrer Radikalisierung geführt. Aber auch die heutigen westlichen Gesellschaften seien als schuldig zu bezeichnen, weil die radikalisierten Menschen in westlichen Kulturen aufgewachsen sind. Es gelte, die westlichen Gesellschaften gut zu analysieren und neue Strategien zu entwickeln, um Radikalisierung zu bekämpfen, wofür Kommunikation und eine menschenwürdige Behandlung aller Menschen die effektivsten Methoden seien.

3.4.3 Zusammenfassung

Seyidhan ist Sohn eines kurdischen Vaters und einer Mutter mit bulgarischen Wurzeln, der mit seiner Familie in einer kurdischen Region in der Türkei lebte. Aufgrund von Unruhen sah sich die Familie gezwungen, in eine Großstadt zu übersiedeln, wo sie sich in einem ärmeren Stadtgebiet, in dem viele BinnenmigrantInnen lebten, niederließ. Seyidhans Vater, ein LKW-Fahrer, und seine Mutter, eine Hausfrau, hatten acht Kinder und kamen aus bescheidenen Verhältnissen. Seyidhan lebte bis zu seinem zwölften Lebensjahr bei seiner Familie, bis sie ihn in eine *madrasa* in der Osttürkei schickte, weil sein Vater aufgrund seiner oftmaligen berufsbedingten Abwesenheit sich nicht um seine Kinder kümmern konnte und Sorgen hatte, dass Seyidhan in ein kriminelles Milieu abrutschen könnte. In der *madrasa* bekam Seyidhan eine religiöse Ausbildung und lernte Arabisch. Nach deren Abschluss kehrte er zu seinen Eltern in die Großstadt zurück und fing bei seinem Bruder eine Lehre im Lebensmittelbereich an. Den Wunsch seines Vaters, er möge Imam werden, lehnte er ab, weil es mit seinem Religionsverständnis unvereinbar war, mit dieser Tätigkeit Geld zu verdienen.

Nach der Heirat mit seiner jetzigen Frau, zugleich eine Verwandte, kam Seyidhan nach Österreich. Er begann, in verschiedenen Berufen zu arbeiten, die er jedoch aufgrund seiner mangelnden Sprachkenntnisse oft wechseln musste. Des Weiteren erschwerten seine strengen religiösen Praxen und sein Aussehen[44] die Arbeitssuche. Dank einer bei seinem Bruder absolvierten Lehre und Arbeitspraxis hatte er Erfahrung im Lebensmittelbereich, sodass er in türkischen Lebensmittelgeschäften Arbeit finden konnte, auch waren dort sein Aussehen und seine religiösen Praxen kein Hindernis. Doch auch in diesem Bereich blieb ihm der häufige Wechsel der Arbeitsstellen nicht erspart, da in den türkischen Bäckereien die arbeitsrechtlichen Bedingungen sehr schlecht waren.

Der Interviewpartner und seine Frau haben drei Kinder. Während er für das Einkommen der Familie zuständig war, war die Ehefrau hauptsächlich mit dem Aufziehen der Kinder und dem Haushalt beschäftigt. Die Familie lebte immer wieder für kurze Zeit in der Türkei, wo der Interviewpartner verschiedenen Gelegenheitsjobs nachging. Vor seiner Verhaftung hatte er vorgehabt, für immer umzuziehen.

In Österreich suchte Seyidhan Kontakt zu Angehörigen der *da'wa*-(Missionierungs-) Bewegung und fand schließlich Prediger bzw. Moscheen, die sein religiöses Verständnis teilten. Seine Aktivitäten in diesem Milieu brachten ihn schließlich ins Gefängnis.

Was Seyidhan von anderen Interviewpartnern in unserem Sample sowie den anderen drei besprochenen Fällen unterscheidet, sind sein fundiertes theologisches Wissen, das er sich schon im Kindesalter aneignete, und seine Rhetorik. Über seine Tat sagte er, dass er Menschen in Syrien finanziell unterstützt habe und Autos, Kleidung, Geld und Medikamente dorthin schickte, weil er den Menschen helfen wolle. Er erwähnte, dass man auf seinem Handy und auf seinem Computer Propagandamaterial des IS und in seiner Wohnung eine IS-Flagge gefunden habe sowie, dass Telefongespräche zwischen ihm und Personen in Syrien aufgezeichnet wurden. Er wurde auch dafür verurteilt, dass er Reisen von IS-Anhängern nach Syrien organisiert hatte; das erzählte er jedoch nicht während des Interviews, darüber legte er nur während seiner Verhandlung ein Geständnis ab.

44 Abu Zaid beschreibt dieses Beharren mit der Verbindung zum Erbe: „*[…] sich den Bart wachsen zu lassen, lange Gewänder anstelle von Hose und Hemd zu tragen und das Gewand so zu kürzen, dass es über den Fersen liegt, gehört zu den Dingen, die im Erbe begründet liegen*“ (Abu Zaid, 1996, S. 52).

Religiös von Kindesbeinen an

Die Entscheidung des Vaters, ihn in eine *madrasa* zu schicken, sollte Seyidhans weiteren Lebensweg in eine Richtung lenken, die er nie wieder ändern sollte – die Ausbildung und Erziehung in dieser *madrasa* legte seinen religiösen Habitus schon im Kindesalter fest. Ab dem Alter von zwölf Jahren verbrachte Seyidhan den Großteil seiner Zeit in dieser *madrasa*, die zugleich ein Internat war; nur im Sommer besuchte er die Familie in der Großstadt.

Die erste Zeit in der *madrasa* beschreibt Seyidhan als eine Art seelische Reinigung, auch wenn er als zwölfjähriger Bub kein unmoralisches oder sündhaftes Leben führte. Jedenfalls leitete dieser Reinigungsprozess für ihn einen Neuanfang ein, in der Form des Abschieds vom profanen Leben und des Eintritts in eine sakrale Welt, deren Fundament eine asketische Lebensweise ist, die seine Lebensgestaltung seitdem allumfassend durchdringt. In diesem ausschließlich von einer göttlichen Instanz gespeisten Moralsystem haben alternative ethische Systeme wie Philosophie, Wissenschaft usw. grundsätzlich keinen Platz, und so hatte auch Seyidhan in dieser von der Außenwelt abgeschotteten und an einer bestimmten Religionslehre orientierten *madrasa* keine Möglichkeit, mit anderen Denk- und Lebensweisen in Berührung zu kommen. Dass sich die *madrasa* in einer konservativen Stadt mit dementsprechenden gesellschaftlichen Strukturen befand, tat ein Übriges, um seine Handlungsmöglichkeiten einzuschränken. Die fundamentalistische Einstellung, die er dort vermittelt bekam, begründete sowohl sein gedankliches Gebäude und seine Weltanschauung als auch seine Lebensgestaltung. Sein Handlungsraum beschränkt sich auf die innerhalb dieses Systems geforderte Erfüllung der Pflichten, die einer Theologie entstammen, die ihrerseits in einen religiösen Diskurs eingebettet ist, in dem sich abweichende Anschauungen verbieten.

Mit diesem allumfassenden Religionsverständnis kehrte Seyidhan aus dieser abgeschlossenen Welt zurück zu seiner Familie. Da diese ebenfalls konservativ und religiös war, bereitete ihm die Reintegration keine großen Schwierigkeiten.

Mit seiner zur Religion in keinerlei Weise in Widerspruch stehenden Lebensweise wollte Seyidhan Muslimen ein Vorbild sein; seine Berufung sah er darin, Muslime zum richtigen Islam anzuleiten. Um dabei glaubwürdig zu sein, bedurfte es bestimmter Instrumente, die Seyidhan sich während seiner Zeit in der *madrasa* aneignete, wovon das

wichtigste die *daʿwa* war. Gemäß seinem *daʿwa*-Verständnis sind seine Taten und sein religiöses Gedankensystem untrennbar miteinander verbunden. Dieses Grundverständnis ist für die Rekonstruktion seiner Lebensgeschichte ein zentrales Moment, da es auch seine Handlungen bestimmt. Ein konkretes Beispiel hierfür ist, dass er – im Wissen darum, dass er mit seinem Kleidungsstil keine gute Arbeit finden würde – sich entschied, in schlechtbezahlten Arbeiten unter schlechten Bedingungen zu arbeiten. Diese Entscheidung dient der Stärkung einer Identität, die sich aus der Opposition zum herrschenden System konstruiert, und fungiert zugleich als Beweis seiner Standhaftigkeit und seines unerschütterlichen Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes. Diese kompromisslose Haltung führte dazu, dass er in diesem Milieu breites Ansehen genoss.

Obwohl Seyidhan den „richtigen Islam" auf dem Weg der Missionierung verbreiten will, betrachtet er seine *daʿwa*-Aktivitäten nicht als politische Arbeit. Tatsächlich hält er Politik für ein unreines Feld und für eine Gefahr für die Religion, weswegen sich islamistische Gruppierungen aus der Politik heraushalten sollten. Dem Einwand, dass die Gründung eines islamischen Staates, eines *ḫilāfa* (Kalifats), in dem alle Muslime unter Gottes Gesetz vereint sind, doch ein politisches Unterfangen sei, begegnet er mit dem Argument, dass er ja nicht in der Öffentlichkeit operiere und auch Möglichkeiten wie beispielsweise Parteiengründung oder Wahlen nicht in Anspruch nehme. In seiner Weltanschauung ist ein islamischer Staat etwas Selbstverständliches, Gottgewolltes, weswegen der Kampf zur Erreichung dieses Ziels keine politische, sondern eine theologische Mission ist.

3.5 Typenbildung

Nach der Darstellung der drei extensiven Fallrekonstruktionen werden hier die drei Typen präsentiert. Die Typenbildung geschieht, indem wir nochmals die zentrale Forschungsfrage – die Rolle der Religion in den Biografien und den Radikalisierungsprozessen – heranziehen und auf deren Grundlage die Typen bilden. Nach der Präsentation der Typen werden wir die drei auch im Verhältnis zueinander und im Verhältnis zu den Milieus, in denen sich die Akteure bewegen, tabellarisch abbilden.

3.5.1 Übergang von kriminellem zu radikalem Milieu als biografischer Neuanfang: Typus Ismail

Ismail kam in einem jungen Alter nach Österreich und durchlief das österreichische Schulsystem von der ersten Klasse an. Seine Sozialisation fand demnach weitestgehend, in einem noch höheren Ausmaß als bei den beiden anderen Fällen – Givi und Seyidhan –, in einem österreichischen Kontext statt. In seiner Jugend, bis zu seinem 16. Lebensjahr, spielte Religion in seiner Biografie keine Rolle. Auch wusste er über den Islam nur wenig Bescheid. Religion war in seiner Familie zwar durchaus präsent, Ismail wurde aber nicht nachdrücklich angehalten, sich damit auseinanderzusetzen bzw. zeigte er kein Interesse daran. Auch in der Schule besuchte er keinen Religionsunterricht.

Seiner Radikalisierung geht eine ausgedehnte kriminelle Phase voraus. Ismail ist ab seinem 13. Lebensjahr einem Leben ausgesetzt, das durch Gewalt, Drogen und Bandenaktivitäten charakterisiert ist. Dennoch kann er nicht auf ein Opfer, das aufgrund sozioökonomischer Benachteiligung oder wegen seines sozialen Umfelds in die Kriminalität abgedriftet ist, reduziert werden, da ihm sehr wohl alternative Handlungsoptionen offen standen. So konnte er die Hauptschule beenden und zunächst eine Lehrstelle antreten. Seine anschließende kriminelle Karriere kann jedoch als Abwärtsspirale bezeichnet werden, deren Konsequenzen sich Ismail zum damaligen Zeitpunkt nicht bewusst war. Ismails kriminelle Phase zwischen seinem 13. und 16. Lebensjahr kann als Phase der Präradikalisierung gesehen werden. Diese Phase bildet den Hintergrund, vor dem sich seine weitere biografische Entwicklung abspielt.

Während einer Krisensituation in seiner Biografie, deren Beginn eine längere Haftstrafe markierte, kommt es bei Ismail zu einer kognitiven Öffnung, in deren Verlauf er versucht, sich neue Sinnhorizonte und neue Handlungsmuster zu erschließen, um einen biografischen Wandel herbeizuführen. Ismail hatte sein bisheriges Leben satt und sah, dass ihn sein bisheriger Lebensentwurf in eine existenzielle Sackgasse geführt hatte. Während seine Vergangenheit und die befremdliche Umgebung des Gefängnisses als Push-Faktoren in seiner Radikalisierung gesehen werden können, stellte das religiöse Angebot, welches er durch seine Mitgefangenen in der Haft vorfand, einen Pull-Faktor für seine Re-Islamisierung und den damit zusammenhängenden Radikalisierungsverlauf dar.

Dass Ismail sich mit den Ideen und der Theologie einer radikalen Gruppe wie dem IS identifizierte und sich nach seiner Freilassung in einem radikalen Milieu bewegte, kann ebenfalls als Konsequenz seiner kriminellen Vergangenheit interpretiert werden, da die dort gewonnenen Ressourcen die einzigen waren, die er kannte und die ihm zur Verfügung standen. Das radikale Milieu bot ihm genügend Anknüpfungspunkte, um diesen biografischen Wandel vollziehen zu können. Im Grunde tauschte er ein kriminelles Milieu gegen ein anderes aus. Gleichzeitig konnte er seinen biografischen Wandel religiös legitimieren. Die normative Kontrolle durch sein „neues" soziales Umfeld wirkte sich zusätzlich förderlich auf seinen Wandel aus. Von seiner Hinwendung zur Religion bis zu seiner neuerlichen Verhaftung, diesmal wegen der Straftat der terroristischen Vereinigung, vergingen rund zwei Jahre, wovon er nur ein halbes Jahr in Freiheit verbrachte. Obwohl Ismail versuchte, sich in der Zwischenzeit religiöses Wissen und den Diskurs dieses Milieus anzueignen, waren diese Aneignung bzw. die Effekte der Indoktrinierung im Vergleich zu den anderen Fällen, die hier dargestellt werden, noch weniger ausgeprägt.

Ismail steht für einen Typus der über wenig theologisches Wissen verfügt. Für diesen Typ stellt die Hinwendung zur Religion einen Ausweg aus einer Krisensituation dar. Religion dient ihm somit als Vehikel für einen neuen Lebensentwurf. Dieser Typ stellt im Vergleich zu den anderen beiden Fällen hauptsächlich einen Empfänger einer theologischen Doktrin dar. Aufgrund seines fehlenden religiösen Wissens besitzt er kein hohes Standing innerhalb dieses Milieus und kann auch nicht wirksam als Vermittler dieser Theologie tätig sein.

3.5.2 Radikalisierung als Schauplatz des Protests: Typus Givi

Givis Fall unterscheidet sich von den zwei anderen zum einen dadurch, dass er sich nach seiner Migration nach Österreich in einem religiösen Suchprozess befand. Seine Suche endete, als er die salafistische Moschee in Wien fand. Diese Entdeckung stellt einen neuen Anfang dar, sowohl für eine intensive Auseinandersetzung mit einer salafistischen Theologie als auch für eine radikale Änderung seiner Lebensweise. Je mehr Givi sich mit der Theologie beschäftigte, Vorträge besuchte und die

dazugehörige Literatur studierte, desto mehr stieg seine Überzeugung, schließlich fühlte er sich in dieser salafistischen Lehre zu Hause. Nicht nur die religiöse Überzeugung, auch die Struktur in dieser Moschee, die Brüderlichkeit sowie der Zusammenhalt, die multiethnische Zusammensetzung und die diversen sozialen Hintergründe der Moscheemitglieder waren für ihn ausschlaggebende Gründe, warum er geblieben ist. Givi erlebte diese Gemeinschaft als ein egalitäres Gefüge, in dem eine heterogene Zusammensetzung aus unterschiedlicher sozialer Herkunft und ethnischer Zugehörigkeit besteht, aber in dem die Differenzen zwischen den Mitgliedern der Gruppe in einer gemeinsamen Erzählung und dem gemeinsamen Ziel, ein „guter Muslim" zu sein, verschmelzen. Die Mühe, ein guter Muslim zu sein, verwirklicht sich einerseits auf intellektueller Ebene durch das Bestreben, so viel religiöses Wissen wie möglich zu erlangen und andererseits auf der Handlungsebene, indem dieses theoretische Wissen in den Alltagspraxen und teilweise in Missionierung (*da'wa*) angewendet wird.

Givis Radikalisierung fängt mit dem Kennenlernen salafistischer Lehren an und steigert sich sukzessive, während er sich das Wissen aus verschiedenen Quellen aneignet. Givi identifiziert sich mit diesem Gedankengut und folgt eifrig der salafistischen Doktrin. Die salafistische Lehre schafft den Handlungsrahmen im Alltag und strukturiert in diesem Sinne seine Lebensgestaltung. Dabei stellt die Ablehnung der Demokratie auf allen Ebenen eine prägnante Komponente dar, die sich auch in seinen Handlungen widerspiegelt. Givis Radikalisierung gestaltet und entwickelt sich in einem radikalen Milieu, in dem sich viele Rückkehrer und Rekrutierer bewegen. Givi kannte viele Menschen, die nach Syrien gegangen waren und mit unterschiedlichen Erfahrungen zurückkamen. Die Zugehörigkeit zu diesem Milieu stattete Givi sowohl mit theologischen ideologischen Kenntnissen als auch mit praktischen Fähigkeiten aus.

Im Vergleich zu den Radikalisierungsverläufen bei Seyidhan und Ismail rückt bei Givi hinsichtlich der Identitätsbildung das Element des Protests in den Vordergrund. Givi konstruiert seine Identität, indem er die Zuschreibungen der Gesellschaftsmitglieder umkehrt und sich daraus eine Widerstandsgeschichte schafft. Givi führt seine Verhaftung auf sein Muslimsein zurück und sieht dadurch das in diesem Milieu vorherrschende Narrativ bestätigt, wonach die „wahren Muslime" weltweit unterdrückt würden. Deswegen fühlt er sich in seinen Handlun-

gen als „wahrer Muslim“ bestätigt; zudem festigt dies seine Ideologie und erlaubt ihm, sich selbst einen heldenhaften Status zuzuerkennen. Dabei lehnt Givi die Zuschreibungen der Gesellschaft als Terrorist ab, gibt diesen Vorwurf vielmehr zurück – in seinen Augen ist die bestehende Gesellschaft verwerflich und verdient – mit allen ihren Institutionen – nichts als Ablehnung. Diese Zuschreibung funktioniert wiederum als eine Bestätigung für seinen richtigen Weg. Givi hat ein sehr klar definiertes Gesellschaftsmodell, in dem er leben will und in dem nicht die Menschen, sondern die Gesetze Gottes herrschen. Der Gefängnisaufenthalt fungiert in Givis Fall als eine Vertiefung seiner Ideologie und als Anreiz, seine Ideale weiterzuverfolgen.

Da er viel mehr auf der aktivistischen Ebene tätig war, hatte er nicht die Möglichkeit – wie beispielsweise Seyidhan, der schon als Kind eine religiöse Erziehung genoss –, sich umfangreiches theologisches Wissen anzueignen. Jetzt, im Gefängnis, nützt Givi die Zeit, um diese Lücken zu schließen, indem er mehr liest und Arabisch lernt. Da es sich hierbei um einen laufenden Prozess handelt, könnte behauptet werden, dass Givi auf dem Weg zum Ideologen bereits die ersten Schritte gemacht hat.

Givi repräsentiert einen Typ, der über die nötige ideologische Gefestigtheit und über das theologische Wissen verfügt, aber dennoch nicht als Ideologe, sondern vielmehr als Aktivist in diesem Milieu tätig ist. Dieser Typus lebt die Identität sehr emotional und sehr demonstrativ und versucht auch, sie in allen Situationen zur Schau zu stellen und auszuleben. Im Vergleich zu den anderen beiden stellt Givis Typ – als Vermittler und Empfänger einer Doktrin – ein Zwischenglied dar.

3.5.3 Radikalisierung als schlüssiges Ausleben des Islams: der Typus Seyidhan

In Seyidhans Fall ist die Biografie zentral mit seinem Religionsverständnis und seiner religiösen Sozialisation verwoben, die er schon ab dem Alter von zwölf Jahren erhalten hat. Was Seyidhan in diesem Sample besonders macht, ist unter anderem genau diese religiöse Sozialisation, die ihn von den anderen beiden Fällen wesentlich unterscheidet.

Seyidhan, der sich selbst mit Radikalisierung auseinandersetzt und diesbezüglich Theorien aufstellt und Lösungsvorschläge macht, distan-

ziert sich von der Radikalisierung als einer extremistischen Haltung, die der Religion widerspreche. Sich selbst sieht er in diesem Zusammenhang als einen guten Muslim, der nach den Vorschriften des Islams handelt und versucht, möglichst im Einklang mit seiner theologischen Doktrin zu leben.

Zugespitzt formuliert sind es genau diese religiösen Normen und die Handlungsweisen, die er aus diesen ableitet und seit seiner Kindheit befolgt, die es ihm ermöglichen, als „guter Muslim" zu leben und sich von schlechten Gewohnheiten fernzuhalten, die von der Mehrheitsgesellschaft als Basis seiner Radikalisierung gesehen werden. Weil für ihn diese Normen und Handlungsweisen jedoch positiv konnotiert sind, kann er nicht nachvollziehen, warum gerade sie ihm die Zuschreibung „radikal" einbringen und er von der Mehrheit der Gesellschaft mit Argwohn betrachtet wird.

Dieses Religionsverständnis strukturiert seine Lebensgeschichte schon von ziemlich früh an und konstruiert zugleich sein Verhältnis zur und sein Verständnis von Radikalisierung. Seyidhan bestimmt seine Radikalisierungsdefinition ausgehend von seiner Lehre. Das Charakteristische am Typus von Seyidhan ist, dass er für sich als Person, seine soziale Umgebung sowie seine religiöse Gruppe einen Islam lebt, der in diesen Strukturen als Norm etabliert ist, jedoch nicht der Norm der Gesellschaft entspricht. In Seyidhans Fall ist der Typus durch sein Ausleben des Islams charakterisiert, da er die Pflichten und Grenzen dieses Auslebens nicht überschreitet. Er liefert für alle seine Meinungen und auch seine Taten Argumentationen entsprechend seiner theologischen Doktrin; Seyidhans Typus wird durch diese Normalität charakterisiert. Seyidhan erlebt Radikalisierung deswegen als Fremdzuschreibung und sieht in keinerlei Weise eine radikale Tendenz in seinen Handlungen, Meinungen bzw. religiösen Praktiken.

Betrachtet man den Verlauf seiner Radikalisierung in der biografischen Rekonstruktion, findet man als Wendepunkt seinen Eintritt in die *madrasa*, welchen Seyidhan zugleich als Anfang der Aneignung einer neuen Lebensweise und Anschauung erlebte. In dieser Phase verinnerlichte er sein Gedankensystem und auch das *da'wa*-Verständnis, das ihm die Basis für seine Praxen und Aktivitäten in einem breiteren Feld lieferte und als Tool für einen politischen Aktivismus dient. Seine Funktion im österreichischen Zusammenhang begann als Fortführung dieser *da'wa*-Arbeit und Verbreitung seiner religiösen Weltanschauung.

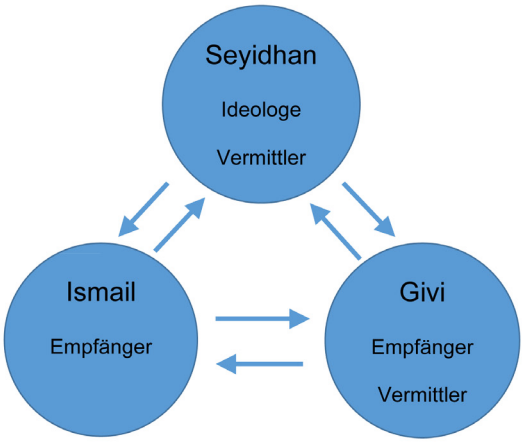
Die Frage, die Seyidhan in diesem Zusammenhang stellt, ist, warum er plötzlich als Terrorist bezeichnet wurde, wo er doch bislang keinerlei Verbrechen verübt habe, obwohl er dann aber auch zugab, zu wissen, dass er gegen Gesetze verstieß, als er Geld sammelte und dadurch Hilfe für eine terroristische Organisation leiste.

Seyidhans Fall repräsentiert einen Typ, der als Träger und Vermittler einer theologischen Doktrin, davon abgeleiteten Normen und Lebensweisen fungiert. Die Vermittlung dieser Doktrin wird durch deren Anwendung im eigenen Lebensalltag verwirklicht. Dadurch erlangen diese Akteure, die mehr Wissen besitzen als ihr soziales Umfeld, eine Vorbildfunktion und somit eine höhere Position innerhalb der eigenen Gruppe. Die Vermittlung findet als *da'wa*-Arbeit statt, die zugleich die für diese Überzeugungsarbeit nötigen Methoden liefert. Es konnte festgestellt werden, dass dieser Typus am meisten Zeit für die intellektuelle bzw. ideologische Aneignung in der Biografie investiert und dadurch am meisten vom symbolischen Kapital in diesem Milieu profitiert.

3.5.4 Zusammenfassung: Verhältnis Empfänger-Vermittler und Ideologe

Die drei Typen, die hier herausgearbeitet wurden, repräsentieren zugleich die Akteure, die im salafistischen radikalen Milieu bestimmte Positionen und Rollen einnehmen. Obgleich in dieser Studie keine Netzwerkanalyse bzw. Milieuanalyse gemacht wurde, wird hier ausgehend von den Daten und den auf ihrer Basis gebildeten Typen dieses Milieu ausschließlich in Bezug auf den durch religiöses Wissen erlangten Status der Akteure und deren Interaktion mit anderen Anhängern des Milieus näher betrachtet. Im Folgenden wird dieses Verhältnis grafisch dargestellt:

Abbildung 1: Positionen im radikalen Milieu



Hier ist zu beobachten, wie sich das Milieu als ein lebendiges darstellt, in dem sich die Mitglieder regelmäßig treffen, in dem ein reger Austausch stattfindet, in dem auf diversen Ebenen theologische Diskussionen und Deutungsrahmen (siehe Vergleich der Biografien) zirkulieren.

Wenn wir die Typen auch im Hinblick auf ihre Rolle in diesem Milieu betrachten, sehen wir, dass dieses Milieu trotz der egalitären Darstellung der Mitglieder eine hierarchische Struktur aufweist. Es gibt sehr wohl Figuren, die aufgrund ihres theologischen Wissens als Autorität fungieren. Die Interaktion zwischen diesen drei Typen beeinflusst auch die in diesem Milieu präsenten Methoden, Strategien und Diskurse. In diesem Sinne sind alle drei Typen in verschiedenem Ausmaß Gestalter des Milieus. Ismail und andere seines Typus befinden sich als Empfänger dieser Ideologie in der Anfangsphase, haben jedoch zugleich Kontakt zu verschiedenen Akteuren, die in dieser Szene aktiv sind. Givis Typus nimmt in dieser Hierarchie eine mittlere Position ein, da er aufgrund seiner ideologischen bzw. theologischen Fähigkeiten noch nicht auf derselben Stufe wie Seyidhans Typus, welcher als Vermittler dieser Doktrin fungiert, steht. Givis Typus ist dadurch gekennzeichnet, dass er sich mitten im Prozess der Aneignung eines fundierten theologischen Wissens befindet. Er verfügt bereits über ein religiöses Vokabular, das er beständig einsetzt und durch Lesen und Studieren der Texte erweitert.

Seyidhan hingegen repräsentiert in diesem Milieu einen Typus, der durch sein theologisches Wissen als Autorität fungiert. Seine Aufgabe ist es, effektive *da'wa* zu leisten. Das heißt aber keineswegs, dass er sich nicht mit den anderen Typen in Verbindung setzt, denn der Erfolg dieses Typus liegt genau in der Fähigkeit, die Masse zu durchschauen und entsprechend den Bedürfnissen dieser Masse Taktiken und eine geeignete Sprache zu entwickeln. Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass alle drei Typen unterschiedliche Positionen und unterschiedliche Wirkungsreichweiten innerhalb des Milieus haben, miteinander in Kontakt stehen und einander für ihre eigene Weiterentwicklung und die Weiterentwicklung ihrer Doktrin brauchen.

4
Vergleich der ausgewählten Biografien

In diesem Kapitel werden die drei Fallrekonstruktionen anhand der im Sinne der Forschungsfragen als relevant erachteten Kriterien verglichen. Zuvor aber werden hier nochmals kurz die Biografien dargestellt.

Givi, Ismail und Seyidhan, die sich aufgrund der gleichen Straftaten im Gefängnis befinden, haben drei sehr unterschiedliche Migrationsgeschichten. Givi und Ismail mussten mit ihren Familienmitgliedern aus Tschetschenien flüchten und beantragten Asyl in Österreich. Ismail war erst sechs Jahre alt, als er mit seiner Familie immigrierte, daher konnte er die Geschehnisse nicht wirklich miterleben oder begreifen. Die erste Zeit in Österreich wurde ihm daher hauptsächlich durch Erzählungen seiner Familie vermittelt, er selbst verfügt nur über wenige eigene Erinnerungen. Givi dagegen flüchtete im Alter von 16 Jahren alleine mit seiner Mutter aus Tschetschenien; sie bekamen im Gegensatz zu Ismail und dessen Familie relativ schnell einen positiven Asylbescheid. Givi erlebte seine Ankunft als Erleichterung und kann sich noch sehr genau an seinen ersten Tag in Österreich erinnern. Seyidhan unterscheidet sich in dieser Hinsicht völlig von den beiden anderen Biografen, da er im Erwachsenenalter durch Heirat bzw. Familienzusammenführung aus der Türkei nach Österreich kam. Während Givi und Ismail an der Entscheidung ihrer Familien, nach Österreich zu flüchten, nicht beteiligt waren, lag die Verantwortung im Fall von Seyidhan bei ihm selbst und er setzte sich mit dieser Entscheidung noch im Herkunftsland auseinander. Ismail war der Einzige, der in Österreich eine Schule besuchte. Auch wenn seine

Schullaufbahn nur mäßig erfolgreich verlief, lernte er bereits im Kindesalter in der Schule Deutsch. Seyidhan und Givi hingegen mussten Kurse besuchen, um die Sprache zu erlernen. Givi fiel dies leichter. Nach dem Besuch des Deutschkurses bekam er zusätzlich die Möglichkeit, seinen Hauptschulabschluss nachzuholen, wodurch sich seine Deutschkenntnisse nochmals verbesserten. Seyidhan musste sofort nach seinem Umzug nach Österreich arbeiten und war in seinem Arbeitsumfeld meistens von Personen mit türkischem Migrationshintergrund umgeben. Aufgrund dessen lernte er kaum Deutsch, seine mangelnden Sprachkenntnisse sind für Seyidhan bis heute ein Thema.

Während Givi und Seyidhan das Leben in Österreich mit dem Herkunftsland vergleichen können, hatte Ismail diese Möglichkeit mangels Erinnerung nicht. Givi erlebte seine Ankunft in Österreich sehr positiv, auch sein Leben in Österreich schätzt er als gelungen ein. Die Flucht nach Österreich stellte für ihn einen Neuanfang dar, Österreich ist in seiner Vorstellung positiv konnotiert. Givis soziale Umgebung bestand am Anfang aus der tschetschenischen Community. Dies änderte sich jedoch mit seinem Eintritt in das salafistische Milieu. Dagegen stellte sich für Seyidhan die Integration in Österreich als problematisch dar und bereits die Entscheidung, aus dem Herkunftsland zu migrieren, war für ihn nicht einfach gewesen. Nicht nur die neue Sprache stellte ein Hindernis für ihn dar, auch mit dem allgemeinen Lebensstil in Österreich hatte er seine Schwierigkeiten. Als Muslim würde Seyidhan es bevorzugen, in einem islamischen Land zu leben.

Givi und Seyidhan sind nach ihrer Ankunft in Österreich selbst Vater geworden, Ismail dagegen ist noch jung und hatte bisher auch keine Beziehung. Givi heiratete seine Frau nur nach islamischem Recht, die standesamtliche Eheschließung lehnte er ab; Seyidhan heiratete sowohl nach religiösen Vorschriften als auch standesamtlich.

Alle drei stammen aus sozial benachteiligten Familien, die über wenige finanzielle Mittel verfügen. Während Givi seinen Vater seit dem fünften Lebensjahr nicht mehr gesehen hat und in einer Großfamilie mit seinen Großeltern väterlicherseits aufwuchs, lebten Ismail und Seyidhan mit ihren Kernfamilien, also Eltern und Geschwistern, zusammen. Im Gegensatz zu Ismail, der bereits vor seiner Verurteilung wegen des Verbrechens der terroristischen Vereinigung aufgrund anderer Delikte wie Raub im Gefängnis gewesen war, haben Ismail und Seyidhan keine Vorstrafen.

Basierend auf der Globalanalyse der Interviews und in Anlehnung an unsere Forschungsfragen wurden vier Hauptvergleichsdimensionen herausgearbeitet. Dabei waren die folgenden Forschungsfragen relevant:

- Welche Wendepunkte kristallisieren sich in den Biografien heraus, die zur Annäherung bzw. Beteiligung an radikalisierten Gruppen beitragen? Und wo kreuzen sich die Wege der Biografen und der radikalisierten Orte? Wie werden diese Schnittstellen in biografischen Erzählungen der Biografen konstruiert?
- Spielt Diskriminierung in dem Land, in dem sie leben, eine Rolle? Wie werden Diskriminierungserfahrungen reflektiert und in den biografischen Konstruktionen verortet?
- Haben bestimmte Moscheegemeinschaften Einfluss auf den Radikalisierungsprozess? Wie werden Moscheen von Individuen wahrgenommen bzw. welche Rolle kommt ihnen im Radikalisierungsprozess zu?
- Welche globalen Entwicklungen/Diskurse beeinflussen die Argumentation der Biografen und welche Wirkungen zeigen diese Diskurse auf der Handlungsebene der Biografen?

Anhand dieser Forschungsfragen haben wir während der Analyse der Fälle drei Hauptvergleichsdimensionen herausgearbeitet: Als erste Dimension ergibt sich die Religion und ihre biografische Bedeutung, wobei der Fokus sowohl auf der religiösen Sozialisation der Biografen als auch auf der Rolle der Religion in der Gestaltung ihres Alltags liegt. Die zweite Vergleichsdimension ist das radikale Milieu, in dem die Biografen auf verschieden Weise etabliert sind. Hier kommt insbesondere den salafistischen Moscheen eine bedeutende Rolle zu. Das radikale Milieu wird in diesem Zusammenhang hinsichtlich seiner Wirkung auf die Biografen analysiert, gleichzeitig werden die Aktivitäten der Biografen in diesem Milieu beleuchtet. Eine weitere Dimension, die hier dargestellt wird, ist der Deutungsrahmen, der in diesem Milieu konstruiert und reproduziert wird.

1) Die biografische Bedeutung der Religion
   - Zugang zur Religion: Eine Suche nach Sinn?
   - *Doing Salafismus*: Ein 24-Stunden-Job
2) Neues Zuhause: Radikales Milieu als Selbstverwirklichungsort
   - Einstieg in das radikale Milieu
   - Salafistische Moscheen als radikales Milieu

- › Religiöse Autoritäten innerhalb des radikalen Milieus

3) Die Welt als Ort der Entfremdung: Wir und der Rest der Welt
   - › Aneignung der großen Erklärungsmuster: Der Westen gegen Muslime
   - › Rolle der Minderheit für das Selbstbild

4.1 Die biografische Bedeutung der Religion

In diesem Abschnitt werden die drei Biografien hinsichtlich der Frage des Zugangs zu Religion und der religiösen Sozialisation der Akteure behandelt.

4.1.1 Zugang zur Religion: Religion als Wegweiser?

Alle drei Interviewpartner, die aus muslimischen Familien stammen und im Familienalltag den Islam in unterschiedlicher Intensität erlebt haben, haben in ihrer religiösen Sozialisation unterschiedliche Zugänge zur Religion gefunden. Hier werden diese unterschiedlichen Zugänge miteinander verglichen.

Givi, der bis zu seinem 16. Lebensjahr in einer tschetschenischen Großstadt lebte, wurde als Kind in eine Koranschule geschickt. Für Givi war das nicht etwas Besonderes, da alle Kinder in seiner Umgebung im Sommer ähnliche Koranschulen besuchten. Aufgrund der Selbstverständlichkeit des Besuchs des Korankurses und dessen Irrelevanz für seine Lebensgestaltung in diesem Alter widmet Givi diesem Umstand auch keine besondere Aufmerksamkeit in seiner Biografie. Zwar hängt es auch mit Givis damaligem Alter zusammen, dass er die Religion, die im Alltag dermaßen verankert war, nicht als einen identitätsstiftenden Faktor wahrnahm; dies geht aber auch darauf zurück, dass sein näheres Umfeld den Islam als kulturelles Erbe lebte. Erst als er nach Österreich kam, wo die Mehrheitsgesellschaft vorwiegend aus Nichtmuslimen besteht, setzte er sich zum ersten Mal intensiv mit seiner religiösen Zugehörigkeit auseinander. Sein Bewusstsein über sein Muslimsein entwickelte sich also erst in Österreich, als seine Religion nicht mehr eine Selbstverständlichkeit in seinem Umfeld darstellte. Nach seiner Über-

siedlung nach Österreich war Givi meistens innerhalb der tschetschenischen Community unterwegs und hatte einen religiösen Freundeskreis. Givi suchte eine Moschee in Wien auf, in der er einen Korankurs besuchen und sein Wissen aus den Korankursen seiner Kindheit auffrischen konnte. Er wollte sich so schnell wie möglich religiöses Wissen aneignen, um auf dem gleichen Stand wie seine neuen Freunde zu sein. Eine Diskussion, die er in dieser ersten Moschee mit dem Imam hatte, hatte großen Einfluss auf die Richtung seiner religiösen Sozialisation, denn aufgrund der Meinungsverschiedenheiten mit diesem suchte er sich eine andere Moschee. Diese war eine salafistische Moschee, die für ihren Prediger berühmt war und über die bekannt war, dass manche ihrer Mitglieder und Besucher in Syrien waren. Givi änderte also die Richtung seiner religiösen Sozialisation und erhielt in der salafistischen Moschee theologisches Grundlagenwissen: Er besuchte Vorträge und las Bücher, die er in dieser Moschee bekam und die sein gegenwärtiges Islamverständnis prägten. Die Auseinandersetzung mit der Religion fand bei Givi nicht nur auf einer individuellen Ebene statt, sondern geschah zugleich auch in einem sozialen Raum mit einem religiösen Bezug. Religion spielte dabei eine sinnstiftende Rolle und erleichterte auch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, deren Mitglieder gemeinsame Ziele haben und das Leben auf ähnliche Weise gestalten. Man könnte hier davon ausgehen, dass Givi im Rahmen der ihm zugänglichen Ressourcen handelte, denn die Moschee und ihre Theologie standen Givi als ein zugängliches Angebot zur Verfügung, in dem seine Integration in die Strukturen leichter gelang als anderswo. Zugespitzt formuliert war für Givi die Religion unter anderem auch ein Vehikel, um eine neue soziale Umgebung aufzubauen, da er in Österreich neu war und noch über kein soziales Umfeld verfügte. Die „Neuentdeckung" des Islams legte seine Lebensgestaltung immer mehr innerhalb der von dieser Moschee propagierten Form des Islams fest. Givi hätte theoretisch auch andere Möglichkeiten gehabt, um sich eine soziale Umgebung aufzubauen, doch offensichtlich sah er die Religion als einen geeigneten Weg der Selbstdefinition und fühlte sich in diesem sozialen Raum zu Hause. Ein ganz anderes Szenario wäre es hier beispielsweise gewesen, wenn Givi sich bewusst von der tschetschenischen Community distanziert hätte, weil er die Entwicklungen in Tschetschenien nicht guthieß. Seine Biografie hätte ebenfalls einen anderen Verlauf nehmen können, wenn er aus einer säkularen Umgebung nach Österreich ge-

kommen wäre und sich andere als religiöse Einrichtungen gesucht hätte, um sich einen Freundeskreis aufzubauen. Obwohl Givi behauptete, nicht viel über den Islam zu wissen, hat er dennoch den Kontaktaufbau über die Religion gewählt, da sie die Ressource darstellte, über die er am schnellsten mit Menschen in Kontakt treten konnte. Der Grund, warum er sich von seinem bis zu diesem Zeitpunkt herkömmlichen Religionsverständnis entfernte, könnte aber auch darin liegen, dass das neue Verständnis ihm als Neuanfang passte, weil es anders, aber dennoch vertraut war. Dass er in dieser Moschee und diesem Milieu geblieben ist, ging jedoch nicht ausschließlich auf die Vertrautheit mit dem Islam zurück, sondern verdankte sich auch seiner Überzeugung, dass diese neue Form der Auslegung richtig war. Je mehr er von dieser Theologie überzeugt war und sie schlüssig fand, desto mehr wurde er von diesem Milieu assimiliert.

Einen anderen Zugang zur Religion sehen wir bei Ismail, für den Religion in der Kindheit keine gewichtige Rolle gespielt hatte, wie er ausführt. Zwar hatte die Familie eine Form der Religion in den Alltag integriert, die eng mit ihrem kulturellen Hintergrund verknüpft war; eine systematische Vermittlung des religiösen Wissens durch die Eltern an die Kinder fand jedoch nicht statt. Auch wurde er nicht in die Moschee geschickt, um eine religiöse Erziehung zu erhalten, wie in muslimischen Familien oft der Fall. Bei Ismail wurde das Interesse an Religion in einem ganz anderen Setting, nämlich im Gefängnis, geweckt, wohin ihn seine Mitgliedschaft in einer kriminellen Bande gebracht hatte. In diesem Rahmen fand er Zugang zur Religion – in Gestalt eines Mithäftlings, der sich mit ihm über den Islam unterhielt. Dies erweckte Ismails Interesse und zur gleichen Zeit kam in ihm der Wunsch auf, sein Leben zu verändern. Es ist seinen Darstellungen nicht zu entnehmen, ob ihm die Religion die Basis für den Wunsch nach einer sinnvollen Transformation seines Lebens verlieh oder ob seine Sehnsucht nach einer Transformation es ihm erst ermöglichte, sich der Religion zuzuwenden, die ihm im Gefängnissetting eine ethische und normative Richtlinie gab. Was auch immer zuerst kam, Ismail wählte die Religion als Mittelpunkt für seinen neuen Lebensentwurf. Dies deutet darauf hin, dass er seinen bisherigen Lebensentwurf als gescheitert ansah und sich von seiner alten Umgebung distanzieren wollte. In Ismails Fall kommt hinzu, dass gleichzeitig mit seiner Identitätsänderung im Gefängnis dieselben Transformationen in seinem alten Freundeskreises stattfanden. Als Ismail wieder freigelassen

wurde, stellte er fest, dass viele seiner Freunde sich ebenfalls mit dem Islam beschäftigt hatten, und zwar mit der salafistischen Lehre. Wie er mit Erstaunen feststellte, waren die Freunde, die früher kein Interesse an Religion hatten, plötzlich religiös geworden. Dies lässt den Schluss zu, dass diese Ideologie mit dem Aufkommen des IS Verbreitung fand und die Gründung des Islamischen Staates der Verbreitung dieser Art von Ideologie einen Auftrieb gab. Die Geschehnisse erweckten ein Interesse an Religion bei den Jugendlichen, aber auch die Überzeugung der Jugendlichen durch *da'wa-* bzw. Missionierungsarbeit wurde durch den Aufschwung des IS erleichtert.

Ismail war davon überzeugt, dass er mithilfe des Islams, der in starkem Widerspruch zu seiner alten Lebensgestaltung stand, eine Möglichkeit gefunden hatte, sein Leben radikal zu ändern. Die Rolle, die Ismail der Religion in seiner Biografie verleiht, ist die eines Vehikels, das es ihm ermöglichte, seinen gescheiterten Lebensentwurf zu begraben und zu einem neuen Lebensstil zu gelangen, der in seiner spezifischen sozialen Umgebung inzwischen als Norm gesehen wurde.

Im Gegensatz zu Givi und Ismail ist Seyidhans Zugang zur Religion zunächst keine individuelle Entscheidung, sondern hängt mit gesellschaftlichen Strukturen und den dort vorhandenen religiösen Angeboten zusammen. Er wuchs in einer Familie auf, in der Religion von Anfang an sehr wichtig war. Seyidhan bekam seine religiöse Erziehung in einer islamischen Einrichtung vermittelt. Die Entscheidung, dorthin zu gehen, wurde nicht von ihm, sondern von seinem Vater getroffen. Daher ist es nicht möglich, einen Zeitpunkt in Seyidhans Biografie zu finden, zu dem eine eigene Suche nach Religion begann. Er selbst hingegen bezeichnet in seinen Erzählungen die Zeit in dieser religiösen Einrichtung als Beginn seiner Religiosität bzw. als den Anfang einer neuen Phase der Religiosität.

Alle drei Interviewpartner haben sich für eine bestimmte Theologie entschieden. Diese Entscheidung ist aus einer bewussten Auseinandersetzung mit diversen theologischen Ausrichtungen in der islamischen Lehre entstanden. Damit ist die Entscheidung nicht nur als eine emotionale, sondern auch als eine bewusste theologische Entscheidung zu betrachten. Nach dem Vergleich ihres Zugang zur Religion und dieser speziellen Theologie wird im Folgenden näher betrachtet, wie der Salafismus auf ihre jeweilige Handlungsebene wirkte. Dies geschieht wiederum anhand des Vergleichs der drei Fälle.

4.1.2 *Doing Salafismus*: Ein 24-Stunden-Job

Salafisten beharren darauf, einer Tradition zu folgen, die ihrer Meinung nach ihren Ursprung in der Zeit des Propheten hat. Diese gedenken sie durch den eigenen Lebensstil wiederzubeleben, wobei sie sich sowohl als Träger als auch als Verbreiter dieser Kultur verstehen. Dies stellt sowohl die Mehrheitsgesellschaft, deren Lebensweise auf anderen Traditionen, Werten und Normen fußt, als auch die Anhänger des Salafismus selbst auf unterschiedlichen Ebenen vor große Herausforderungen: Einerseits stehen Salafisten in einem ambivalenten Verhältnis zu nichtmuslimischen, kapitalistischen und demokratischen Gesellschaftsstrukturen. Die Ablehnung dieser Strukturen und die aus ihrer Theologie begründete Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft führen zu einem dauerhaft konflikthaften Verhältnis mit bestehenden Strukturen. Der Kampf, der tagtäglich stattfindet, lässt die Biografien der Interviewten zu Räumen werden, in denen ihre eigene Lebenssituation und die den salafistischen normativen Richtlinien „unangepasste" Lebenswirklichkeit der Mehrheitsgesellschaft verarbeitet und verortet werden. Zugleich werden die Biografien zu Widerstandsräumen, in denen der Ungehorsam gegenüber dem herrschenden politischen System und dem säkularen Lebensstil dargestellt wird, der seine Kraft aus einem absoluten Gehorsam gegenüber Gott und einer strikten theologischen Lehre schöpft. Gleichzeitig nimmt die Mehrheitsgesellschaft die Salafisten gerade aufgrund dieser Haltungen als bedrohliche und fremdartige Gruppe wahr. Allein mit ihrer äußeren Erscheinung erzeugen Salafisten Unruhe und Irritation bei anderen Mitgliedern der Gesellschaft. Ihre optische Erscheinung, die auch als eine Art Provokation fungieren kann, führt dabei mitunter zu Situationen, in denen die Männer, die sich dem salafistischen Kleidungsstil gemäß kleiden, auf der Straße als Terrorist beschimpft werden – ein Umstand, der sich in den Biografien letztlich stabilisierend für die Identität als Nichtdazugehörende auswirkt. Solche Diskriminierungen und Beschimpfungen sind sowohl in Givis als auch in Seyidhans Biografie präsent. Laut beiden Biografen haben ihre Frauen aufgrund der Vollverschleierung ähnliche Erfahrungen gemacht. Die Diskriminierungen spielen in beiden Biografien eine Rolle; Givi beispielsweise geht mit Beschimpfungen so um, dass er sie annimmt und ihnen eine neue Bedeutung zuschreibt. Er setzt einen diskursiven Umkehrungsmechanismus ein, indem er sich stigmatisierende Begriffe wie beispielsweise „Terro-

rist“ zu eigen macht und für sich selbst beansprucht. Mit dieser diskursiven Umkehrung macht er die Definitionsmacht der Gesellschaft in seiner Biografie wirkungslos. Dieser Mechanismus funktioniert in seiner Biografie als Abwehrsystem, durch das er sich in seiner Ideologie und Lebensweise immer mehr bestätigt fühlt. Givi entwickelt durch seine kompromisslose Position eine Identität, die seinem Muslimsein einen Protestcharakter verleiht. Er lehnt die vorhandenen Strukturen auf allen gesellschaftlichen Ebenen, sei es auf der politischen, beruflichen oder wirtschaftlichen Ebene, ab und vergewissert sich in seiner Biografie seiner eigenen standhaften Position, auf die er jederzeit zurückgreifen und bei jedem Konflikt heranziehen kann.

Seyidhan hingegen geht nicht so offensiv mit diesen Zuschreibungen der Gesellschaft um, sondern versucht, die seiner Meinung nach verzerrten Darstellungen zu korrigieren. Er verortet die Bezeichnungen in einem breiteren Rahmen, widerlegt in diesem Deutungsrahmen die in der Mehrheitsgesellschaft zirkulierenden Bezeichnungen und betont durch den von ihm gewählten Deutungsrahmen, wie ungerecht die Gesellschaft mit ihm und seinen Gleichgesinnten umgeht. Dies hat eine ähnliche Funktion wie in Givis Biografie, denn durch diese Auseinandersetzung mit dem Thema bestätigt Seyidhan seinen eigenen Standpunkt. Im Unterschied zu Givis Biografie führt das jedoch nicht zu einer Protestidentität. Seyidhan setzt dies vielmehr in der *daʿwa*-Arbeit ein, in der er überwiegend andere Muslime zum theologisch gut begründeten, „wahren Islam“ einlädt.

Da das Religionsverständnis des Salafismus ein holistisches ist, das den gesamten Lebensbereich eines Individuums umfasst, verleiht es nicht nur einen sakralen Sinn, sondern auch eine Struktur für das profane Leben. Dieses steht jedoch immer in Bezug zum Jenseits. Ein sehr lebendiges Verhältnis zum Diesseits und Jenseits ist vorhanden: Die im Jenseits wartenden Belohnungen bzw. Bestrafungen liefern sehr eindrückliche Bilder für die Selbstdisziplinierung der Muslime in diesem Kontext. In Givis Biografie wird dieses Verhältnis auf eine sehr plakative Weise veranschaulicht, wenn er darüber spricht, dass er nicht einmal in seinen Gedanken auf schlechte Ideen kommen darf, die seinem Glauben widersprechen, dass er seinen eigenen Körper bestrafe, um dies zu vermeiden und sich vor einer Strafe im Jenseits zu schützen. Jede Handlung muss darauf geprüft werden, ob es sich dabei um eine Sünde handelt und eine Strafe im Jenseits die Konsequenz wäre.

In diesem Zusammenhang kommt die Frage, wie man als „wahrer Muslim“ leben soll, in allen drei Biografien in unterschiedlicher Intensität vor. Salafistische Normen und Werte liefern hierzu zwar strikte Anweisungen, die Bedeutung dieser Normen in den Biografien scheint aber mit dem Grad des angeeigneten Wissens und der Dauer der Mitgliedschaft im salafistischen Milieu zusammenzuhängen. Während Givi und Seyidhan, die sich seit Langem in diesem Setting aufhalten, klare Handlungsstrategien für ihr eigenes Leben entwickelt haben, zeigen sich in Ismails Biografie diese Strukturen noch weit weniger stark ausgebildet.

Für alle drei Biografen stellt jede neue Situation bzw. jeder neue Konflikt eine Entscheidungssituation dar, in der die Art der Reaktion gemäß den religiösen Normen ausgehandelt werden will: „Wie soll ich darauf reagieren, ohne meiner muslimischen Identität zu widersprechen?“ Handlungen werden dabei stets in Bezug auf die Zeiten des Propheten Muhammad gesetzt. Wo Antworten gesucht werden dürfen bzw. müssen, ist ebenfalls festgelegt: Die einzigen erlaubten Quellen sind der *qur'ān* und die *sunna*, sowie diejenigen Gelehrten, die außer diesen beiden Quellen keine anderen für ihre Aussagen herangezogen haben. Natürlich wird dabei denjenigen Mitgliedern dieses Milieus, die erfahrener sind und durch ihren Wissensstand als Autorität fungieren, eine vorbildhafte Rolle zugeschrieben und sie können bei Fragen ebenfalls konsultiert werden. Auch deswegen trifft der Begriff *Doing Salafismus* zu, um diesen Prozess zu bezeichnen, da ein fortlaufendes Zitieren und stete Wiederholungen stattfinden.

Sich als „wahrer Muslim“ zu beweisen, ist ein integraler Teil des *Doing Salafismus*, der sich innerhalb eines fünfeckigen Rahmens vollzieht. Sich als „wahrer Muslim“ vor Gott zu beweisen, bildet die wichtigste Stufe in der Konstruktion der salafistischen Identität: Jeder Akt, jede Idee und jede Handlung vollzieht sich in diesem Rahmen. An zweiter Stelle steht, sich für sich selbst als wahrer Muslim zu zeigen sowie die eigenen beobachtbaren Handlungen, aber auch die innersten Wünsche und Gedanken so auszuleben bzw. so zu kontrollieren, dass sie nicht im Widerspruch mit der salafistischen Lehre stehen. Als Drittes muss man sich auch innerhalb des salafistischen Milieus als guter Muslim beweisen, auch um symbolisches Kapital und einen Status innerhalb der Gruppe zu erlangen. Viertens gilt es, sich gegenüber anderen Muslimen in jedem Moment des Lebens durch seinen kompromisslosen Lebensstil als Vorbild zu präsentieren. Auf der letzter Stufe steht schließlich, dass

Salafisten gegenüber der Mehrheitsgesellschaft durch sichtbare Symbole (wie die Kleidung) und auch durch das klare Ablehnen des Systems Position beziehen müssen. Diese fünf Punkte treten im Alltag in einem ständigen Wiederholungsprozess auf.

Diese fortwährenden Bemühungen prägen die Biografien Seyidhans, Ismails und Givis, aber die drei Interviewten unterscheiden sich in der Erscheinung und Verortung innerhalb ihrer Biografien. Während Givi seine Handlungen sehr plakativ erzählt und dadurch seine Protestidentität konstruiert, werden die konflikthaften Situationen von Seyidhan auch als Provokationen oder Herausforderungen gesehen, die er dann immer wieder mit seiner eigenen Vorbildfunktion innerhalb der Gemeinde in Verbindung bringt. Für Ismail sind seine Handlungen Ausdruck seines neuen gottgefälligen Ichs, das er in Abgrenzung zu seinem alten Leben, das von Drogen, Gewalt und Kriminalität gekennzeichnet war, konstruiert.

Seyidhan, Givi und Ismail verfügen über unterschiedliches theologisches Wissen, das aufgrund der Niveauunterschiede verschiedene Wirkungen auf die Handlungen der einzelnen Biografen hat. Während Givi und Seyidhan bei der Verwirklichung dieser Lehre in vielerlei Hinsicht ähnliche Muster aufweisen, zeichnet Ismail aus, dass er über ein geringeres Wissen verfügt und seine Handlungen weniger stark mit salafistischen Mustern begründen kann. Seine Argumentationen sind nicht so fundiert wie die Seyidhans oder Givis. Da Seyidhan und Givi älter sind als Ismail, sind die Erfahrungen, die sie gemacht haben, vielschichtiger und erfolgten auf unterschiedlichen Gesellschaftsebenen. Ismail hat weder eine eigene Familie noch Arbeit. Er verbrachte, nachdem er in der Haft mit dieser Theologie in Berührung gekommen war, nicht viel Zeit außerhalb des Gefängnisses, sondern wurde nach kurzer Zeit wieder inhaftiert. Damit hätte er nicht die Zeit gehabt, um diesbezügliche Erfahrungen im Alltag, beispielsweise bei der Arbeitssuche oder bei der Familiengründung, zu machen. In seiner Biografie wird jedoch deutlich, dass er versucht, sich gänzlich neu zu erfinden. Vor seiner neuerlichen Verhaftung änderte er seinen Kleidungsstil, besuchte mehrmals in der Woche salafistische Moscheen, hörte Vorträge von Predigern usw. Das neue Islamverständis diente ihm als Wegweiser, seine alten Gewohnheiten verwarf er und erklärte sie als *haram*. Ismail konstruierte dadurch für sich selbst eine neue Weltanschauung, die jedoch im Vergleich zu den anderen beiden Biografen noch weniger stark verwurzelt scheint.

4.2 Neues Zuhause – das radikale Milieu als Selbstverwirklichungsort

Bevor hier näher auf die Faktoren eingegangen wird, die in diesem Milieu eine Rolle in den jeweiligen Biografien spielen, soll noch kurz auf das Verhältnis zwischen radikalem Milieu und terroristischen Gruppen eingegangen werden. Malthaner und Waldmann (2012) haben gezeigt, dass bei terroristischen Gruppen ein bestimmtes soziales Umfeld existiert, in dem sich diese bewegen und auf das sie angewiesen sind, da sie aus ihm logistische und symbolische Unterstützung erhalten und auch ihre Legitimität beziehen. Laut den Autoren kann dieses Milieu als eigenständiger kollektiver Akteur begriffen werden, der seine eigenen Ziele und Handlungsmuster besitzt, die in unterschiedlicher Weise mit den Interessen terroristischer Gruppen in Verbindung stehen, und der diese auch unterstützt. Dabei ist zu erwähnen, dass der Grad der Unterstützung innerhalb des radikalen Milieus sehr wohl variiert. Es müssen nicht alle Inhalte und Aktionen terroristischer Gruppen vom radikalen Milieu geteilt bzw. gutgeheißen werden (Malthaner & Waldmann, 2012, S. 20). In dem Milieu etwa, in dem sich die drei Biografen bewegen, werden bestimmte Gewalthandlungen terroristischer Gruppen, wie Selbstmordattentate oder das Töten von Zivilisten, zum Teil abgelehnt. Die größere Idee bzw. das höhere Ziel, in diesem Fall die Schaffung eines islamischen Staates, der mittels rigoroser Auslegung der *šarīʿa* regiert wird, wird dabei aber vorbehaltlos geteilt und unterstützt. Des Weiteren ist das radikale Milieu nicht als statisches Gebilde zu begreifen, sondern als eines, das im Verlauf seiner Entwicklungsgeschichte und der der terroristischen Gruppen Veränderungen unterworfen ist (ebd., S. 20).

In den hier verglichenen Biografien handelt es sich beim radikalen Milieu um ein soziales Feld, dessen Knotenpunkte oftmals salafistische Moscheen darstellen, in deren Umfeld sich die AkteurInnen bewegen, austauschen und interagieren. In diesem Milieu werden die radikalen Diskurse aufgegriffen und reproduziert. Ebenso wird von diesen Moscheen konkrete logistische Unterstützung in Form von Sach- und Geldspenden sowie der Entsendung von Personal für terroristische Gruppen wie den IS geleistet. Auch wenn das Internet ebenfalls als eine Form des radikalen Milieus betrachtet werden kann (Conway, 2012), das auch in den hier untersuchten Biografien nicht unwesentlich für die Kommu-

nikation und Informationsbeschaffung war, stellten konkrete Face-to-Face-Beziehungen einen gewichtigeren Faktor in den biografischen Konstruktionen der Individuen dar.

Es soll hier erwähnt werden, dass nicht jeder Imam und jede Moschee sowie deren BesucherInnen, die dem salafistischen Spektrum zugeordnet werden können, automatisch Teil des radikalen Milieus sind. Entscheidend hierfür ist das Verhältnis zwischen Milieu und terroristischen Gruppen bzw. deren Ideologie, wie noch dargestellt wird. Im Falle der untersuchten Biografien hat sich gezeigt, dass sich das radikale Milieu, in dem sich die Akteure bewegten und bewegen, durch eine salafistische Theologie charakterisiert ist, welche sich durch ihre Rückwärtsgewandtheit in die islamische Geschichte und durch ihre Ablehnung der herrschenden gesellschaftlichen und politischen Ordnung darstellt. Dies zeigte sich bei den Akteuren beispielsweise in der Ablehnung des demokratischen Systems. Dieser Ordnung wird das Ideal einer puristischen muslimischen Gesellschaft gegenübergestellt, deren institutionellen Rahmen der islamische Staat und das islamische Recht bilden. Zur Durchsetzung dieses Ideals werden aktuelle gewaltbereite bzw. terroristische Gruppen unterstützt, die dieses Ziel konkret zu verwirklichen suchen. Diese Unterstützung erfolgte bei den Biografen und dem radikalen Milieu, in dem sie sich bewegten, sowohl auf geistiger Ebene, durch die Unterstützung der Ideologie und Ziele dieser Gruppen, als auch auf der Handlungsebene, durch logistische Unterstützung.

4.2.1 Einstieg in das radikale Milieu

Im Falle von Ismail war der Anknüpfungspunkt zum radikalen Milieu sein zweiter Gefängnisaufenthalt, zu dem er wegen Raub verurteilt worden war. Zuvor hatte Ismail weder Kontakt zu diesem Milieu noch hatte er sich mit einschlägigen Inhalten und Diskursen auseinandergesetzt. Im Gefängnis begann er Anschluss an eine kleine Gruppe rund um einen Syrienrückkehrer zu finden, der nach Ismails Aussagen beim IS war und sich wegen terroristischer Straftaten in Haft befand. Hier kam Ismail das erste Mal in Kontakt mit einem radikalen Milieu und den dort zirkulierenden Diskursen. Nach seiner Haftentlassung fügte er sich beinahe nahtlos in das radikale Milieu ein, welchem sich mittlerweile Teile seines Freundes- und Bekanntenkreises angeschlossen hatten. Für

Ismail war der Eintritt in das radikale Milieu eine Befreiung von seinem bisherigen kriminellen Leben.

Givis Kontakt mit dem radikalen Milieu ergab sich nach seiner Migration nach Österreich und während einer Orientierungsphase, in der er sich auf einer religiösen Suche befand und sozialen Anschluss über Moscheevereine suchte. Nach einem Zwischenfall wurde er von einem Freund in eine salafistische Moschee mitgenommen, die Teil des radikalen Milieus war. Givi fand in diesem Milieu einen Ort, an dem er sich selbst verwirklichen konnte und in dem er aufblühte.

Seyidhans Erstkontakt mit einem radikalen Milieu fand hingegen nicht in Österreich, sondern bereits in seiner Zeit in der Türkei statt. Mit zwölf Jahren wurde er von seinen Eltern in eine religiöse Schule, eine *madrasa*, geschickt, in der eine salafistische Theologie gelehrt wurde. In diesem Umfeld kam er bereits in einem recht jungen Alter mit den Diskursen in Kontakt, die auch Teil des radikalen Milieus waren, in dem er sich später bewegte. Nach seiner Ankunft in Österreich bewegte er sich ebenfalls in salafistischen Moscheen, die Teil des radikalen Milieus in Österreich waren. Für ihn stellte dieses Milieu ein Feld dar, in dem er seine Überzeugungen ausleben konnte.

Im folgenden Teil werden einige Faktoren des radikalen Milieus, die in allen drei Fällen aufgetaucht sind und eine wesentliche Rolle im Prozess der Radikalisierung spielten, ein wenig genauer beleuchtet.

4.2.2 Salafistische Moscheen als Schnittstellen des radikalen Milieus

Wie in den drei Fallrekonstruktionen und auch in anderen Interviews, die wir geführt haben, sichtbar wurde, stellen Moscheen, deren Imame und BesucherInnen salafistischem Gedankengut und einer salafistischen Theologie anhängen, einen wesentlichen Faktor für die Entwicklung der Radikalisierungsverläufe in den Biografien der untersuchten Personen dar.

Im Falle von Ismail war es sein Freundeskreis, der ihn nach seiner Haftentlassung in Kontakt mit solchen Moscheen brachte. Aus seinen biografischen Darstellungen lassen sich Rückschlüsse über die Diskurse ziehen, die in solchen Einrichtungen zirkulieren. Die Themen rund um Syrien, den IS etc. wurden einerseits von den BesucherInnen,

andererseits aber auch direkt von den dort predigenden Imamen aufgegriffen und geteilt. So beschreibt Ismail, wie in einer Moschee die Anwesenden aufgefordert wurden, sich dem IS anzuschließen, da es für den Aufbau eines islamischen Staates der Hilfe aller Muslime bedürfe, auch derjenigen aus europäischen Ländern. An diesem Beispiel wird deutlich, wie salafistische Moscheen, abgesehen davon, dass sie deren Gesinnung teilen, mit terroristischen Gruppen in Verbindung stehen, nämlich durch konkrete logistische Unterstützung. Im Falle von Ismail wurden in dieser Moschee Personen für den IS angeworben. Er berichtet auch, wie ein Freund von ihm auf das Angebot aus der Moschee einging und ihn nach einiger Zeit aus Syrien kontaktierte. Demnach fungiert das radikale Milieu auch als Rekrutierungspool für diese Gruppen. Für Ismail wirkten diese Aufrufe handlungsanleitend, auch wenn er im Interview erklärte, aus praktischen Gründen nicht nach Syrien gefahren zu sein. Seine Beobachtungen über Ausreisen aus seinem nahen Umfeld scheinen ihn nicht abgeschreckt zu haben, im Gegenteil, der Status der diesen Personen in diesem Milieu zukam, dürfte für ihn ein zusätzlicher Ansporn gewesen sein, den eingeschlagenen Weg weiterzugehen.

Auch am Beispiel von Givi lässt sich zeigen, dass salafistische Moscheen Dreh- und Angelpunkt für das radikale Milieu darstellen. Givi, der sich zeitweise in derselben Moschee wie Ismail aufgehalten haben dürfte, war noch stärker als dieser in das radikale Milieu eingebunden. Anders als für Ismail, der bereits im Gefängnis in Kontakt mit dem radikalen Milieu kam, stellte für Givi die salafistische Moschee den Ort des Einstiegs dar, weil das dort von ihm vorgefundene Islamverständnis und die offene, multiethnische Zusammensetzung seinem Verständnis vom Islam und der Gemeinschaft der Muslime entsprachen. Die Moschee ist der Ausgangspunkt für Givi, von dem aus sich seine Identität weg von Faktoren der Nationalität und Herkunft hin zum „Muslimsein" als dominanter Faktor entwickelte. Hier war es, wo sich sein Verständnis von den „wahren" Muslimen entwickelte im Unterschied zu solchen, die lediglich vorgeben, solche zu sein, den sogenannten Heuchlern (*munāfiqūn*). In der Moschee entwickelte er seine ablehnende Haltung gegenüber dem demokratischen System und dem idealisierten Bild eines islamischen Staates und einer muslimischen Gesellschaft. All dies zeigt, dass in diesen salafistischen Moscheen Werte und Ideen geteilt werden, wie man sie auch bei terroristischen Gruppen aktuell in Syrien und im Irak findet. Auch einige von Givis Bekannten und Freunden aus dem

Umfeld dieser Moschee haben sich – wenn sie nicht davor verhaftet wurden – nach Syrien abgesetzt, was die Bedeutung des radikalen Milieus als Rekrutierungspool für terroristische Gruppen ein weiteres Mal unterstreicht. Für Givi stellte das Umfeld der Moschee einen Ort dar, in dem er sich „zu Hause" fühlte, umgeben von Brüdern und Schwestern im Glauben, und wo er die Möglichkeit hatte, seine religiösen Vorstellungen und sein persönliches Bild von einem Leben als „wahrer" Muslim zu verwirklichen. Für Givi wie auch für Seyidhan ist das radikale Milieu ein Mikrokosmos innerhalb eines größeren politischen Systems, in dem er seine religiösen und gesellschaftspolitischen Vorstellungen, die den Werten und Normen des herrschenden Systems oft diametral gegenüberstehen, weitestgehend ausleben kann.

In alle drei Biografien wird sichtbar, dass in diesen Moscheen die Zugehörigkeit stark über die Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft und zum herrschenden politischen System konstruiert wird. Gleichzeitig erfolgt die Abgrenzung zum Teil sogar noch stärker gegenüber dem muslimischen Mainstream mit seiner als nicht authentisch wahrgenommenen Glaubenspraxis, dessen Anhänger folglich nicht als wahre Muslime gelten dürften. Im Fall von Givi wird dies deutlich, wenn er meint, dass es im Grunde nur ganz wenige Muslime gebe und er Personen, die nicht das enge Islamverständnis seiner Eigengruppe teilen, das Muslimsein abspricht. Auch bei Ismail ist dieser Diskurs sichtbar, er bemüht sich jedoch im Vergleich zu Givi um eine viel stärker inklusivistische Argumentation.

Nach seiner Immigration nach Österreich suchte Seyidhan auch hier Anschluss an ein soziales Umfeld, welches seinem Religionsverständnis entsprach und in dem er sich seinem religiösen Verständnis entsprechend entfalten und verwirklichen konnte. Für ihn stellten diese Moscheen einen Ort dar, an dem er sein Islamverständnis predigen konnte. Während sich die Identitäten der beiden anderen Fälle in den Moscheen herausbildete und eine religiöse Sozialisation stattfand – bei Givi noch stärker als bei Ismail, da sich dieser nicht so lange im Umkreis dieser Moscheen bewegte –, brachte Seyidhan sein bereits gefestigtes Religionsverständnis mit in dieses Milieu.

Die Biografen bewegten sich innerhalb einer Moscheegemeinschaft, in der nicht nur der radikale religiös-politische Diskurs von den Mitgliedern geteilt wurde; darüber hinaus waren sie stets von Personen umgeben, die entweder konkrete Pläne hatten, nach Syrien zu reisen, um

im Islamischen Staat zu leben oder diese Reise bereits unternommen hatten und aus unterschiedlichen Gründen wieder zurückgekehrt waren. Zusätzlich kursierten Videos und Bilder von ausgereisten Bekannten sowie Propagandamaterial. All dies hatte den Effekt, dass die Biografen diese Praktiken als Normalität empfanden. Dies kann auch eine Erklärung dafür sein, warum sich, bis auf ganz wenige Ausnahmen, im Interview keiner von ihnen irgendeiner Schuld bewusst war, die seine Verhaftung und Verurteilung rechtfertigen würde.

Daneben wird die Zugehörigkeit zu diesem Milieu auch über das Aussehen verhandelt/konstruiert. Im Falle Ismails und Givis änderte sich nach ihrem Einstieg in das radikale Milieu ihr Aussehen entsprechend dem salafistischen Vorbild, ebenso wie ihre Rhetorik. Im Falle Seyidhans fiel diese Veränderung mit seiner Zeit in der *madrasa* zusammen und wurde von ihm in Österreich konsequent weitergeführt.

4.2.3 Religiöse Autoritäten innerhalb des radikalen Milieus

Ein weiterer wichtiger Faktor, der sich in den Biografien der Akteure herauskristallisierte und der ebenfalls mit dem radikalen Milieu in Verbindung steht, ist die zentrale Position, die religiösen Autoritäten innerhalb dieser Milieus zukommt. Einige wissenschaftliche Studien thematisieren die Rolle von religiösen Autoritäten im salafistischen Milieu (Wiedel, 2014; Abu Rumman, 2015; Dantschke, 2014; Lia, 2009; Ceylan, 2010), wobei die Untersuchungen oftmals auf die exponiertesten Vertreter dieser Szene beschränkt sind, da sie sich die Untersuchungen auf – leicht zugängliche – Sekundärquellen stützen. Neben diesen prominenten Vertretern, deren Einfluss hier nicht in Abrede gestellt werden soll, spielen religiöse Autoritäten in sozialen Netzwerken auf lokaler Ebene eine ebenso wichtige Rolle im Prozess der Radikalisierung, wie anhand der hier untersuchten Fälle erläutert werden soll.

Im Falle von Ismail war es zunächst ein Mithäftling, der die Rolle der spirituellen Autorität einnahm. Mit diesem begann Ismail sich über Religion auszutauschen und von diesem erfuhr er von den religiösen Geboten und Praxen. Zusätzlich zur spirituellen Ebene vermittelte ihm diese Person auch einen politisch-religiösen Diskurs, wie er im radikalen Milieu und in terroristischen Gruppen kursiert. Auch mit anderen Gefange-

nen tauschte sich Ismail in dieser Zeit über Religion aus, die dominante Figur in dieser Konstellation, der Autorität zukam, dürfte jedoch die genannte Person gewesen sein. Dazu könnte abgesehen von dessen religiösem Wissen auch der Umstand beigetragen haben, dass es sich bei dieser um einen Rückkehrer handelte, der aus erster Hand Informationen über das Leben beim IS liefern konnte und dies in durchaus positivem Sinne tat. Nach seiner Freilassung orientierte sich Ismail am radikalen Milieu, das er außerhalb der Haft vorfand. Er bewegte sich in salafistischen Kreisen und besuchte zusammen mit seinen Freunden entsprechende religiöse Einrichtungen. Die religiösen Autoritäten im Umkreis dieser Moscheen waren für Ismails kognitive Radikalisierung mitbestimmend, ihre Lehren wirkten für ihn handlungsanweisend. Ismail misst der Beziehung zu einer religiösen Autorität, einem *šaiḫ*, eine hohe Bedeutung bei; im Interview betont er die Wichtigkeit von Face-to-Face-Beziehungen mit diesen Autoritäten, da diese mehr Authentizität besäßen als jene, die sich hauptsächlich über das Internet an ihre Anhänger richten.

Betrachtet man nun den Fall von Givi, wird auch die bedeutende Rolle, die religiösen Autoritäten in einem radikalen Milieu zukommt, sichtbar. Givis Eintritt in das radikale Milieu geschah in einer Moschee, in der der salafistiscche Prediger Ebu Tejma als Imam tätig war. Dessen religiöse Lehren, die bis heute in den sozialen Medien abrufbar sind, finden in Givis biografischer Konstruktion starken Niederschlag, wie sich an seiner Einstellung zum politischen System und der dafür verwendeten Rhetorik zeigt.

Im Unterschied zu Givi und Ismail kam Seyidhan wohl selbst Ansehen als religiöse Autorität im radikalen Milieu zu. Einerseits verfügte er durch seine Ausbildung in der Türkei über das nötige religiöse Wissen und andererseits zeigte sich im Gespräch mit ihm, dass er in seinen Ansichten einen Grad der Gefestigtheit besitzt, der, in Kombination mit seinem religiösen Wissen, im Rahmen dieser Studie herausragend war. Tatsächlich wurde er von anderen Interviewpartnern als Autorität in der salafistischen Szene identifiziert. Sein kompromissloser Lebensstil, dessen Handlungs- und Denkmuster sich eng an der salafistischen Lehre orientiert, dürfte in diesem Umfeld zusätzlich für die nötige Glaubwürdigkeit gesorgt haben.

Neben der Fokussierung auf eine religiöse Autorität wurde in den Fällen sichtbar, dass die Biografen mit ihrem Einstieg in das radikale Milieu nicht nur Missionierte, im Sinne der salafistischen Lehre, waren sondern

gleichzeitig zu Missionaren dieser Theologie wurden. Am Beispiel von Seyidhan wird deutlich, dass die Missionierung oder *daʿwa* integraler Bestandteil des Denkens und Handelns dieses Milieus ist. Dabei stellt diese Arbeit für die Mitglieder eine konkrete Form des Aktivwerdens dar, bei dem sie ihre Überzeugungen auf die Handlungsebene umlegen und sie so zur Entfaltung bringen. Der Zugang hierfür ist niederschwellig, selbst Personen, die relativ neu in diesem Milieu sind und eventuell noch über wenig fundiertes religiöses Wissen verfügen, können *daʿwa* betreiben. Bei dieser Art der Arbeit handelt es sich um einen konkreten gesellschaftspolitischen Aktivismus, auch wenn sich die Mitglieder dieses Milieus aus ihrem Selbstverständnis heraus als apolitisch verstehen.

4.3 Die Welt als Ort der Entfremdung: „Wir“ und der Rest der Welt

In diesem Abschnitt werden die drei Biografien hinsichtlich der als *diagnostic*, *prognostic* und *motivational framing* bezeichneten Rahmen und deren Funktionen in den jeweiligen Biografien verglichen. In diesem Analyseschritt wird das Konzept von Snow und Byrd (2007) sowie Snow und Benford (1988) verwendet. Laut Snow und Benford fungieren die salafistischen Bewegungen als Träger und Vermittler von Überzeugungen und sind zugleich an der Produktion dieser Ideen für die Mobilisierung neuer Mitglieder beteiligt. Die Autoren erklären *framing* in diesem Sinne wie folgt: „*They frame or assign meaning to and interpret relevant events and conditions in ways that are intended to mobilize potential adherents and constituents, to garner bystander support, and to demobilize antagonists*“ (Snow & Benford, 1988, S. 198). Mit *diagnostic framing* (diagnostische Rahmung) ist die Feststellung des Problems und der Verursacher dieses Problems gemeint, *prognostic framing* (prognostische Rahmung) liefert die Antwort auf die Frage „*what shall be done*“ und das *motivational framing* (motivationale Rahmung) ist der Rahmen, in dem sich die Mitglieder einer Bewegung mobilisieren (ebd. S. 200-202).

Hier werden diese Rahmungen nicht auf ihre Funktion für die soziale Bewegung, sondern hinsichtlich ihrer Wirkungen auf die konkreten Biografien der Mitglieder dieser Gruppe selbst untersucht. Obgleich alle drei Biografen sich auf ihre Weise dieser Deutungsrahmen bedienen und bei ihren Argumentationen auf sie verweisen, tauchen sie in den einzel-

nen Biografien in unterschiedlichem Umfang und in unterschiedlichen Konstellationen auf. Sie dienen dabei als Handlungsrahmen und Bewältigungsstrategien für die Konflikte der Biografen, sowohl als Individuum innerhalb ihrer Gruppe als auch innerhalb der breiteren Gesellschaft, in der sie in der Minderheit sind. Eines der Hauptziele der *daʿwa*-Arbeit ist die Transformation des Alltags von Muslimen, was in dieser Studie bestätigt werden konnte. Daher findet *daʿwa*-Arbeit in diesen drei Biografien sehr stark innerhalb der Gruppe der Muslime und weniger unter Nichtmuslimen statt. Deswegen ist es hier von Bedeutung, bei der Analyse der auftretenden Rahmungen insbesondere auf innermuslimische Positionierungen zu achten.

4.3.1 Aneignung der großen Erklärungsmuster: Der Westen gegen die Muslime

Das Leiden der Muslime überall auf der Welt ist in allen drei Biografien ein wichtiges Thema. Alle drei Biografen erleben die Unterdrückung der Muslime als feindliche Position der nichtmuslimischen Welt gegenüber Unschuldigen, die Opfer der Pläne herrschender Mächte sind. Diese diagnostische Rahmung ermöglicht es, Akteure zu definieren, die Muslimen, als einheitliche Gruppe konstruiert, feindlich gegenüberstünden. In allen Biografien tauchen die USA, Russland und Baschar al-Assad als „Feinde der Muslime" und als Besetzer muslimischer Territorien auf. Zudem spielen in allen drei Biografien Youtube-Videos eine Rolle, die das Elend der Muslime für die Biografen sichtbar machen. Auch Wiedl weist auf die wirkungsvollen Effekte dieser Videos bei salafistischen Predigern in Deutschland hin (Wiedl, 2014, S. 19). Diese unterstützen und visualisieren in diesem Sinne die Narrative über die Repression der Muslime durch Nichtmuslime. Darüber hinaus hat diese prognostische Rahmung in den Biografien auch eine andere Aufgabe in Bezug auf die Alltagsebene. Die Rahmung, die den Westen bzw. die westlichen Machthaber als Verursacher aller Probleme konstruiert, ermöglicht es erstens, die politischen Systeme in diesen Ländern zu delegitimieren und als „verkommen" zu deklarieren (etwa wenn Givi alle Politiker als „schwul" bezeichnet). Zweitens ermöglicht es diese Rahmung den Akteuren, sich von jeglicher Partizipation an diesen Systemen zu distanzieren. Schließlich verleiht diese Rahmung eine emotionale Bindung zu den unterdrück-

ten Muslimen, die als „unsere Brüder und Schwestern“ bezeichnet werden. So wird mit Muslimen in unterschiedlichsten Teilen der Welt von den Biografen eine geteilte Opferidentität gebildet. Dieser Opferidentität kommt bei der Konstruktion der Biografien und den Handlungen im Alltag eine herausragende Bedeutung zu. Auch eigene negative Erfahrungen werden in diesem Rahmen auf die Opferidentität zurückgeführt. Dieser Prozess ist in allen drei Biografien zu beobachten, am stärksten jedoch bei Givi, der seine Verurteilung ausschließlich auf sein Muslimsein zurückführt. Er erlebt seine Verhaftung nicht als Bestrafung für eine bestimmte Tat, sondern als eine Bestrafung für seine Lebensweise als „wahrer Muslim“. Die Unterdrückung der Muslime weltweit spiegelt sich damit für Givi in seiner eigenen Biografie – in der Form der Freiheitsstrafe – wider. Der *diagnostic frame*, dass alle Muslime leiden und die westlichen Machthaber daran schuld seien, wirkt sich unmittelbar auf Givis Biografie aus. Aufgrund dieser Überzeugung zieht Givi den Rückschluss: „Ich bin Muslim in einem nichtmuslimischen Land und erlebe diese Unterdrückung auch, weil ich als wahrer Muslim lebe und die Wahrheit verbreite.“

Ismail spricht in diesem Zusammenhang von einer historischen Ungerechtigkeit, die den Muslimen seit Anbeginn an widerfahre und die für ihn einzigartig ist. In seiner Erzählung verwebt er historische und aktuelle Auseinandersetzungen zwischen westlichen Mächten und muslimischen Ländern und verweist auf die Systematik, mit der gegen Muslime vorgegangen werde. Dabei sieht er etwa die Debatten um Prophetenbeleidigungen, die durch diverse Cartoons in westlichen Medien ausgelöst wurden, als Teil einer westlichen Strategie, die sich gezielt gegen Muslime und den Islam richtet. Aufgrund dieses *diagnostic frame* ist es für Ismail auch nicht weiter verwunderlich, dass es zu gewalttätigen Reaktionen, wie dem Attentat gegen die Redaktion der Satirezeitschrift Charlie Hebdo, kommt.

Auch Seyidhan beschäftigt sich mit dieser Rahmung und verweist noch ausführlicher auf geschichtliche Ereignisse. Dieses Wissen und die Verortung in einem geschichtlichen Kontext führen dazu, dass Seyidhan von den beiden anderen abgegrenzt und als Verbreiter des *diagnostic frame* gesehen werden muss. Er hält seine Bestrafung für nicht angemessen, sie ist seiner Meinung nach zu hoch bemessen. Im Gegensatz zu Givi kann er seiner Bestrafung auch nichts Heroisches abgewinnen, sondern spricht innerhalb eines gesellschaftspolitischen Rahmens und macht Vorschläge,

was sich auf struktureller Ebene verbessern sollte. Wie schon bei Givi lässt sich auch hier feststellen, dass der *diagnostic frame* und der *prognostic frame* in den Biografien sehr eng miteinander verwoben sind. Während Givi seine Bestrafung in Anlehnung an die oben beschriebene diagnostische Rahmung interpretiert, produziert er selbst auch den *prognostic frame*, da er sich vom System distanziert und in keiner Weise Teil davon sein will. In Givis Biografie wird diese Strategie ersichtlich, wenn er erklärt, nichts mit Institutionen wie Banken oder staatlichen Organen wie der Polizei zu tun haben zu wollen. Seyidhan handelt auf ähnliche Weise: Er stellt die Lebensweise der Menschen in der kapitalistischen Welt infrage, verabschiedet sich von materiellen Gütern und distanziert sich von Angeboten, die für die Mehrheit der Gesellschaft verlockend sind. Der *prognostic frame*, der in dieser Gruppe verankert ist, wird aus einem strikten Islamverständnis abgeleitet, das wiederum auf eine bestimmte Zeit verweist: die Zeit des Propheten und der frommen Altvorderen (*as-salaf aṣ-ṣālih*), also die drei Generationen, die direkten Kontakt mit dem Propheten Muhammad hatten. In diesem Sinne ist die Handlungsanweisung stets, zu leben wie der Prophet und die drei Generationen nach ihm und den Islam so zu verbreiten, wie er damals war. Auch die Strategie, um gegen die Unterdrückung der Muslime zu kämpfen, ist in diesen Biografien die gleiche, nämlich den „wahren Islam" zu verbreiten, das heißt, andere Muslime zum wahren Islam zurückzuholen.

Während Givi und Seyidhan Teil dieser Missionierungsversuche sind, findet sich in Ismails Biografie kein Hinweis darauf, dass er missionarisch aktiv ist. Während er mit seiner Bezugnahme auf die Unterdrückung der Muslime durch den Westen den gleichen Interpretationsrahmen erkennen lässt wie die beiden anderen, unterscheidet er sich im *prognostic framing* von ihnen, denn er selbst nimmt (noch) nicht an Missionierungen teil. Auch wenn er gedanklich das *prognostic framing* akzeptiert, setzt er es auf der eigenen Handlungsebene nicht um.

Alle drei Biografen sehen die Errichtung eines islamischen Staates und die Etablierung der *šarīʿa* als entscheidend für die Befreiung der Muslime. Eine Sehnsucht, unter der *šarīʿa* zu leben, wird in allen drei Biografien geäußert. Für Seyidhan und Givi ist die Errichtung eines solchen Staates ein mühsamer Weg; die Strategie, die man hierfür anwenden sollte, ist die Missionierung. Ismail sieht die *šarīʿa* ebenfalls als Idealsystem, macht aber keine Vorschläge, wie man dieses Ziel erreichen kann. Im Unterschied zu den anderen beiden Fällen bemüht er sich zu-

dem, die Gegensätze zwischen demokratischem System und islamischem Staat zu relativieren bzw. zu überbrücken. Es kann also festgestellt werden, dass Ismail bei der Verwendung der Rahmungen zwar ähnliche Ausgangspunkte hat wie die beiden anderen, die Rahmen in ihrer Wirkung auf seine Biografie jedoch (noch) auf einer abstrakten Ebene bleiben.

Das *motivational framing* taucht in allen drei Biografien auf eine ähnliche Weise auf: Handelt man kontinuierlich als guter Muslim, wird man im Jenseits dafür belohnt werden. Obwohl es fast unmöglich ist, ein perfekter Muslim zu sein, versucht man trotzdem, einen Zustand zu erreichen, der sich diesem Ideal so weit wie möglich annähert. Diese Motivation materialisiert sich in jenen Praktiken, die wir weiter oben als *Doing Salafismus* beschrieben haben. Der Anreiz besteht darin, im Diesseits möglichst fromm zu handeln und alle Pflichten als Muslim zu erledigen, um im Jenseits belohnt zu werden.

4.3.2 Rolle der Minderheit für das Selbstbild

In ihrer Biografie messen Givi, Ismail und Seyidhan der Erkenntnis, dass sie auch innerhalb der Muslime eine Minderheit darstellen, eine wesentliche Bedeutung bei. Dieser Minderheitsstatus ist damit verbunden, dass sie einer islamischen Doktrin folgen, die sich von etablierten Rechtsschulen und Traditionen, die im Laufe der Verbreitung des Islams entstanden sind, abgrenzt. Diese Abgrenzung untermauern sie mit dem Argument, dass die Entwicklungen, die nach dem Ende des „Goldenen Zeitalters“ einsetzten, mit politischen Machtverhältnissen zusammenhängen, die den Islam in dieser Hinsicht verunreinigt hätten. Demzufolge befinden sich die Muslime in einem Status der Unwissenheit und haben sich im Laufe der Jahrhunderte vom authentischen Islam entfernt. Dieses Denkmuster hat im religiösen Habitus der Biografen unterschiedliche Funktionen. Nach Ansicht von Givi, Seyidhan und Ismail lebt nur eine Minderheit den richtigen Islam, nämlich die, deren Mitglieder sie sind. Obgleich sich dadurch ein gewisses Überlegenheitsgefühl als eine Komponente der kollektiven Identität herauskristallisiert, führt diese Überlegenheit in den vorliegenden Biografien nicht nur zu einer Verachtung der „anderen“ Muslime, sondern auch zum Bedürfnis, die Wahrheit zu verbreiten und zum Versuch, die unwissenden Muslime auf den richtigen Weg

zurückzuholen. Givi erlebt dieses mit Überlegenheit konnotierte Gefühl, einer Minderheit anzugehören, in seiner Biografie als Trennung von seiner ethnischen Identität. Dabei stellen die Tschetschenen für Givi eine Gruppe dar, die ihre Kultur und ethnische Identität in den Vordergrund rückt und dabei viele mit dem Islam nicht vereinbare Sitten fortführt. In dem hohen Stellenwert, den die Muslime ihrer Herkunft und ihrer ethnischen Identität zuweisen, sieht Givi eine Gefahr, dies passe nicht ins Konzept einer weltweiten *umma*. Givi stellt sein Muslimsein in seiner Biografie als einen Zustand dar, den er mit Mühe erreicht hat, der aber nie vollendet sein wird, da er immer mehr lernt und sein Muslimsein ausbaut. Das hier besprochene Überlegenheitsgefühl gibt ihm jedoch die Möglichkeit, sich selbst als wahren Muslim zu bezeichnen und die anderen als Nichtmuslime oder „falsche" Muslime, mit denen er keinesfalls in einen Topf geworfen werden will.

Seyidhan dagegen leitet von diesem Minderheitsstatus eine Aufgabe in seiner Biografie ab, nämlich die, anderen Muslimen den richtigen Weg und den wahren Islam zu zeigen. Er lebt sein Leben in jeglicher Hinsicht als ein Vorbild für die Muslime. Dabei spielt *daʿwa* eine wesentlichen Rolle in seiner Biografie, die ihm ein Set von Prinzipen hinsichtlich der Verbreitung des richtigen Islams gibt und die den Umgang mit Muslimen und Nichtmuslimen in seinem Alltag strukturiert. Er hat eine andere Rhetorik als Givi, da für ihn sehr wichtig ist, die anderen Muslime von der Richtigkeit seines Denkens zu überzeugen. Für ihn sind die Rechtsschulen bzw. die Glaubensrichtungen innerhalb des Islams nach dem Tod Muhammads eingetretene, sektiererische Spaltungen, deren Ursache er in der menschlichen Gier, den weltlichen Machtansprüchen und der Politik verortet. Deswegen ist seine Sprache nicht so verachtend bzw. ablehnend gegenüber anderen Muslimen wie es bei Givi der Fall ist. Er erklärt diese anderen Muslime, die nicht der salafistischen Doktrin folgen, nicht automatisch zu Nichtmuslimen, sondern ist vielmehr darauf konzentriert, Überzeugungsarbeit zu leisten, um sie „zurück ins Boot" zu holen.

Ismail, der selbst noch am Anfang der Verinnerlichung und Auseinandersetzung mit dieser Doktrin steht, kritisiert in diesem Sinne seinen Vater, einen Anhänger des Sufismus, einer Strömung, die manche Gebräuche in den Islam eingebracht habe, die vom Standpunkt der salafistischen Doktrin als unerlaubte Neuerungen gelten. Ebenso verhält es sich, wenn er über bestimmte Praktiken der *šīʿa* spricht. Diese Un-

terscheidung führt in Ismails Biografie nicht zur Verachtung des Vaters oder anderer Muslime, die falsch beten, fungiert aber als persönliche Bestätigung dafür, dass er jetzt im Besitz eines Wissens ist, das ihm den richtigen Weg leitet.

Wieder mit Blick auf die drei oben dargestellten Rahmen ließe sich festhalten, dass der Minderheitsstatus alle drei Rahmen in sich birgt. Wir sind anders (*diagnostic frame*), wir müssen die anderen Muslime mit *daʿwa*-Arbeit und mittels unserer vorbildhaften Lebensführung überzeugen (*prognostic frame*), dadurch erfüllen wir unsere Aufgabe als Muslim und werden den Willen Gottes umsetzen, damit sein Wohlgefallen erlangen und dafür belohnt werden (*motivational frame*). Die Gewissheit dieser Belohnung ist niemals gegeben, da Gott allein entscheidet. Was bleibt, ist die Hoffnung. Das führt wiederum dazu, dass die Mitglieder dieser Gruppe stets bemüht sind, sich an den Rang eines guten Muslims anzunähern.

5
Diskussion der Ergebnisse und Ausblick

Radikalisierung stellt für Gesellschaften weltweit eine ernstzunehmende Herausforderung dar. Wie sich in dieser Studie gezeigt hat, sind Prozesse der Radikalisierung höchst komplexe Phänomene, die sowohl mit strukturellen als auch mit individuellen Faktoren zusammenhängen. Gleichzeitig steht das Thema inmitten eines Spannungsfelds verschiedener politischer und gesellschaftlicher Interessen. Durch die Ereignisse der letzten Jahre, angefangen von den Anschlägen nicht nur in Europa bis hin zur zahlreichen Auswanderung von Personen aus europäischen Ländern in die Krisengebiete des Nahen Ostens als *Foreign Fighters*, erweist sich Radikalisierung als ein höchst aktuelles Thema, das emotional aufgeladen und mit vielen Ängsten besetzt ist. Aus diesem Grund wird das Phänomen in der Öffentlichkeit meist im Zusammenhang mit Sicherheitspolitik und damit verbundenen Maßnahmen verhandelt, womit jedoch nur ein Teilaspekt dieses vielschichtigen Phänomens in den Blick genommen wird.

Um der Komplexität des Phänomens Rechnung zu tragen, bedarf es hingegen einer eingehenden Befassung mit Entstehung und Verlauf individueller Radikalisierungsprozesse; nur so lassen sich die Auswirkungen von Ideologien und radikalen Theologien auf die Biografien von Individuen erkennen.

Zusammenfassung der Forschungsergebnisse

Die vorliegende Studie stützt sich in erster Linie auf die in Interviews erhobenen Biografien von Personen, die sich aufgrund des Delikts „Unterstützung einer terroristischen Gruppe" in Haft befanden. Dabei liegt der Fokus auf einer Form der Radikalisierung, die ihre Legitimation aus der islamischen Theologie bezieht und sich auf Konzepte beruft, die in der islamischen Theologie verankert sind.

Um die zentrale Forschungsfrage dieser Studie – die Rolle der Religion im Prozess der Radikalisierung – zu beleuchten, wurde versucht herauszuarbeiten, welche Bedeutung der Religion in den untersuchten Biografien jeweils zukam. Es kann festgehalten werden, dass die interviewten Individuen, obwohl alle aus einem gläubigen muslimischen Elternhaus stammten, einen je eigenen Zugang zur Religion hatten. Ungeachtet dessen gelangten sie zu einer ähnlichen Theologie, die als salafistisch bezeichnet werden kann und die ihre Biografie bzw. ihr Handeln maßgeblich beeinflussen sollte. Salafismus wird hier als ganzheitliches religiöses und gesellschaftspolitisches Konzept verstanden, das alle Bereiche des Lebens berührt und reguliert. Die konkreten Auswirkungen dieser Theologie auf die alltäglichen Handlungen der Individuen bezeichnen wir als *Doing Salafismus*. Auf der Ebene des Individuums werden darunter die Bemühungen im Alltagsleben verstanden, die darauf gerichtet sind, den Normen dieser Theologie gerecht zu werden. Diese Verhandlung der eigenen Lebenssituation findet in Auseinandersetzung mit der sozialen Umwelt statt, die – aus Sicht der AnhängerInnen dieser Theologie – dem Ideal eines guten Individuums bzw. eines guten Muslims und einer guten muslimischen Gesellschaft grob zuwiderhandelt.

Für die Interviewten spielt die Religion seit ihrer Annäherung an diese Theologie eine zentrale Rolle, sowohl auf individueller Ebene, auf der sie sich einem neuen Lebensstil verpflichtet sehen, als auch auf gesellschaftlicher Ebene, wo sie aufgrund dieser neuen Lebensweise mit unterschiedlichen Formen der Exklusion konfrontiert sind. Zugespitzt lässt sich sagen, dass das Leben der Befragten in diesem Prozess sich sukzessive an dieser spezifischen Theologie ausgerichtet hat, bis zum Punkt, da die Theologie zur einzigen Instanz geworden ist, die sämtliche individuelle Handlungen und Interaktionen mit der Gesellschaft reglementiert.

In den Biografien ließen sich jeweils bestimmte Wendepunkte ausmachen, die sich – obgleich hinsichtlich ihrer Verwobenheit mit strukturel-

len bzw. subjektiven Erfahrungen in unterschiedlicher Weise – für die weiteren Lebensverläufe der Interviewten und ihre Radikalisierung als entscheidend herausstellten. Von allen interviewten Personen wurden diese Wendepunkte, die zu einer Auseinandersetzung mit der salafistischen Theologie führten, als positiv erlebte Ereignisse in ihrer Biografie dargestellt, die zu radikalen Änderungen sowohl auf der kognitiven als auch der Handlungsebene führten.

Die vorliegende Studie hat gezeigt, dass es sich bei dieser Form der Radikalisierung um einen aktiven Prozess der Auseinandersetzung des Individuums mit bestimmten religiösen Lehren, Normen und Wertvorstellungen handelt. Dabei radikalisieren sich Individuen nicht isoliert, sondern in direkter Auseinandersetzung mit einem sozialen Umfeld, das in dieser Studie als radikales Milieu bezeichnet wird. Dieses engere soziale Umfeld stellte sich in der Studie als einer der zentralen Punkte für den Radikalisierungsprozess der interviewten Personen dar. Das radikale Milieu ist zwar nicht gleichzusetzen mit Gruppen, die Gewalt anwenden, es finden sich hier jedoch – in unterschiedlicher Intensität – Formen der symbolischen und logistischen Unterstützung von Gewalt. Dieses Milieu schafft Strukturen und Angebote sowie einen theoretischen Rahmen, in dem Diskurse reproduziert und teils neu gedeutet werden, die sich auch bei Gruppen finden, die politische Gewalt als Mittel einsetzen. Die Diskurse werden nicht nur auf abstrakter Ebene verhandelt, sondern wirken sich direkt auf die Biografien aus. Die Akteure werden damit zugleich zu Trägern und Vermittlern bestimmter Diskurse, was die Basis der Missionierung (*da'wa*) bildet. Dieser Auftrag ergeht an alle Mitglieder dieses Milieus, was sie zu aktiveren Anhängern machen und gewährleisten soll, dass die theologischen Glaubenssätze und darauf aufbauende gesellschaftspolitische Ideen in Face-to-face-Beziehungen verbreitet werden. Das Milieu liefert auch ein Netzwerk, in dem Formen der Solidarisierung praktiziert werden und eine starke kollektive Identität als Gruppe von Brüdern und Schwestern erzeugt wird. Diese Identität stützt sich auf gemeinsame Ziele, aber auch auf ähnliche Diskriminierungserfahrungen, die Mitglieder des Milieus in ihrem alltäglichen Leben machen. Der Zugang zu diesem Milieu geschieht zumeist in Peergroups oder durch Missionierung seitens jener, die ihm angehören. Zwei wichtige Zentren für das hier untersuchte radikale Milieu sind einerseits bestimmte salafistische Moscheen, die als Knotenpunkte für das radikale Milieu fungieren, und andererseits religiöse Autoritäten. In dieser Studie hat sich zusätzlich

gezeigt, dass sich auch auf lokaler Ebene solche Autoritäten bilden und die persönliche Anbindung an diese für die Individuen innerhalb des radikalen Milieus große Bedeutung besitzt. Das Internet kann als Werkzeug für Kommunikation und die Verbreitung bestimmter Inhalte und Symbole gesehen werden, spielt für die Zugehörigkeit zu diesem radikalen Milieu verglichen mit den Face-to-Face-Beziehungen aber eine untergeordnete Rolle. Die Zugehörigkeit zum radikalen Milieu ergibt sich nicht nur über die gemeinsame Ideologie und theologische Basis, sondern auch über die Abgrenzung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft und anderen Muslimen sowie über die Ablehnung der herrschenden politischen Ordnung.

Innerhalb dieses Milieus zirkuliert ein Diskurs, der die Welt als einen Ort der Entfremdung konstruiert. Die Umwelt wird als „verkommen" wahrgenommen. Dieser Diskurs operiert mittels der Herstellung eines Deutungsrahmens, bei dem die Individuen zuerst das Problem und die Verursacher diagnostizieren (*diagnostic framing*). Im Falle der hier untersuchten Individuen sind dies die Gesellschaft und das politische System, aber auch die als unmoralisch und falsch empfundene globale Weltordnung, die es folglich zu verändern gelte. Als Feindbild fungiert hier vor allem „der Westen" mit seinem schädlichen Einfluss auf die islamischen Länder, die ihrerseits allesamt korrumpiert seien. Gleichzeitig wird per Solidarisierung mit den von diesen Regimes weltweit unterdrückten Muslimen eine kollektive Opferidentität konstruiert. In einem zweiten Schritt wird die Lösung des Problems identifiziert (*prognostic framing*). In diesem Fall liegt diese in der Rückbesinnung auf ein (imaginiertes) Goldenes Zeitalter zu Beginn der islamischen Geschichte. Diese Rückkehr zu den Ursprüngen soll durch die Säuberung des Glaubens von allen unerlaubten Neuerungen und durch die Errichtung einer Gesellschaftsordnung und eines politischen Systems auf der Grundlage des Kalifats (*ḫilāfa*) und des islamischen Rechts erfolgen. Das Mittel für die Durchsetzung dieses Ziels ist die Bekehrung der Menschen zum wahren Glauben mittels *da'wa*, aber auch der *ǧihād*, wenn es die Umstände erfordern. Obwohl Radikalisierung auch als ein politischer Aspekt verstanden werden muss, wird diese ideologische und politische Seite in Diskussionen größtenteils vernachlässigt. Die Motivation, die die Individuen antreibt, ist einerseits, die Ziele auf Erden zu verwirklichen und als guter Muslim zu leben und andererseits die Belohnung für diese Mühen und Anstrengungen, die einen im Jenseits erwartet.

Wie den Biografien der interviewten Personen – ihrem familiären Hintergrund, ihrem Status in Österreich als Migranten bzw. Flüchtlinge, den erreichten Bildungsabschlüssen sowie (fehlenden) Berufen und Einkommen – zu entnehmen ist, stammen alle aus einer sozial schwächeren Schicht. Dass die genannten Faktoren die Wahrscheinlichkeit, sich zu radikalisieren, erhöhen, ist unbestritten: Fehlende Perspektiven und eine allgemeine Entfremdung von der Mehrheitsgesellschaft und ihren Werten können dazu führen, dass Individuen zugänglich für neue sinnstiftende Inhalte werden. Obwohl die befragten Personen von diesen Diskriminierungen betroffen waren, kam diesen in ihren Biografien ein jeweils unterschiedlicher Stellenwert zu. Diskriminierungserfahrungen, die von den Interviewpartnern geschildert wurden, bezogen sich in erster Linie auf Erlebnisse, die sie seit ihrer Annäherung an diese Theologie machten. Insbesondere die äußerlichen, sichtbaren Merkmale, die auch Thema in der Mehrheitsgesellschaft sind, begünstigen Diskriminierungserfahrungen wie Probleme bei der Arbeitssuche oder Beschimpfungen auf offener Straße. Mit dem Eintritt in das salafistische Milieu machten sich die Individuen auch den Diskurs der kollektiven Unterdrückung der Muslime zu eigen, wodurch subjektive Diskriminierungserfahrungen fortan in diesem Rahmen wahrgenommen wurden und die Identität als unterdrückte Muslime nochmals verstärkten.

Empfohlene Strategien und Handlungsanweisungen

Bei genauer Analyse lassen sich innerhalb des radikalen Milieus zwischen den Akteuren, ihren Positionen in diesem Feld und den damit zusammenhängenden Handlungsmöglichkeiten einige Unterschiede ausmachen. Da jede Radikalisierung einen individuellen Hintergrund und einen individuellen Verlauf hat, wird hier dafür plädiert, der biografischen Rekonstruktion der einzelnen Fälle mehr Gewicht in der Analyse beizumessen, um so die Wirkung der strukturellen und gesellschaftspolitischen Dimensionen sichtbar zu machen.

Für eine effektive Prävention ist es notwendig, Radikalisierung in ihren unterschiedlichen Dimensionen zu analysieren und diese Dimensionen in den Gegenstrategien zu berücksichtigen. Neben Faktoren wie objektiver Diskriminierung, die sich anhand sozioökonomischer Aspekte messen lässt, und subjektiv empfundener Diskriminierung sind die ideo-

logischen und narrativen Inhalte, also die Rahmungen innerhalb des radikalen Milieus, in den Blick zu nehmen. Die Analyse der Rahmungen kann helfen, das Verständnis für die Prozesse innerhalb dieses Milieus zu vertiefen und bietet einen Ausgangspunkt, um die Narrationen dieses Milieus zu dekonstruieren und darauf aufbauend maßgeschneiderte Präventionsangebote zu entwickeln.

Obwohl sich die Religion als einer der wichtigsten Faktoren in den Radikalisierungsprozessen herausstellt, fehlt in vielen Arbeitsfeldern der Prävention und Deradikalisierung eine umfassende Auseinandersetzung mit der Rolle der Religion. Diese Auseinandersetzung ist jedoch erforderlich, um die Wirkung dieser spezifischen Theologie auf Individuen in die Präventionsarbeit einbeziehen zu können. Religiöse Quellen, die als Legitimationsgrundlage für Gewalt dienen, müssen hinsichtlich ihrer Wirkung in der heutigen Zeit kritisch beleuchtet werden. Die Auseinandersetzung mit Religion kann einerseits auf einer theoretischen Ebene durch die kritische Analyse theologischer Texte erfolgen. Andererseits kann über Strategien diskutiert werden, wie Religion auf einer praktischen Ebene im Umgang mit Menschen effektiv zur Prävention und Deradikalisierung eingesetzt werden kann. Zu den Präventionsmaßnahmen gehört auch, dass die muslimischen Organisationen und religiösen Autoritäten sich intensiver mit den praktischen Folgen einer bestimmten Theologie, die zur Radikalisierung führen kann, auseinandersetzen. Die alleinige Aussage „All das hat mit dem Islam nichts zu tun“ verhindert leider in der islamischen Community die dringend notwendige Auseinandersetzung mit einer radikalisierenden Theologie und verleiht den radikalisierten Gruppen nicht nur Legitimation, sondern stärkt sogar deren theologische Positionen.

Allgemein sollte der Ausbau von Netzwerken zur Prävention, die unterschiedliche Institutionen aus staatlichen und nichtstaatlichen Sektoren einbinden, in ganz Österreich vorangetrieben werden. Insbesondere sollte die Zusammenarbeit mit muslimischen AkteurInnen und der muslimischen Community erweitert werden. Dabei kann ein Austausch zwischen muslimischen Organisationen und Institutionen, die im präventiven Bereich tätig sind, neue Perspektiven eröffnen. Deswegen scheinen auch in muslimischen Organisationen Maßnahmen wie beispielsweise unterstützende Workshops notwendig.

Die politische Dimension dieses Phänomens wird in der Öffentlichkeit zumeist nicht thematisiert, obgleich in der Agenda dieser Gruppierungen

neben religiösen Inhalten dem politischen Ziel der Etablierung eines konkreten Gesellschaftsmodells, das seinen Ursprung in der Zeit des Propheten hat, große Bedeutung beigemessen wird. Diese Sehnsucht nach einem anderen Gesellschaftsmodell, in dem die Gesetze Gottes herrschen, und der Wille zur Umsetzung dieser Utopie müssen als eine politische Ideologie verstanden werden. Die Herausforderung für heutige Gesellschaften besteht also darin, andere Räume für Politik zu schaffen und die Kommunikationsmöglichkeiten mit Gruppen, die am Rande der Gesellschaft stehen, zu erweitern. Da von dem Phänomen der Radikalisierung in erster Linie Jugendliche betroffen sind, sollte mittels maßgeschneiderter politischer Bildung die Grundlage für die Herausbildung eines Identitäts- und Bürgerbewusstseins geschaffen werden, welches auf die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie besondere Rücksicht nimmt. Ein erster Ansatz bietet hier das Projekt „Citizenship, Education and Islam" (CEAI) des Instituts für Islamische Studien an der Universität Wien. Mit Blick auf den stark gestiegenen Zuzug von Personen aus muslimischen Ländern in den letzten Jahren sollte dieser Ansatz auch in die verpflichtenden Orientierungs- und Wertekurse Eingang finden. Gleichzeitig müssen für diese Personen Partizipationsmöglichkeiten in der österreichischen Gesellschaft und den politischen Institutionen geschaffen bzw. erhöht werden, um das Gefühl, in einer Gesellschaft etwas bewirken bzw. gestalten zu können, greifbar zu machen.

Hinsichtlich der Prävention von Radikalisierung plädieren wir für eine gründliche Schulung von an neuralgischen Punkten tätigen Personen wie Imamen, SeelsorgerInnen, LehrerInnen, SozialarbeiterInnen sowie BeamtInnen und MitarbeiterInnen des psychologischen Dienstes in den Gefängnissen, um bereits erste Anzeichen einer Radikalisierung erkennen und angemessen reagieren zu können. Die Schaffung eines Aktionsplans kann dabei helfen, mit dem Phänomen Radikalisierung angemessen umzugehen.

Weiters empfiehlt es sich, die Räume, in denen Radikalisierung stattfindet, insbesondere das radikale Milieu, näher zu untersuchen und sie mit Projekten gegen Radikalisierung bekannt zu machen. Als ein beliebter Ort für die Zirkulation radikalisierter Inhalte sollte das Internet in der Bekämpfung von Radikalisierung noch effektiver eingesetzt werden. So könnten etwa alternative Narrative in Form von unter Partizipation von Jugendlichen und anhand von kreativen Methoden gestalteten Projekten im Internet stärker beworben werden.

Die Aufgabe der Reintegration von RückkehrerInnen in die Gesellschaft ist aktuell ein viel diskutiertes Thema, dessen Bedeutung in naher Zukunft noch zunehmen wird. Eine Stelle, die sich speziell mit RückkehrerInnen beschäftigt, fehlt im österreichischen Kontext bislang.

Die Entwicklung dieser Präventionsmaßnahmen bedarf eines differenzierten Blicks, der die individuellen Unterschiede zwischen den Menschen, die sich in diesen Strukturen bewegen, zu erkennen vermag. Besonderes Augenmerk verdient zudem die Bekämpfung der dahinterstehenden Politik und Theologie, insbesondere die transnationalen Verbindungen, die diese Strukturen unterstützen. Radikalisierung ist eben nicht ein individuelles Problem, sondern wird durch bestimmte Strukturen unterstützt (theologisch, finanziell usw.). Diesen Quellen kann nur auf der Metaebene begegnet werden. Manche aus dem Ausland importierten Theologien – viele „Berühmtheiten" in der salafistischen Szene Europas genossen ihre theologische Ausbildung im Ausland –, können mit einer alternativen Theologie, die ihren Ursprung im europäischen Kontext hat, erwidert werden.

Bei der Entwicklung von Strategien ist zu berücksichtigen, dass mit der Bekämpfung eines Aspekts des Phänomens die Problematik in ihrer gesamten Komplexität nicht gelöst werden wird. Für eine langfristige Bewältigung gilt es deshalb unbedingt, bei der Ausarbeitung von Strategien die verschiedenen Dimensionen dieses vielschichtigen Phänomens miteinzubeziehen. Wenn etwa die Rolle der Theologie thematisiert wird, bedeutet dies nicht, dass soziale Arbeit in der Prävention an Bedeutung verliert oder dass eine andere theologische Erzählart diese Gruppen obsolet machen würde. Der Versuch, Radikalisierung allein durch die Schaffung von Beschäftigungsperspektiven zu begegnen – ein Ansatz, der von vielen PolitikerInnen unterschiedlicher Couleur geteilt wird –, verkennt die Ideologie und die Überzeugungspraktiken dieser Bewegung und suggeriert, dass Individuen, die von Radikalisierung betroffen oder radikalisierungsgefährdet sind, durch Maßnahmen wie eine geregelte Beschäftigung zu bändigen seien. Dieser Zugang zur Thematik der Radikalisierung verkürzt das Problem auf eines der sozialen Ungleichheit auf nationalstaatlicher Ebene und übersieht dabei, dass globale Ungleichheiten und politische Repression gegenüber Muslimen weltweit einer der wichtigsten Handlungsgründe dieser Gruppen sind. Es ist von zentraler Bedeutung, all diese unterschiedlichen Aspekte zu berücksichtigen und in unterschiedlichen Bereichen – von der politischen Bildung, bis hin zur sozialen Arbeit – Gegenstrategien und Maßnahmen zu entwickeln.

6
Anhang

6.1 Kurzdarstellung weiterer Interviews

Im folgenden Teil werden diejenigen Interviews zusammenfassend dargestellt, die mit Personen durchgeführt wurden, die sich wegen des Verbrechens der terroristischen Vereinigung in Haft befanden, in dieser Studie jedoch nicht für eine biografische Fallrekonstruktion herangezogen wurden. Zum einen hätte dies den Rahmen dieser Studie gesprengt und zum anderen eigneten sich nicht alle Interviews für eine Fallrekonstruktion. Zwei der in Haft interviewten Personen wünschten keine Darstellung ihrer Lebensgeschichten, weshalb diese hier fehlen. Auch eine Person, die sich weder in Haft befand noch bisher straffällig in Erscheinung trat, wird hier porträtiert – dies deshalb, weil deren Religionsverständnis dem der anderen Personen ähnelt. Dies soll auch daran erinnern, dass Radikalisierung sich nicht zwangsläufig in einem strafrechtlich relevanten Rahmen abspielt.

Die hier dargestellten Fälle weisen in ihren Biografien Ähnlichkeiten mit den drei Fallrekonstruktionen in dieser Studie auf, auch finden sich in ihnen bestimmte Elemente der beschriebenen Typen wieder. Im Sinne der biografischen Methode ist es jedoch nicht möglich, alle diese Fälle unter die drei Typen zu subsumieren, da dadurch wichtige Eigenschaften und Charakteristika verloren gehen würden.

Amir

Amir wurde in Bosnien als eines von fünf Kindern in eine Bauernfamilie hineingeboren und hatte nach eigenen Aussagen eine harmonische Kindheit.

Seine Sozialisation beschreibt er als gekennzeichnet vom Patriotismus und Nationalismus befördernden kommunistischen System, das damals in Jugoslawien herrschte. Religion spielte in diesem System keine Rolle und war maximal Privatsache. Auch Amirs Eltern waren nicht religiös, weswegen er in seiner Kindheit und Jugend keine religiöse Erziehung genoss.

Nach seiner Ausbildung arbeitete Amir in einer Firma in der Nähe der kroatischen Grenze. Als nach Kriegsausbruch Anfang der 90er Jahre die interethnischen Spannungen im Ort zunahmen, sah er sich gezwungen zu fliehen.

Aufgrund der Kriegssituation und der mangelnden Arbeitsperspektiven entschied sich Amir, das Land zu verlassen und nach Österreich zu migrieren. Über eine Bekannte konnte er in Graz Arbeit finden. Seine sozialen Kontakte beschränkten sich in der Anfangszeit auf sein Arbeitsumfeld und er lebte sehr isoliert. Bereits während der Anfangszeit in Österreich begann Amir, sich für Religion zu interessieren. Auslöser dafür war, dass er eine Bibel geschenkt bekam und sich mit einem Mitglied der Zeugen Jehovas über religiöse Themen auszutauschen begann. Nach ca. einem Jahr kam es zu Streitigkeiten zwischen Amir und seinem Arbeitgeber, daraufhin musste er den Betrieb verlassen. Fortan lebte er mit seiner Bekannten zusammen, die er später heiratete.

Über einen Deutschkurs lernte er weitere BosnierInnen kennen, was ihm ein neues soziales Umfeld erschloss. Über einen Bekannten aus dem Sprachkurs bekam Amir einen *qur'ān* in bosnischer Übersetzung geschenkt. Dieses Ereignis war für ihn ein Schlüsselerlebnis, da sich ihm damit eine neue Welt auftat. Er beschreibt dieses Erlebnis als eine religiöse Erweckung. Dieses Erlebnis hatte für ihn sowohl auf kognitiver als auch auf der Handlungsebene einen entscheidenden Einfluss, da er von nun an sein Denken, seine Identität und seine Lebenspraxis an den religiösen Normen ausrichtete. Über die bosnische Community in Graz kam Amir auch in Kontakt mit einer lokalen Moscheegemeinde. Fortan beschäftigte er sich intensiver mit dem Islam und religiösen Quellen, besuchte regelmäßig die Moschee für Gebete, Vorträge und zum Lernen sowie für den sozialen Austausch. Die Geschehnisse im Bosnienkonflikt,

die Beteiligung von ausländischen Kämpfern, sogenannter *muǧāhidīn*, prägten sein Verständnis und das seines Umfelds von Gläubigkeit und Opferbereitschaft.

Amir bewegte sich in Kreisen, die im Gegensatz zu anderen bosnischen Gruppen im Grazer Umfeld gemäß einem salafistischen Verständnis des Islams lebten. Sie lehnten die traditionelle, volkstümliche Gläubigkeit der anderen BosnierInnen ab und eckten mit ihrer Art der Frömmigkeit an, weshalb es öfters zu Streitereien und internen Spaltungen der Gemeinde kam.

Zusammen mit mehreren anderen Personen aus seinem Umfeld unternahm Amir den *ḥaǧǧ*, was er im Interview als das schönste Erlebnis seines Lebens bezeichnet, das ihn auf seinem eingeschlagenen Weg zusätzlich bestärkt habe. Nach seiner Rückkehr verliert er aufgrund eines Unfalls seine Arbeitsstelle. Es kommt nun immer häufiger zu Streitereien mit seiner Frau. Dies gipfelt darin, dass sie ihn aus der gemeinsamen Wohnung wirft und die Beziehung in die Brüche geht. Die gemeinsamen Kinder leben fortan bei seiner Frau. Amir erlebt diese Episode als große Verunsicherung und als Einschnitt in seiner Biografie.

Zusammen mit mehreren Personen aus seinem Umfeld reiste er 2007 für drei Monate nach Damaskus mit dem Ziel, seine Arabischkenntnisse zu vertiefen. Zwei Jahre nach der Trennung von seiner ersten Frau heiratete Amir erneut.

Zusammen mit Personen aus seinem Umfeld wurde Amir in einem religiösen Verein aktiv, der später vom österreichischen Verfassungsschutz beobachtet wurde. Amir fing an, massenhaft Material mit religiösen und politischen Inhalten aus dem Internet herunterzuladen und sie lokal auf Discs oder Festplatten zu speichern, darunter Materialen verschiedener Kriegsparteien in Syrien und im Irak. Ein Bekannter, der in Amirs Moscheegemeinde Kampfsport unterrichtete, reiste zusammen mit seiner Frau in das Gebiet des IS nach Syrien und lud Amir ein, nachzukommen. Sie standen via Facebook in Kontakt und Amir wusste über das Leben dort Bescheid. Zudem stand Amir mit dem in Österreich aktiven Prediger Mirsad Omerovic in Kontakt, der auch in seiner Moscheegemeinde predigte.

Nachdem mehrere Personen aus dem Umfeld Amirs verhaftet worden waren, entschloss er sich, sich über die Türkei nach Syrien in das Gebiet des IS abzusetzen. Er wurde jedoch am türkischen Flughafen aufgegriffen und zurückgeschickt. Wegen Mitgliedschaft in einer terro-

ristischen Vereinigung wurde er zu acht Jahren Haft verurteilt. Neben dem Sammeln von Propagandamaterialien und seiner versuchten Ausreise nach Syrien wurde ihm die Anwerbung von Personen für eine terroristische Organisation vorgeworfen.

Amir zeigte sich im Interview weiter davon überzeugt, niemandem Schaden zugefügt zu haben und allein aus politischen Gründen in Haft zu sitzen. Seinen Angaben zufolge haben ihn seine Verhaftung und die Zeit im Gefängnis in seinem Glauben noch bestärkt. Nach seiner Freilassung möchte er ein normales Leben führen und einer Arbeit nachgehen. Er kann sich vorstellen, in Österreich zu bleiben.

Imran

Imran wurde in Tschetschenien geboren. Seine Kindheit beschreibt er als normal und vom sowjetischen System geprägt.

Sein Vater, so Imran, sei sehr religiös gewesen, weswegen er darauf bestand, dass Imran eine islamische Schule besucht. Imran, damals nicht besonders religiös, hätte lieber eine landwirtschaftliche Ausbildung absolviert, gab dann aber dem Wunsch des Vaters nach. Nach anfänglichem Widerstand begann er, sich auf die Situation einzulassen und fand Gefallen an der Schule und den dort vermittelten Inhalten. In dieser *madrasa* wurde ein Islam nach wahhabitischem Vorbild gelehrt. Laut Imran war die Schule eine der ersten ihrer Art im postsowjetischen Tschetschenien. Durch den Besuch der *madrasa* eignete sich Imran ein Islamverständnis an, welches in Opposition zum damaligen muslimischen Mainstream stand, der vom Sufismus geprägt war.

In der *madrasa* erhielt er eine klassische islamische Ausbildung und spezialisierte sich auf den Bereich islamisches Recht (*fiqh*). Schon während seiner Ausbildung begann Imran, in seinem Herkunftsort als Religionslehrer zu arbeiten. In seiner Rolle als Prediger kritisierte er offen sowohl den örtlichen Imam als auch die Praktiken und Rituale der EinwohnerInnen, da diese deutliche Züge eines Volksislams aufwiesen und damit in starkem Widerspruch zu seinem Islamverständnis standen, also unislamisch waren. In der Folge kam es wiederholt zu Konflikten mit BewohnerInnen und dem örtlichen Imam.

Im Alter von 18, 19 Jahren absolvierte Imran den *ḥaǧǧ*, kurz darauf heiratete er. Bis zum Beginn des ersten Tschetschenienkrieges 1994 studierte er in der *madrasa*. Im Jahr 1997 wechselte er an eine andere, seinen Angaben nach von Arabern errichtete Schule, wo er ein Jahr eingeschrie-

ben war. Nach deren Schließung aufgrund von Konflikten zwischen der Regierung und den wahhabitischen Kräften im Land besuchte er eine weitere Islamschule nach saudi-arabischem Vorbild und machte dort seinen Abschluss.

Nach Ausbruch des zweiten Tschetschenienkonflikts im Jahr 1999 hatte er die Wahl zu flüchten oder zurück in sein Heimatdorf zu gehen. Da er aber als Wahhabit bekannt war und diese Gruppe bei weiten Teilen der Bevölkerung und der Regierung nicht wohlgelitten war, versteckte er sich mit Frau und Kindern bei Bekannten. Aufgrund seines Glaubensverständnisses weigerte er sich, mit der Regierung Kadyrow zu kollaborieren. Da er in Tschetschenien für sich und seine Familie keine Zukunft sah, entschloss er sich, nach Russland zu flüchten. Nachdem er die Aufmerksamkeit der russischen Behörden auf sich gezogen hatte, flüchtete er 2004 nach Österreich.

In Österreich lebte er anfangs in einem Flüchtlingsheim und anschließend zweieinhalb Jahre in einer Stadt in Niederösterreich, bevor er nach Graz umsiedelte. Seine Anfangszeit in Österreich beschrieb er im Interview als schwierig, einerseits wegen mangelnder Sprachkenntnisse, andererseits wegen der prekären finanziellen Situation. In Österreich heiratete er eine zweite Frau nach islamischem Recht. In Graz gründete er eine Moschee, hauptsächlich für Personen mit tschetschenischem Migrationshintergrund. Von anfangs 50 stieg die Zahl der Mitglieder rasch auf 150. Imran war in dieser Moschee als Imam tätig. Er predigte dort selbst als Imam, organisierte Veranstaltungen, Spendenaktionen und Kurse für Jugendliche.

Zu den religiösen Quellen, die Imran konsultierte und die er für seine Predigten und Schulungen heranzog sind neben *qur'ān* und *ḥadīṯ* vor allem seine bevorzugten islamischen Gelehrten, Ibn Taimīya und sein Schüler Ibn Qaiyim al-Dschauzīya, auf die sich heutige Salafisten gerne berufen, zu nennen. Daneben verwendete er Videomaterial von islamischen Gelehrten aus dem Internet, darunter salafistische Prediger wie die Ägypter Muhammad Hassan und Abu Ishaq Al Heweny, aber auch verschiedene zeitgenössische saudi-arabische Gelehrte.

Zum Thema Geschlechter sagt Imran, dass es ihm aus seiner religiösen und kulturellen Sozialisation heraus nicht möglich sei, einer Frau die Hand zu reichen. Darüber hinaus sei es für ihn normal, dass die Sphären von Mann und Frau im öffentlichen und privaten Leben getrennt sind. Was die Demokratie betrifft, ist er der Ansicht, dass dort, wo das demo-

kratische System mit den religiösen Vorschriften im Widerspruch stehe, die religiösen Vorschriften Vorrang haben müssten. Auf das Thema Syrienkonflikt und *ǧihād* angesprochen, antwortet Imran, dass es sich dort sehr wohl um einen *ǧihād* handle. Denn wiewohl dieses Konzept mehr umfasse als nur eine physische und militärische Auseinandersetzung, sei der militärische Kampf Teil des *ǧihād* und zwar nicht in einem rein defensiven Verständnis, sondern auch als Angriffskrieg.

Imran wurde im Zuge einer großangelegten Razzia der österreichischen Behörden im Jahr 2014 wegen des Verdachts der Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung verhaftet. Konkret wurde ihm vorgeworfen, mehrere Mitglieder seiner Moscheegemeinde radikalisiert und für den IS angeworben zu haben. Er wurde zu einer mehrjährigen Haftstrafe verurteilt.

Er sieht sich als unschuldig und fühlt sich von der Republik Österreich im Stich gelassen. Für ihn war seine Verurteilung politisch motiviert, entbehre jeglicher Beweise und zeige, dass es in Österreich keine wirkliche Demokratie gibt.

Islam

Islam wurde in Tschetschenien geboren und erlebte beide Kriege mit. Bei Ausbruch des ersten Tschetschenienkrieges war er sechs Jahre alt. Die Erlebnisse der Kriege sind in seinen Erzählungen sehr präsent, ebenso wie das Unrechtsbewusstsein gegenüber dem Vorgehen des russischen Staates und Militärs gegenüber dem tschetschenischen Volk. Er besuchte die Schule und legte in Tschetschenien die Matura ab. Laut Islam wurden mehrere seiner Familienmitglieder im Krieg getötet, da sie sich aufseiten der tschetschenischen Kämpfer an dem Konflikt beteiligten. Zu seinem Vater hat Islam ein distanziertes Verhältnis, er beschreibt ihn als streng und traditionell. Da der Vater die meiste Zeit in Russland weilte, gab es zwischen den beiden keinen engeren Kontakt. Seine Mutter, die er ebenfalls als streng nach der tschetschenischen Tradition lebend beschreibt, war für die Erziehung von Islam und seiner Schwester zuständig. Tradition habe auch in der Erziehungsarbeit eine wesentliche Rolle gespielt.

Im Interview bezeichnet Islam Religion als wichtigen Teil seines Lebens, die für ihn an erster Stelle stehe und integraler Bestandteil der tschetschenischen Kultur sei. Er beschreibt die Erziehung seiner Mutter als geprägt von religiösen Normen, jedoch sei er nicht angehalten worden, sich eingehender mit dem Islam zu befassen. Ismail wollte aber aus

eigenem Antrieb sein religiöses Wissen erweitern und besuchte in den Sommermonaten eine islamische Schule, wo er die arabische Sprache lernte und zusammen mit Bekannten aus seinem sozialen Umfeld religiöse Quellen studierte.

Mit 17 Jahren, also im Jahr 2004, flüchtete er gemeinsam mit Verwandten nach Österreich. Er lebte zuerst in einer Flüchtlingsunterkunft für Minderjährige und später in Salzburg. Nach einiger Zeit bekam er einen positiven Asylbescheid, woraufhin er einen Kurs für die Studienberechtigung belegte, der auch Deutschkurse enthielt. Bildung spielt für ihn persönlich und in seiner Familie eine große Rolle. Während dieser Zeit begann er, sich mit anderen Jugendlichen einzulassen und wurde kriminell. Er beschreibt diese Jugendlichen scherzhaft als „tschetschenische Banditen". Zu dieser Zeit wohnte er mit seinem Cousin zusammen in einer Wohnung. Er hatte mehrfach Besuch von der Polizei, und nachdem man Diebesgut bei ihm sichergestellt hatte, wurde er mit 19 Jahren das erste Mal zu vier Monaten Haft verurteilt.

Dass er und auch andere tschetschenische Personen aus seinem näheren und weiteren Umfeld immer wieder mit dem österreichischen Gesetz in Konflikt geraten sind, führt er auf die Verhältnisse in Tschetschenien zurück, wo, wie er meint, Gesetze von Tradition und Ehre bestimmt werden, deren Umsetzung man nicht selten in die eigene Hand nimmt. Sich an staatliche Rechtsnormen zu halten sei ihm und anderen TschetschenInnen daher fremd.

Nach seiner Freilassung übersiedelte Islam nach Wien. Mit 24 Jahren heiratete er und wurde Vater. Er nahm erneut ein Studium auf, diesmal an der Universität Wien. Während des Studiums wollte er mit einem Schlepper in die Türkei und von dort weiter nach Syrien reisen, was seine Verhaftung jedoch verhinderte. Im Interview gibt er an, dass, bevor in Österreich die diesbezügliche Strafbarkeit ausgedehnt wurde, Reisen nach Syrien zum Zweck der Unterstützung der dort lebenden Bevölkerung mittels Geld- und Sachspenden in seinem sozialen Umfeld etwas ganz Alltägliches gewesen seien.

Islam wurde in der Türkei in der Nähe der Stadt Gaziantep an der türkisch-syrischen Grenze von türkischen Sicherheitsbehörden aufgegriffen und nach Österreich überstellt. Ihm wird vorgeworfen, dass er nach Syrien, namentlich in das Gebiet des IS, ausreisen wollte. Im Interview bleibt Islam bei seiner bereits in der Verhandlung und bei der Polizei vorgebrachten Aussage, dass er lediglich Bekannte in der Türkei besu-

chen wollte. Zum Zeitpunkt des Interviews befand sich Islam seit zwei Jahren in Haft.

Im Gespräch ließ Islam gegenüber den Geschehnissen in Syrien und Irak Distanz erkennen. Für ihn ist dieser Konflikt nicht eine Angelegenheit der Tschetschenen – ganz anders als der Kampf für die Unabhängigkeit Tschetscheniens und der Widerstand gegen Russland, die in seinen Ausführungen eine zentrale Stelle einnehmen. In seinem Denken zeigte sich Islam stark dem tschetschenisch-nationalistischen Denken verhaftet, wobei die tschetschenische Kultur in der Konstruktion seiner Identität eine wichtige Stellung einnimmt.

Jamal

Die Familie von Jamal flüchtete aus Afghanistan nach Österreich, als Jamal drei Jahre alt war, Der Interviewpartner hat vier Geschwister; seine Mutter arbeitet als Verkäuferin, der Vater ist arbeitslos. Seine Schullaufbahn verlief nicht eben erfolgreich, eine Weile wusste er nicht, welchen Beruf er wählen sollte. Derzeit besucht er eine Berufsschule und macht eine Lehre. Die Eltern und Geschwister sind zwar Muslime, aber praktizieren den Glauben nicht. Die Familie beschreibt er als harmonisch.

Jamals Kontakt mit Religion intensivierte sich, nachdem ein türkischer Freund, der ein paar Jahre älter war, ihn mit seinen Erzählungen über den Islam beeindruckt hatte. Er fand diese Auffassung des Islams „cool“ und begann, sich für das Leben Muhammads zu interessieren. Innerhalb der Familie führte seine religiöse Wandlung wiederholt zu Konflikten. Die Familie machte sich Sorgen angesichts der Änderungen, insbesondere seines Erscheinungsbilds, die er in diesem Prozess durchlief.

Im Interview zieht Jamal eine klare Trennlinie in seiner Biografie zwischen seinem Leben vor und dem nach seinem religiösen Wandel. Er gibt sich überzeugt, dass er den Sinn des Lebens und den richtigen Weg gefunden hat.

Soviel wie möglich zu lesen und den Islam zu studieren wurde zu Jamals Hauptbeschäftigung. Er las viele Bücher, die er aus dem Internet bezog oder von den Moscheen bekam, die er besuchte. Besonders das Thema *tauḥīd* interessierte ihn. Er besuchte viele, hauptsächlich salafistische, Moscheen. Zu dieser Zeit begann er sich von seiner ethnischen Identität zu distanzieren und eine muslimische Identität anzunehmen, in der nicht die ethnische, sondern die religiöse Zugehörigkeit ausschlaggebend war.

Die Beschäftigung mit dieser Theologie veränderte seine Gewohnheiten und seine Alltagsgestaltung stark: Zuvor hatte er einen Sportverein besucht, in dem er Boxen trainierte. Dieser Verein war gemischt, das heißt, Frauen und Männer trainierten im selben Raum und während des Trainings hörten sie auch Musik. Weil Musikhören und gemeinsames Training mit Frauen nach seiner neuen Überzeugung nicht erlaubt sind, gab er beides auf. Als er erfuhr, dass im Islam auch Schachspielen nicht erlaubt sei, hörte er auch damit auf, obwohl er ein erfolgreicher Schachspieler gewesen war und sogar Auszeichnungen gewonnen hatte.

Nach seinem theologischen Verständnis ist der Islam der Vernunft unzugänglich; auch sei es nicht möglich, einen Teil des Islams anzunehmen und einen anderen Teil wegzulassen, weil er einem nicht passt. So ist für ihn etwa körperliche Bestrafung wie das Handabschneiden zu akzeptieren. Für Jamal ist der Islam nicht diskutierbar. Aber da es innerhalb des Islams viele Meinungsverschiedenheiten gebe, müsse man sich gut informieren.

Im Unterschied zu den anderen Interviewpartnern befand sich Jamal nicht in Haft und war bis dahin auch nicht mit dem Gesetz in Konflikt geraten. Sein Fall wird hier dennoch vorgestellt, da sein theologisches Verständnis viele Gemeinsamkeiten mit dem der anderen Interviewpartner aufweist.

Karim

Karim wurde in Ägypten als eines von sechs Kindern geboren. Der Vater war Pilot bei der ägyptischen Armee, wurde jedoch entlassen, weil er unter Mubarak als subversiv galt. Durch die Arbeitslosigkeit des Vaters, so Karim, war die finanzielle Situation der Familie schwierig.

Die Familie war religiös, der Vater hatte Religion studiert und hielt die Kinder zum Beten und zur Wahrnehmung der religiösen Pflichten an. Allgemein herrschte in der Familie aber kein Zwang zur Religionsausübung, man habe die Freiheit bekommen, selbst zu entscheiden.

Karim begann, in der Tourismusbranche als Fremdenführer zu arbeiten. In dieser Zeit führte er ein ausschweifendes Leben, mit wechselnden Partnerinnen, Partys und Drogen. Mit 21 Jahren fand Karim zur Religion, nachdem ein Freund an einer Überdosis gestorben war. Dieser biografische Bruch stellte einen Wendepunkt in seinem Leben dar. Er kehrte seinem alten Leben den Rücken und ging zurück zu seiner Familie. Er begann, sein Leben entlang religiöser Normen zu orientieren. Eine Heirat folgte.

2011 migrierte Karim nach Österreich, wo seine damalige Ehefrau bereits lebte. In der Anfangszeit kümmerte er sich wenig um Religion. Erst nach einem halben Jahr besuchte er erstmals eine Moschee. Bereits wenige Tage nach seiner Ankunft konnte er eine Arbeit finden, zusätzlich wollte er eine Ausbildung anfangen. In Ägypten hatte er Elektroingenieur gelernt. Kampfsport spielte in dieser Zeit eine wichtige Rolle für ihn.

Karim entwickelte zunehmend Interesse an der Situation in Syrien und beschloss schließlich, sich dahingehend zu engagieren. Hauptgrund hierfür war laut Karim sein Wunsch, den Menschen zu helfen. Er trat mit Moscheen in seinem näheren Umfeld in Kontakt und reiste selbst drei Mal nach Syrien. Dabei nahm er jedes Mal das Flugzeug nach Istanbul, von dort ging es auf dem Landweg weiter. Weder die Reise in die Türkei noch der Grenzübertritt nach Syrien seien damals ein Problem gewesen. Karim zufolge war es ein Leichtes, die türkischen Soldaten zu bestechen oder sich einen unbewachten Weg über die Grenze zu suchen. Er war enttäuscht, als er sah, dass vor Ort viele Spendengüter verkauft und zu Geld gemacht wurden. Im Interview bestreitet er, sich im Gebiet terroristischer Gruppen aufgehalten zu haben.

Er fasste den Entschluss, seine Arbeit zu kündigen und mit dem Sport aufzuhören, um sich voll seiner neuen Aufgabe zu widmen. Zu dieser Zeit bewegte er sich in salafistischen Kreisen und beteiligte sich an *qur'ān*-Verteilungen der „Lies!"-Kampagne. Mittlerweile – so wurde im Interview deutlich – distanziert er sich von der Idee, den *qur'ān* wahllos an Personen zu verteilen. Auch der in diesen Kreisen verbreiteten Idee, die *šarī'a* nach Europa zu tragen, kann er nichts mehr abgewinnen. Personen, die diesen Wunsch hegen, rät er, in ein islamisches Land auszuwandern, wo sie freilich ohne den Komfort eines Sozialsystems und Redefreiheit auskommen müssten.

Karim freundete sich mit einem Jungen an, der ihn auf einer seiner Syrienreisen begleitete und dort mit Waffen auf Fotos posierte. Karim sagt, er habe diese Aktion verurteilt und dies seinen Freund auch wissen lassen. Nachdem die Spenden verteilt waren, kehrte Karim über die Türkei nach Österreich zurück, wo er wegen Anwerbung für eine terroristische Gruppe und der Teilnahme an einer militärischen Ausbildung angezeigt wurde. Sein Reisegefährte hatte ihn gegenüber den Behörden belastet. Die Fotos mit den Waffen wurden dabei als Beweise angeführt. Karim gab im Interview an, dass sich dieser Bekannte dem IS angeschlossen hätte und bereits verstorben sei.

Karim wurde vorgeworfen, seinen türkischen Freund radikalisiert zu haben und zum Zweck einer militärischen Ausbildung nach Syrien gereist zu sein. Zusätzlich wurde er von der Familie eines anderen Jugendlichen wegen ähnlicher Vergehen belastet. Daraufhin versuchte Karim, sich in die Türkei abzusetzen, wo er auch einige Zeit verbrachte. Er gab an, geplant zu haben, sich nach Syrien abzusetzen, da er der in Österreich drohenden Gefängnisstrafe entgehen wollte. Dann habe er sich jedoch anders entschieden und sei nach Österreich zurückgekehrt, wo er verhaftet und wegen des Verbrechens der terroristischen Vereinigung verurteilt wurde.

In Haft begann er sich noch intensiver der Religion zu widmen und lernte dort noch mehr über den Islam, wie er erzählt. Da er Zugang zu religiösen Quellen hatte, widmete er einen großen Teil seiner Zeit dem Lesen und Studieren. Freitagspredigten gab es zu seiner Haftzeit nicht, jedoch kam alle zwei Wochen ein Imam ins Gefängnis, den er schätzte. Karim kritisierte, dass die meisten muslimischen Mithäftlinge bei diesen Treffen nicht mit dem nötigen Ernst bei der Sache seien.

Zu den aktuellen Konflikten in den muslimischen Ländern befragt, meinte Karim, dass diese hauptsächlich zwischen Muslimen ausgetragen würden und weniger mit dem Westen zu tun hätten. Man habe zwar das Recht, sich zu verteidigen, dies solle aber Staaten vorbehalten sein. Anschläge, wie der IS sie in Europa ausführt, hält er nicht für legitim, da hierbei gezielt Zivilisten getötet würden.

Was den Grund seiner Verurteilung betrifft, so bestritt Karim im Interview die Anwerbung für eine terroristische Vereinigung sowie die militärische Ausbildung. Er gab jedoch zu, Fehler gemacht zu haben, was er nun bereue. Er hätte sich auf seine eigenen Angelegenheiten konzentrieren und sich nicht mit dem Syrienkonflikt beschäftigen sollen. Nach seiner Entlassung will er sich um seine Zukunft kümmern und ein normales Leben führen. Er fühlt sich in Österreich wohl und möchte auch weiterhin hier leben.

Khalid

Khalid wurde in Tschetschenien geboren und kam mit zwölf Jahren zusammen mit seiner Mutter und seinen Geschwistern nach Österreich. Sein Vater wurde in Tschetschenien während des Krieges getötet. Die Kriegserlebnisse und auch das finanziell schwierige Leben sind in der Biografie stark präsent, insbesondere die Ermordung des Vaters spielt eine große Rolle.

Die Kindheit des Interviewpartners war mit Problemen beladen, die ebenfalls maßgeblich mit der Abwesenheit des Vaters zusammenhingen. Khalids Schullaufbahn gestaltete sich weder in Tschetschenien noch in Österreich unproblematisch. Mit der deutschen Sprache hat er seit Anfang an Schwierigkeiten, er konnte sich während der Verhandlungen nicht gut ausdrücken. Mit 17 Jahren heiratete er – nach islamischem Recht – eine ebenfalls aus Tschetschenien stammende Frau, mit der er ein Kind hat. Im Internet stieß der Interviewpartner auf ein Video, in dem zu sehen ist, wie sein Vater ermordet wird. Dieses Ereignis stellt einen Wendepunkt in seiner Biografie dar, denn ab diesem Zeitpunkt beschäftigt er sich mit dem Islam. Das intensivierte sich so sehr, dass er den Islam unbedingt in einem islamischen Land erlernen wollte. Da er wusste, dass es in Islamabad eine sehr berühmte *madrasa* gibt, beschloss er, mit einem Freund über die Türkei nach Pakistan zu reisen. Dort wurden die beiden jedoch im Jahr 2010/11 verhaftet und zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt. Die Umstände in diesem Gefängnis beschreibt Khalid als sehr schlecht, seine Gesundheit habe sehr darunter gelitten. Durch Vermittlung der österreichischen Behörden wurden er und sein Begleiter schließlich freigelassen und nach Österreich zurückgeschickt.

Seine Ehe geriet in der Folge in eine Krise, da er mit seinen Problemen nicht umgehen konnte. Es kam zur Trennung. Khalid nahm über WhatsApp mit einer Frau in der Türkei Kontakt auf. Im Jahr 2014 reiste er in die Türkei, ging eine Beziehung mit der Frau ein und heiratete sie, wiederum nach islamischem Recht. Die zweite Ehe verlief nach einem ähnlichen Muster wie die erste: Nach einer Weile tauchten Probleme auf, meistens, weil die Frauen sich beschwerten, dass er zu viel Zeit mit Freunden verbrachte. Die Trennung oder Scheidung war nicht kompliziert, weil die Ehen nach islamischem Recht geschlossen waren. Khalid kam aus der Türkei zurück nach Österreich und lebte wieder mit seiner Exfrau zusammen. Als wiederum Probleme auftauchten, fand er eine neue Frau, eine Österreicherin, die konvertiert war. Dieses Mal wusste die erste Frau über die Beziehung Bescheid und akzeptierte die Nebenfrau. Beide Frauen hatten Kontakt miteinander, seine zweite Frau hielt die Situation jedoch nicht aus und beendete die Beziehung. Khalid behauptet, dass die zweite Frau ihn angezeigt habe, weil sie eifersüchtig war.

Das Gericht warf Khalid vor, sich während seiner Zeit im Ausland nicht bloß in der Türkei aufgehalten zu haben, sondern mehrmals nach Syrien, in das Gebiet des Islamischen Staats, gereist zu sein und dort

an Kampfhandlungen teilgenommen zu haben. Ein anonymer Zeuge belastete ihn dahingehend vor Gericht. Die Angaben wurden durch ein Foto gestützt, welches Khalid zeigte, wie er vor einer Flagge des IS posierte. Zudem wurden bei seiner Verhaftung Propagandavideos des IS sichergestellt, welche Khalid aus dem Internet heruntergeladen hatte. Er wurde wegen der Straftat der terroristischen Vereinigung zu viereinhalb Jahren Haft verurteilt.

Seine Strategie bei Problemen besteht darin, vor diesen buchstäblich wegzulaufen, also in ein anderes Land zu gehen. Einmal fuhr er aufgrund seiner Probleme nach Frankreich, ein anderes Mal unternahm er wegen anderer Probleme bzw. einer Krise eine Reise nach Pakistan, dann in die Türkei.

Er beschwert sich viel über die Situation im Gefängnis, er sieht sich selbst als unschuldig, und das Thema Unschuld taucht in vielen Themen seiner Biografie auf. Während des Gesprächs versuchte er, die InterviewerInnen zu überzeugen, dass er nicht schuldig ist und hatte auch Erwartungen an die Interviewerinnen hinsichtlich seiner Situation im Gefängnis.

Während des Interviews distanzierte er sich von Religion und wiederholte mehrmals, dass er kein religiös fundiertes Wissen habe. Obwohl er mit einem Freund nach Pakistan reiste, um eine Religionsausbildung zu bekommen, beharrt er darauf, dass er Informationen stets aus dem Internet bezogen habe. In Pakistan konnte er nicht studieren, weil er verhaftet wurde.

Dieses Interview ist ein Paradebeispiel dafür, wie eine Person versucht, etwas zu beweisen und ihre Lebensgeschichte in diese Richtung konstruiert. Khalid wollte im Interview unbedingt zeigen, dass er nicht schuldig ist.

Magomed

Magomed wurde in Tschetschenien geboren. Mit vier Jahren flüchtete er mit seiner Familie nach Österreich. Seine Erinnerungen an Tschetschenien sind von den Kriegserlebnissen beeinflusst, z. B. wie das Haus der Familie zerstört wurde. In Österreich lebt er mit seinem Vater, seiner Mutter und seinen Geschwistern, drei Brüdern und einer Schwester.

In der Anfangszeit war die Familie in einem Erstaufnahmezentrum für Flüchtlinge untergebracht, bevor sie in eine Flüchtlingsunterkunft in Niederösterreich übersiedelte. Nach vier Jahren in dieser Unterkunft

wechselte die Familie in ein eigenes Haus. Sein Vater und seine Mutter sind berufstätig. Seine Geschwister besuchen noch die Schule oder machen eine Lehre. Magomed hat in Österreich die Pflichtschule abgeschlossen.

Magomed schildert seine Erziehung als ganz normal. Seine Eltern hätten ihn dazu erzogen, nicht zu stehlen und sich zu benehmen. Religion war bei ihnen zu Hause Teil des alltäglichen Lebens. Als Kind besuchte Magomed den islamischen Religionsunterricht. Seinen Lehrer beschreibt er als streng, der die Kinder auch körperlich züchtigte, wenn sie zu viele Fehler machten.

In der achten Klasse begann er eine kriminelle Laufbahn einzuschlagen. Wegen Körperverletzung wurde er von der Schule suspendiert. Er begann, Drogen zu konsumieren, zu Beginn Marihuana, später auch andere Substanzen. Mit seinen damaligen Freunden verübte Magomed Raubüberfälle und Diebstähle, diese trugen ihm auch bald seine erste Haftstrafe ein. Nach seiner Freilassung begann er eine Lehre, die er aber wegen eines erneuten Gefängnisaufenthalts abbrechen musste und nie nachholte. Zum zweiten Mal verhaftet wurde er ebenfalls wegen eines bewaffneten Raubüberfalls.

Zum Zeitpunkt seiner zweiten Inhaftierung begann er sich für den IS zu interessieren. Laut seinen Aussagen waren es Personen aus dem arabischen Raum, mit denen er eine Zelle teilte, die sein Interesse am IS weckten. Nach seiner Freilassung begann er, Videos und andere Inhalte des IS zu konsumieren. Auf die genauen strafbaren Handlungen wollte Magomed im Interview nicht eingehen, da seine Verhandlung in dieser Sache noch bevorstand. Aus seinem sozialen Umfeld sind mehrere Personen in die Konfliktgebiete nach Syrien gefahren, einige seien bereits ums Leben gekommen. Er bewegte sich in der Zeit nach seiner Freilassung also durchaus in einem radikalen Milieu. Magomed beschreibt sich selber als religiöse Person, die zwei bis drei Mal in der Woche die Moschee besuchte, zu Vorträgen und zum Gebet. Im Umkreis einer dieser Moscheen seien auch Kontakte für die Ausreise nach Syrien vermittelt worden.

Nach erneuter Freilassung wurde er nach etwas über einem Monat wieder straffällig – zusammen mit drei Freunden beging er einen Raubüberfall. Für diesen war er zum Zeitpunkt des Interviews – nicht rechtskräftig – zu drei Jahren Haft verurteilt worden. Im Gefängnis praktiziert er weiterhin seinen Glauben und hat mithilfe anderer Häftlinge begonnen, die arabische Sprache zu lernen. Er wird zusätzlich zur Anklage we-

gen Raub auch wegen Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung angeklagt.

Nach seiner Freilassung möchte er eine Arbeit finden und heiraten, wobei er Wert darauf legt, dass seine zukünftige Frau den *niqāb* trägt.

Selim

Selim kam im Alter von drei Jahren aus einer ärmeren Stadt im Südosten der Türkei nach Österreich.

Der Vater arbeitete in der Anfangszeit im Umfeld von Moscheen, bis er mit seinem Bruder einen Laden eröffnete. Finanziell ging es der Familie in Österreich viel besser als im Herkunftsland. Der Interviewpartner besuchte die Volksschule, anschließend schickte man ihn in eine Sonderschule, da er mit der Sprache Probleme hatte und auch nicht besonders fleißig war. Da auch die Eltern nicht gut Deutsch sprachen, konnten sie Selim bei seinen schulischen Problemen nicht unterstützen. Der Interviewpartner hatte ein gutes Verhältnis zu seinen Mitschülern, obwohl sie nicht Muslime waren. Für den Vater war es wichtig, dass die Familie nicht auffällig war, die Familienmitglieder sollten respektvoll mit Menschen umgehen, sich anpassen und dabei die eigene Religion nicht vernachlässigen und immer daran denken, dass sie Muslime sind.

Für die Familie war es wichtig, dass die Kinder eine religiöse Ausbildung erhielten, weswegen diese neben dem islamischen Religionsunterricht in der Schule im Sommer *qur'ān*-Kurse in Moscheen besuchten. In diesen Institutionen machte der Interviewpartner Gewalterfahrungen; Gewalt wurde dort als Erziehungsmethode eingesetzt. Nicht nur deswegen übt Selim im Interview heftige Kritik an den türkischen Moscheen, er hält sie auch für unaufrichtig. Ihre Taten und ihr Glaube, also die gelebte Praxis und das gelehrte moralische und ethische Welt- und Sittenbild, stimmten nicht überein.

Selim machte eine Lehre, die ihm viele Diskriminierungserfahrungen einbrachte und auch Auswirkungen auf seinen Freundeskreis hatte. Anders als früher, während seiner Schulzeit, als er hauptsächlich von ÖsterreicherInnen umgeben war, bevorzugte Selim nunmehr die Gesellschaft türkischer Freunde.

Selims Familie kann als religiös-konservativ bezeichnet werden. Das zeigt sich auch daran, dass seine Ehefrau von seinen Eltern ausgewählt wurde. Mit ihr hat er zwei Kinder. Da es zwischen den beiden jedoch oft Streit gab, ließen sie sich scheiden und Selim blieb mit seinen zwei Kin-

dern allein, während seine Exfrau den Kontakt zu ihm und den Kindern abbrach. In dieser Zeit fiel er in eine tiefe Krise. Hinzu kam, dass das Geschäft, in dem er mit seinem Vater arbeitete, nicht gut lief.

Zu dieser Zeit hatte er einen bosnischen Kunden, der ihn in eine salafistische Moschee mitnahm. Selim war begeistert von dieser Moschee. Besonders die Wärme und Brüderlichkeit, die er dort erlebte, waren für ihn attraktiv, und so wurde er zum regelmäßigen Besucher. Selim findet das Islamverständnis dieser salafistischen Gruppe, deren Imam sich gegen physische Gewalt aussprach noch immer viel aufrichtiger als in den anderen Moscheen. Während es in anderen Moscheen Machtspiele gebe, so Selim, würden sich die Salafisten auf den Islam konzentrieren und ihr Leben danach richten. Auch Selim änderte sein Leben, seine Gewohnheiten und sein Aussehen grundlegend, was immer wieder zu Streitereien mit seinen Eltern führte. Diese Phase dauerte, bis er seine neue Frau kennenlernte und zum zweiten Mal heiratete. Er schaute sich jedoch weiterhin Videos von berühmten deutschen Salafisten im Internet an. Er ist ein Fan von Pierre Vogel, an dessen Art er großen Gefallen findet.

Aufgrund finanzieller Schwierigkeiten begann er, Autos in die Türkei zu schmuggeln, um sie dort zu verkaufen. Er kam in Kontakt mit einer Person, die ihm vorschlug, auf seinen Fahrten gegen Gebühr einige Leute in die Türkei mitzunehmen. Er willigte ein und nahm pro Fahrgast 500 Euro. Laut eigenen Angaben wusste er zu Beginn nicht, dass diese Personen sich dem IS oder anderen dschihadistischen Gruppen anschließen wollten, bis man ihn aufforderte, mitzukommen, was für ihn keine Option war. Der Schmuggel von Autos und Personen ging weiter, bis er von den österreichischen Behörden auf frischer Tat ertappt wurde. Selim und seine Fahrgäste wurden verhaftet, Selim wurde u. a. wegen der Straftat der terroristischen Vereinigung zu einer mehrjährigen Gefängnisstrafe verurteilt. Bei seinem Verhör und vor Gericht gestand er seine Beteiligung. Im Interview bereut Selim, was er getan hat, für ihn sei aber der finanzielle Aspekt im Zentrum gestanden, Sympathien für den IS oder andere Gruppen habe er keine gehabt. Im Gefängnis macht sich Selim viele Gedanken, wie man im Falle von Radikalisierung präventiv arbeiten kann und welche Möglichkeiten zur Deradikalisierung sinnvoll sind. Er kann sich vorstellen, nach seiner Entlassung in dieser Richtung aktiv zu werden, um gefährdete Personen durch seine Lebensgeschichte vor einem ähnlichen Schicksal zu bewahren.

Serkan

Serkan wurde in Istanbul geboren, wo er bis zu seinem sechsten Lebensjahr lebte, eine Zeit, die er als positiv in Erinnerung hat. Nach Österreich kamen Serkan und seine Familie über Italien. Während seine Mutter eine Arbeit und damit ein Einkommen fand, bekam sein Vater Probleme mit der Polizei und wurde in die Türkei abgeschoben. Die Mutter arbeitet noch immer in einem Krankenhaus.

Serkan trat in Österreich in die Schule ein, wo er nach eigenen Angaben Diskriminierungen durch Lehrer erfuhr. Da er kein guter Schüler war, kam er in die Sonderschule. Obwohl Religion in seiner Familie nicht sehr präsent war, erwachte in ihm im Alter von zehn Jahren ein Interesse an der Religion; er entschloss sich also, den Religionsunterricht zu besuchen. Im Interview gab Serkan an, dass er sich zu religiösen Themen vor allem über das Internet informierte. Dabei stieß er auf Videomaterial des IS und er begann, sich mit den ideologischen und theologischen Inhalten auseinanderzusetzen, mit denen er sich in der Folge mehr und mehr identifizierte. Zum ersten Mal straffällig wurde er im Jahr 2014 durch seine Onlineaktivitäten, die ihm eine zweiwöchige Haftstrafe eintrugen. Als er gegen seine Bewährung verstieß und kurzfristig untertauchte, wurde er erneut angeklagt und zu zwei Jahren Haft verurteilt.

Während seines zweiten Gefängnisaufenthalts kam Serkan in Kontakt mit einem Mithäftling. Nach dessen Freilassung freundete sich Serkan mit dem Bruder dieses Mithäftlings, den er im Interview als IS-Sympathisanten bezeichnet, an und lernte über diesen andere Jugendliche kennen, die ähnliche Sympathien hegten und eine Reise nach Syrien planten.

Serkan wurde 2016 zum dritten Mal wegen des Verdachts der Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung verhaftet, da er von seinem Mobiltelefon Propagandamaterial an seine Freunde gesendet hatte. In der Folge wurde er zu 20 Monaten unbedingt verurteilt.

Während des Interviews stellte Serkan sich als jemand dar, der ein Opfer ist und manipuliert wurde. Meist sprach er sehr knapp, ohne ins Detail zu gehen. Seine eigene Meinung zu den Vorfällen, die zu seinen Verhaftungen führten, brachte er im Gespräch kaum zum Ausdruck. Er versuchte zu zeigen, dass er sich von dieser Ideologie befreit bzw. distanziert hat. Ein offenes Gespräch mit Serkan gelang nicht, möglicherweise auch deshalb, weil seine Verhandlung unmittelbar bevorstand und er bemüht war, im Interview ein positives Bild von sich zu erzeugen.

Rustam

Rustam wurde in Tschetschenien geboren, wo er die Schule besuchte und drei Jahre an einer Hochschule studierte und mit seiner Mutter und deren Familie zusammenlebte. Der Vater hatte sie verlassen und eine neue Familie gegründet; zum Zeitpunkt des Interviews lebte er bereits seit ungefähr zwölf Jahren in Österreich, wohin er geflohen war. Rustams Erinnerungen an seine Zeit in Tschetschenien sind geprägt von den Konflikten, die sich damals dort abspielten.

Mit dem Islam wurde Rustam bereits in Tschetschenien vertraut gemacht, zuerst drei Jahre im Rahmen des Religionsunterrichts in einer regulären staatlichen Schule, anschließend noch zwei Jahre in einer islamischen Schule. Sein Islamverständnis wurde bereits in dieser Zeit geprägt. In der Darstellung seiner Biografie präsentiert er sich als eine sehr religiöse Person, die darauf Wert legt, dass seine Handlungen stets mit religiösen Normen in Einklang stehen. Dazu konsultiert er regelmäßig Quellen, wie den *qur'ān* und *ḥadīṯ*-Sammlungen, die seiner Meinung nach ausreichen, um sich in Zweifelsfällen Klarheit zu verschaffen. Er sieht sich selbst als Sunniten und steht den Abspaltungen, besonders dem Sufismus, wie er von vielen TschetschenInnen praktiziert wird, kritisch gegenüber, da er diese Glaubensrichtung mit dem herrschenden Regime in Verbindung bringt.

Zwischen 2011 und 2012, als er 19 Jahre alt war, kam er nach Österreich, zunächst ohne seine Mutter, die ein Jahr später folgte. Rustam fühlte sich für seine Mutter verantwortlich und versuchte, Arbeit zu finden, um für beide eine ökonomische Grundlage zu schaffen konnte. Erschwerend kam der schlechte gesundheitliche Zustand der Mutter hinzu. Aus versicherungstechnischen Gründen konnte Rustam sie nicht zu sich nehmen, und so musste sie in der Flüchtlingsunterkunft bleiben.

Die Anfangszeit in Österreich war für Rustam geprägt durch Schwierigkeiten mit dem Erlernen der deutschen Sprache und mit der Arbeitssuche. Nach einem halben Jahr bekam er einen positiven Asylbescheid und begann anschließend eine Lehre in einem Handwerksbetrieb. In dieser Zeit wohnte er in Oberösterreich. Nach einem Jahr Berufsschule begann er 2014 mit Gelegenheitsjobs als Security bei einem Fußballklub in Wien. Da die Jobsituation in Oberösterreich schwierig war, war er nach Wien gezogen. Doch seine Arbeit war recht unregelmäßig, zudem konnte er sich mit dem Leben in der Großstadt nicht anfreunden. Aus diesem Grund übersiedelte er nach Niederösterreich, wo er ein Jahr blieb. Auch

dort gestaltete sich die Jobsuche schwierig, woraufhin er erneut umzog. Rustam begann, am Bau zu arbeiten, wobei auch diese Arbeit eher unregelmäßig war. In seiner Freizeit widmete er sich dem „Mixed Martial Arts"-Training, sein damaliger Lehrer war ebenfalls Tschetschene. Bereits in Tschetschenien war Rustam als Ringer sportlich aktiv. In Österreich besuchte er regelmäßig die Moschee.

Im Jahr 2013 reiste Rustam in die Türkei, nach eigener Aussage, um einen Freund zu besuchen. Dort blieb er über mehrere Wochen und kam schließlich nach Österreich zurück. Laut Gerichtsunterlagen reiste er jedoch nach Syrien weiter, wo er zwischen Februar und Mai 2013 an Kampfhandlungen teilnahm. Aufgrund seiner Korrespondenz mit seinem Cousin im Jahr 2015, der ebenfalls nach Syrien gereist war, wurde Rustam verhaftet. Laut eigener Aussage hatte ihn seine Tante gebeten, ihren Sohn zur Rückkehr zu bewegen. Laut Anklage hat Rustam seinem Cousin vorgeschlagen, ihm Kontakte zu hochrangigen IS-Mitgliedern in der syrischen Stadt Rakka zu vermitteln. Einen Monat vor seiner Verhaftung heiratete er eine langjährige Bekannte, ebenfalls eine Tschetschenin.

Im Interview distanziert sich Rustam vom Konflikt in Syrien und streitet alle Anschuldigungen gegen ihn ab. Er gibt an, dass es nicht Aufgabe der Tschetschenen sei, den Konflikt in Syrien und im Irak auszutragen bzw. sich zu beteiligen, da es nicht ihr Land und ihr Krieg sei. Wenn Personen das Bedürfnis hätten zu kämpfen, sollen sie nach Tschetschenien fahren und sich dort dem Kampf anschließen. Dementsprechend ist auch sein Verständnis vom *ǧihād* geprägt, den er in erster Linie als Verteidigungskrieg versteht.

Im Interview zeigt er sich mit seinem Leben in Österreich bis zu seiner Verhaftung zufrieden. Nach seiner Freilassung will er eine Arbeit suchen und sich seinem Sport widmen.

Yusuf

Yusuf wurde in Tschetschenien geboren. Er besuchte dort die Schule, als das Land noch Teil der Sowjetunion war. Nach der Wende wollte er studieren, was aufgrund des beginnenden Konflikts mit Russland jedoch nicht möglich war. Religion spielte in seiner Kindheit und Jugend keine Rolle – weder seien seine Eltern religiös gewesen noch wurde er religiös sozialisiert. Yusuf führt dies auf die Doktrin des kommunistischen Systems zurück, in dem er aufwuchs. Er beschäftigte sich eingehend mit der

Sportart Ringen und wollte den Sport auch professionell ausüben, was jedoch ebenfalls durch den Krieg verhindert wurde.

Im Krieg verlor er mehrere Verwandte, darunter zwei Brüder, die nie gefunden wurden. Er selbst erlitt schwere Verletzungen und war fortan invalide. Auf die Hintergründe der Verletzung wollte Yusuf nicht näher eingehen.

In Tschetschenien heiratete er und bekam sein erstes Kind. 2004 flüchtete die Familie nach Österreich. Aufgrund seiner Verletzungen war es Yusuf nicht möglich, einer geregelten Arbeit nachzugehen, wodurch die Familie auf staatliche Unterstützung angewiesen war. Er habe sich zwar bemüht, die deutsche Sprache zu erlernen und hätte auch gerne Deutschkurse besucht, jedoch sei ihm diese Möglichkeit nicht offen gestanden. In Österreich brachte das Paar noch fünf weitere Kinder zur Welt. Zum Zeitpunkt des Interviews besuchten diese entweder die Schule oder noch den Kindergarten.

Die Eingangserzählung sowie weite Teile des restlichen Interviews nahmen Yusufs Ausführungen über die Geschichte Tschetscheniens und den anhaltenden Konflikt mit Russland ein. Für ihn ist Russland das zentrale Feindbild, welches das tschetschenische Volk seit Jahrhunderten ausbeutet und ermordet. Die ethnische Identität und die Vorstellung einer unabhängigen tschetschenischen Nation sind in seiner biografischen Darstellung omnipräsent.

Yusuf praktiziert den Islam, er betet und fastet und besuchte in Österreich auch regelmäßig verschiedene Moscheen zu den Freitagspredigten. Dabei bevorzugte er Moscheen, die mehrheitlich von Tschetschenen besucht wurden, da es dort, im Gegensatz zu türkischen oder arabischen Moscheen, keine Sprachbarrieren gab und er den Predigten folgen konnte. Er liest den *qurʾān* auf Russisch und Arabisch, wobei er Letzteres nur lesen, nicht aber verstehen kann. 2010 reiste er nach Saudi-Arabien, um den *ḥağğ* zu absolvieren. Dennoch nimmt Religion in seiner biografischen Konstruktion keinen breiten Raum ein; sie ist eher eine Selbstverständlichkeit, die ohnehin in seinen Alltag und seine Lebensgestaltung integriert ist.

Im selben Jahr wurde Yusuf zum ersten Mal in Österreich verhaftet. Ihm wurde vorgeworfen, sich für die in Tschetschenien aktive, von Doku Umarow (gest. 2013) angeführte islamistische Terrororganisation „Emirat Kaukasus“ einzusetzen und Teil eines internationalen Netzwerks zu sein, das diese Gruppe finanziell und durch Anwerbung unterstütze. Ein

Jahr später wurde er erneut wegen des Verbrechens der Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung angeklagt. Wieder wurde ihm Unterstützung für das Emirat Kaukasus vorgeworfen: Konkret habe er beträchtliche Summen von anderen UnterstützerInnen eingesammelt und diese Einnahmen weiter transferiert. Wieder wurde er wegen des Verbrechens der Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung für schuldig befunden.

Yusuf sieht sich als unschuldig. Aus seiner Sicht hat er nichts Unrechtes getan, denn seine Taten brächten lediglich zum Ausdruck, dass er sein Land liebe und verteidigen möchte. Er kritisiert, dass die Regierungen Putin und Kadyrow ungehindert in Tschetschenien morden können und er sowie andere Personen, die sich dagegen wehren, als Terroristen gelten würden. Die einzigen Terroristen, die es dort gebe, sind aus seiner Sicht diese beiden Regimes.

Er empfindet keine Abneigung gegen Österreich oder andere westliche Länder. Österreich und Deutschland sind für ihn Beispiele gelungener politischer Systeme, die nachahmenswert sind. Abgesehen von den medialen Debatten, die den Islam und die Muslime in die Nähe von Terrorismus rückten, habe er es auch nie als Problem empfunden, als Muslim in einem nichtmuslimischen Land zu leben. Seine Zukunft sieht er in Österreich, zumindest solange sich an der politischen Situation in Tschetschenien nichts ändert.

6.2 Glossar

ahl al-ḥadīṯ: verschiedene Vertreter einer Strömung, die sich, ausgehend vom achten Jahrhundert, verstärkt auf die Traditionen des Propheten (*ḥadīṯ*) und auf die *salaf aṣ-ṣāliḥ* bezogen und die selbstständige Rechtsfindung (*iǧtihād*) islamischer Gelehrter kritisierten. Die Bewegung spielt eine gewichtige Rolle bei der Herausbildung des sunnitischen Islams.

AlevitInnen: Mitglieder einer auf das 13./14. Jahrhundert zurückgehenden, aus dem Zuzug von turkmenischen Stämmen nach Anatolien entstandenen Glaubensrichtung, die sich unter anderem aus dem schiitischen Islam entwickelt hat. Die größte alevitische Gemeinschaft existiert in der Türkei. Ihre Zahl in Österreich beläuft sich auf etwa 60.000.

ʿaqīda: Gesamtheit der Glaubensgrundlagen im Islam, die sich je nach Glaubenslehre unterscheiden.

aṯarīya: theologische Schule des Sunnitentums, die alles, was mit der Vermenschlichung Gottes zu tun hat, ablehnt. Die Denkrichtung wird hauptsächlich von den Hanbaliten vertreten.

bidʿa: „Neuerungen" im Islam, die nicht im Einklang mit dem *qurʾān* und der *sunna* stehen. „Gute Neuerungen", die mit dem *qurʾān* und der *sunna* übereinstimmen, werden *bidʿa ḥasana* genannt.

Daesch (Dāʿiš): *ISIS* entsprechend dem transkribierten arabischen Akronym.

dār al-ḥarb: wörtl. „Haus des Krieges"; alle Gebiete der Welt, in denen der Islam nicht Staatsreligion ist bzw. die islamische Gesetzgebung nicht gilt.

dār al-Islām: wörtl. „Haus des Islams"; alle Gebiete unter muslimischer Herrschaft, die nach der islamischen Gesetzgebung regiert werden.

daʿwa: wörtl. „Aufruf" oder „Einladung". Spezifisch wird darunter der Aufruf zum Islam, im Sinne von Missionierungsarbeit, verstanden.

ḏikr: wörtl. „Erinnerung", „Andenken" oder „Erwähnung" der Namen Gottes; meditative Andachtsübungen der Muslime, die aus dem *qurʾān* und der *sunna* abgeleitet werden und später im Sufismus systematisiert wurden.

Diyanet: Ministerium für religiöse Angelegenheiten (türk.: Diyanet İşleri Başkanlığı) – staatliche Einrichtung und höchste religiöse Autorität in der Türkei; sie ist zuständig für sämtliche religiöse Angelegenheiten im türkischen Staat.

fiqh: wörtl. „Verständnis", „Wissen", „Intelligenz" in jedem Zweig des Wissens. Dieser Begriff deckt alle Aspekte der religiösen, politischen und zivilen Fragen des Lebens ab. Zusätzlich zu den Normen der rituellen und religiösen Bräuche (*ʿibādāt*) mit Ge- und Verboten enthält es das gesamte Gebiet des Familienrechts, des Erbrechts, des Eigentums und der Verträge und Verpflichtungen, mit einem Wort Bestimmungen für alle rechtlichen Fragen, die im sozialen Leben entstehen (*muʿāmalāt*). Alle Aspekte des öffentlichen und privaten Lebens und der Wirtschaft sollen so durch Gesetze über die Sphäre der Religion geregelt werden.

fitna: wörtl. „Versuchung", „schwere Prüfung" oder „Zwietracht". Stammt aus dem Kontext der historischen Glaubensspaltungen und Bürgerkriege innerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Im weiteren

Sinn bezeichnet es allgemein Zeiten, in denen vermehrt Apostasie auftritt.

ǧāhilīya: wörtl. „Unwissenheit" oder „Ignoranz"; urspr. Bezeichnung für die vorislamische Zeit. Im politischen Islam kann es auch eine Gesellschaft bezeichnen, die vom Islam abgekommen ist.

ǧahmī: Anhänger des islamischen Gelehrten Ǧahm b. Ṣafwān (gest. 746), der davon ausging, dass das menschliche Handeln von Gott vorherbestimmt sei und es keinen freien Willen gebe.

ǧihād: wörtl. „Anstrengung", „Bestrebung" oder „Kampf". Die genaue Bedeutung des Begriffs ist kontextabhängig und unterliegt historischen Veränderungen. *ǧihād* taucht sowohl im *qur'ān* als auch in den *ḥadīṯ*-Sammlungen auf. Der Begriff kann als „sich anstrengen auf dem Weg Gottes" oder als innerer Kampf in einem nicht militärischen Sinn verstanden werden, aber auch als militärischer Kampf im Namen des Islams. Als Gegenstand des islamischen Rechts wird damit die einzig legitime Art der Kriegsführung reglementiert. Extremistische Gruppen seit der Neuzeit legen die Betonung auf die Bedeutung des *ǧihād* als des bewaffneten Kampfs gegen Ungläubige und erheben ihn zur Pflicht für alle Muslime. Eine Person, die *ǧihād* betreibt, wird *muǧāhid* genannt. Eine Person, die dabei ihr Leben verliert, gilt als Märtyrer (*šahīd*).

ḥadīṯ (sg.)/*aḥādīṯ* (pl.): wörtl. „Erzählung", mit dem bestimmten Artikel (*al-ḥadīṯ*) für „Tradition" verwendet, das heißt in diesem Zusammenhang alles, was der Prophet Muhammad sagte oder tat oder was durch seine stillschweigende Zustimmung gebilligt wurde.

ḥaǧǧ: Pilgerfahrt nach Mekka. Die Pilgerfahrt ist die fünfte Säule des Islams. Wird auch als Ehrentitel für Personen verwendet, die die Pilgerfahrt unternommen haben.

ḥalāl: alle Dinge und Handlungen, die nach islamischem Recht erlaubt oder zulässig sind.

ḥanafīya: größte der vier sunnitischen Rechtsschulen, die auf Abū Ḥanīfa (gest. 767) zurückgeht. Sie war die dominante Rechtsschule im Abbasiden- sowie im Osmanischen Reich und deren Nachfolgestaaten. Die Rechtslehre gilt als relativ liberal.

ḥanbalīya: die zahlenmäßig kleinste der vier islamischen Rechtsschulen. Ihre Lehren gehen zurück auf den Gründer Abū 'Abdallāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal aš-Šaibānī (gest. 855), kurz *Ibn Ḥanbal*.

Verfolgte eine wortwörtliche und legalistische Auslegung des *qur'ān* sowie der Überlieferungen der frommen Altvorderen (*salaf aṣ-ṣāliḥ*), die einen wichtigen Platz in diesem Denken einnehmen. Daneben spielt die eigenständige Urteilsfindung (*iǧtihād*) eine wichtige Rolle. Im Gegensatz dazu wird das blinde Befolgen einer bestimmten Lehrmeinung oder Rechtsschule (*taqlīd*) abgelehnt. Der Analogieschluss (*qiyās*) spielt kaum eine Rolle. Die *ḥanbalīya* ist die staatlich befolgte Rechtsschule Saudi-Arabiens, aus der sich auch der heutige Salafismus entwickelte.

ḥarām: alle Dinge und Handlungen, die nach islamischem Recht verboten sind.

ḫawāriǧ: wörtl. „Ausziehende, sich absondernde" Truppen. Fremdzuschreibung für die dritte große sektiererische Gruppierung im Islam, weder Sunniten noch Schiiten; entstanden infolge des großen Streits zwischen 656 und 661 (*fitna*), in dem eine Gruppe von Soldaten aus den Reihen des vierten Kalifen ʿAlī sich im Kampf gegen Muʿāwiya von ʿAlī trennte und ʿAlī damit ein weiterer Gegner erwuchs. Ihnen wird die Praxis des *takfīr* zugeschrieben (siehe *kāfir*).

ḫimār: verschiedene Arten von Kopfüberwürfen. Üblicherweise hüftlanges Tuch, welches das Gesicht umschließt sowie Schultern und Arme bedeckt.

iǧtihād: wörtl. „Anstrengung"; bezeichnet in der islamischen Rechtslehre die eigenständige Urteilsfindung im Gegensatz zum *taqlīd*. Kommt dort zum Einsatz, wo *qur'ān* und *sunna* (Tradition des Propheten) keine Antworten liefern können und wird mit Methoden des Analogieschlusses oder Syllogismus praktiziert. Setzt eine fundierte Kenntnis der islamischen Lehre und Wissenschaft bei den Anwendern voraus.

Imām: Vorbeter in einer Moschee, aber auch religiös-politisches Oberhaupt der Muslime.

Imāmāt: schiitische Herrschaftstheorie. Danach sind nur Mitglieder der Familie des Propheten Muhammad für das *imāmāt* qualifiziert.

īmān: islamisches Konzept des Glaubens; beinhaltet den Glauben an Gott, Engel, Offenbarungen, Propheten, das Jenseits sowie die Vorherbestimmung. Der *qur'ān* etabliert eine enge Verbindung zwischen Glauben und Handlungen der Anhänger, z. B. durch die Einhaltung religiöser Pflichten.

ISIS: wörtl. *ad-daula al-islāmīya = Islamischer Staat (in Syrien und im Irak)*;

aktive terroristische Miliz, die einige Gebiete in Syrien und im Irak kontrolliert.

kāfir (sg.)/*kuffār* (pl.): wörtl. „undankbar", Ungläubiger; historisch für die Mekkaner benutzt, die sich gegen die Lehren Muhammads stellten. Ein *kāfir* lehnt die islamischen Lehren ab bzw. opponiert gegen sie und begeht somit *kufr* (Unglaube). Nach der klassischen islamischen Lehre kommt ein *kāfir* nach seinem Ableben in die Hölle. Unter radikalen Gruppen gelten auch MuslimInnen, die sich nicht an eine strenge Auslegung des *qurʾān* halten, als Ungläubige. Die Praxis, jemanden zum/zur Ungläubigen zu erklären wird *takfīr* genannt und ist zentrales Element zeitgenössischer radikaler Strömungen wie dem Salafismus.

kalām: wörtl. „Rede", „Diskurs" oder „Gespräch"; hier in der Bedeutung von rational-diskursiver oder scholastischer Theologie.

Kalif/ḫalīfa: Stellvertreter bzw. Statthalter.

Kalifat (ḫilāfa): das Amt eines Kalifen. Kalifat ist eine sunnitisch-islamische Regierungsform nach der islamischer Gesetzgebung.

madrasa: traditionell-religiöse Schule mit *qurʾān*- und *ḥadīṯ*-Ausbildung.

mālikīya: eine der vier islamischen Rechtsschulen, gegründet von Mālik b. Anas (gest. 795). Die Rechtsschule findet vor allem in Nordafrika Verbreitung.

manhag/minhāg: bezeichnet die Methode oder den Weg der frommen Altvorderen, an den sich Anhänger salafistischer Strömungen halten.

maṣlaḥa: wörtl. „Nutzen". Ein islamrechtliches Konzept. Je nach Notwendigkeit und besonderen Umständen besteht das Verbot oder die Zulassung von etwas im Hinblick darauf, ob es dem Wohl der Allgemeinheit dient oder nicht. Das Konzept *maṣlaḥa* wird durch Juristen bei Fällen eingesetzt, die nicht explizit durch *qurʾān*, *sunna* oder qiyās (Analogie) geregelt werden. Die Rechtsschule der Schafiiten (*šāfiʿīya*) erlaubt keine juristischen Meinungen, die auf *maṣlaḥa* basieren.

munāfiq: Heuchler; abwertend verwendet für Muslime, die sich nach außen zum Islam bekennen, aber im Geheimen dagegenhandeln. Das Wort wird im *qurʾān* für die Gruppe rund um ʿAbd Allāh ibn ʿUbayy verwendet, der Muhammad in mehreren Schlachten nur halbherzig unterstützte.

muʿtazila: islamisch-theologische Strömung, die im achten Jahrhundert, in der späten Umayyaden-Zeit, entstand und im Laufe des neunten

und zehnten Jahrhunderts zu einer dominanten theologischen und politischen Bewegung wurde, bevor ihr Niedergang einsetzte.

naqšbandīya: Sufi-Orden (*ṭarīqa*), der im 14. Jahrhundert in Zentralasien entstand und auf Bahā'u d-Dīn Naqšband zurückgeht.

niqāb: Gesichtsschleier, der von muslimischen Frauen, vor allem in Saudi-Arabien und der Golfregion, getragen wird; durch die Ausbreitung des Wahhabismus und Salafismus findet er weltweite Verbreitung. Der *niqāb* bedeckt das Gesicht, bis auf die Augenpartien, vollständig.

qādirīya: Sufi-Orden (*ṭarīqa*), der im zwölften Jahrhundert von ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī im heutigen Irak gegründet wurde.

qur'ān: wörtlich „Rezitation"; der zentrale religiöse Text des Islams. MuslimInnen glauben, dass er das Wort Gottes ist. Er besteht aus Versen, aus denen die 114 Kapitel (Suren) von ungleicher Länge zusammengesetzt sind.

Refah Partisi: islamistische Partei in der Türkei in den 1980er und 90er Jahren, die der Milli-Görüş-Bewegung zugehörig war und mit Necmettin Erbakan 1996/97 den Ministerpräsidenten stellte. Recep Tayyip Erdoǧan gehörte ebenfalls der Partei an.

šāfiʿīya: zweitgrößte der vier sunnitischen Rechtsschulen, die auf Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfiʿī (gest. 820) zurückgeht. Verbreitung findet sie im Südosten der Türkei, in Ostafrika sowie in Südostasien, wo ihr die Mehrheit der Muslime angehören. Bei der Rechtsfindung wird starker Wert auf den Analogieschluss (*qiyās*) gelegt, wobei die eigenständige Rechtsfindung (*ra'y*) eine untergeordnete Rolle spielt.

šahāda: Islamisches Glaubensbekenntnis und erste der fünf Säulen des Islams; „*Ich bezeuge: Es gibt keinen Gott außer Allah und ich bezeuge, dass Muhammad der Diener und Gesandte Allahs ist.*"

Salafismus: neoorthodoxe Strömung des islamischen Reformismus mit Ursprung im späten 19. Jahrhundert. Sie verfolgt das Ziel, den Islam durch eine Rückkehr zur Tradition der „frommen Vorfahren" (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*), welche als vorbildhaft für muslimische Gläubige gilt, in Reinform zu verwirklichen.

šarīʿa: das religiöse Gesetz des Islams; innerhalb des muslimischen Diskurses bezeichnet *šarīʿa* die Regeln und Vorschriften für das Leben der MuslimInnen, welche im Prinzip aus dem *qur'ān* und den *aḥādīṯ* abgeleitet werden.

šayḫ: arabischer Ehrentitel, der sowohl für weltliche als auch religiöse Anführer und Autoritäten verwendet wird.

Schiiten (aš-šīʿa): im weitesten Sinne die Bewegung, die die Aufrechterhaltung einer privilegierten Stellung der Familie des Propheten (*ahl al-bait*) im Hinblick auf die politische und religiöse Führung der muslimischen Gemeinschaft anstrebt. Der Name wird von *šīʿatu ʿAlī* – die Partei oder Partisanen des Ali – abgeleitet und wurde zum ersten Mal in einem intermuslimischen Krieg während Alis Kalifat verwendet.

širk: koranischer Begriff, der für Polytheismus oder Vielgötterei benutzt wird; *širk* steht in Widerspruch zur monotheistischen Lehre des Islams und gilt als schwere Sünde.

Sufismus: Sammelbezeichnung für Glaubensrichtungen bzw. Strömungen im Islam, die der Mystik zugerechnet werden. Personen, die den Sufismus praktizieren, werden Sufis genannt. Die Glaubenspraxis weist asketische und meditative Aspekte auf. Die individuelle Beziehung zu Gott, das Wahrnehmen der Präsenz Gottes, die Gotteserkenntnis und -liebe stehen im Zentrum des Sufismus.

sunna: alter arabischer Begriff, der eine zunehmend wichtige Rolle während der ersten prägenden Jahrhunderte des Islams spielte. Der Begriff kann vor allem gebraucht werden für die allgemein anerkannten Normen oder die Praxis des Propheten sowie der frommen MuslimInnen aus der Frühzeit der islamischen Gemeinde. Der *sunna* des Propheten wird die Position der zweiten Quelle (nach dem *qurʾān*) im islamischen Recht, der *šarīʿa*, zugesprochen.

Sunniten: auch *ahl as-sunna* – „Volk der Tradition“. Größte Glaubensrichtung im Islam, die durch den Nachfolgestreit über die Führung der Muslime entstand. Die Sunniten lassen sich heute weiter in vier Rechtsschulen (*maḏhab*) unterteilen: *ḥanafīya*, *mālikiyya*, *šāfiʿīya* und *ḥanbalīya*.

takfīr: ein/e MuslimIn bzw. eine Gruppe von MuslimInnen der Apostasie bezichtigen, das heißt, sie zu Ungläubigen, *kāfir* (Plural: *kuffār*), erklären.

taqlīd: wörtl. „Nachahmung“; in der Tradition einer der islamischen Rechtsschulen stehen und sich nach deren Präzedens richten. Der Ausdruck erhielt bei islamischen Reformern, sowohl fundamentalistischen als auch modernistischen, eine negative Konnotation, die darin die kulturelle und intellektuelle Erstarrung des Islams sahen.

tauḥīd: zentrale islamische Doktrin des Monotheismus, die die Einheit

und Einzigartigkeit Gottes bezeichnet. Das Konzept des *tauḥīd* ist Gegenstand philosophischer Debatten der klassischen islamischen Periode, wobei Fragen nach der Essenz und den Attributen Gottes im Zentrum standen. Ibn Taimīya (gest. 1328) verlagerte den Schwerpunkt des Konzepts auf eine sozialmoralische Ebene, wobei Religion das gesellschaftliche Leben bestimmt. Die Gedanken von Ibn Taimīya wurden später durch Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb (gest. 1792), Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905) und andere Reformer aufgenommen. *Tauḥīd*, als Rückkehr zum wahren Glauben, in Abgrenzung zu äußeren Feinden ist zentraler Bestandteil vieler zeitgenössischer islamistischer Gruppen.

ʿ*ulamāʾ*: Religionsgelehrte des Islams. Wird verwendet für Gelehrte fast aller Disziplinen. Allerdings bezieht sich der Begriff genauer auf Gelehrte der religiösen Wissenschaften.

umma: die religiöse Gemeinschaft aller MuslimInnen.

Wahhabismus: sunnitische Reform- und Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts, die auf den arabischen Gelehrten Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb (gest. 1792) zurückgeht und zur hanbalitischen Rechtsordnung gezählt wird. Kernpunkte sind die strikte Auslegung des *tauḥīd* und die Berufung auf *qurʾān* und *ḥadīṯ* als alleinige Quellen des Glaubens. Ziel ist die Rückkehr zu einer idealisierten Zeit des Propheten Muhammad. Spätere Interpretationen des Islams werden als *bidʿa* abgelehnt, ebenso Praktiken, wie die Anbetung von Schreinen, Heiligenverehrung, Tanz und Musik usw. Durch die Allianz mit der Familie *Saud* wurde der Wahhabismus zur religiösen Staatsdoktrin Saudi-Arabiens. Die Eigenbezeichnung der Gruppe lautet *muwaḥḥidūn*, „Bekenner des *tauḥīd*".

zakāt: dritte der fünf Säulen im Islam; Almosen bzw. Abgabe eines bestimmten Teils des persönlichen Besitzes, die nach islamischem Recht verpflichtend für Muslime sind.

Literatur

ʿAbd-ar-Rāziq, A., Ebert, H. G., & Hefny, A. (2010). *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft* (Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ʿAbd-ar-Rāziq). Frankfurt am Main: Lang.

Abou Taam, M. & Sarhan, A. (2014). Salafistischer Extremismus im Fokus deutscher Sicherheitsbehörden. In T. G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer isla-*

misch-fundamentalistischen Bewegung (S. 387-402). Bielefeld: transcript Verlag.
Abu Rumman, M. (2015). *Ich bin ein Salafist. Selbstbild und Identität radikaler Muslime im Nahen Osten.* Bonn: Dietz.
Abu Zaid, N. H. (1996). *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Frankfurt am Main: dipa-Verlag.
Al-Buḫārī al-Ğu'fī, Muḥammad b. Ismā'īl (1992). Ṣaḥīḥ Al-Buḫārī. In *Al-Kutub as-sitta wa šurūḥuhā*. Istanbul: Çağrı Yayınları.
Algar, H. (1976). The Naqshbandī Order. A Preliminary Survey of Its History and Significance. *Studia Islamica*, 44, S. 123-152.
Alheit, P. (1992). Biographizität und Struktur. In P. Alheit, B. Dausien, A. Hanses & A. Scheuerman (Hrsg.), *Biographische Konstruktionen. Beiträge zur Biographieforschung* (S. 10-36). Universität Bremen.
Allen, C. E. (2007). *Threat of Islamic Radicalization to the Homeland*. Senate Committee on Homeland Security and Governmental Affairs.
An-Naysābūrī, Muslim Ibn al-Ḥağğāğ (1992). Ṣaḥīḥ Muslim. In *Al-Kutub as-sitta wa šurūḥuhā*. Istanbul: Çağrı Yayınları.
Ari, A. (2002). Tevhidi Tedrisat ve Laik Eğitimç Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 22 (2), 181-192.
Arkoun, M. (1988). *Al-islâm. al-Akhlâq wal-Siyâsa*. Beyrouth: Markaz.
Armstrong, K. (2014). *Fields of Blood. Religion and the History of Violence.* London: The Bodley Head.
Aslan, E., Ersan-Akkilic, E. & Kolb, J. (2015). *Imame und Integration*. Wiesbaden: Springer VS.
Aslan, R. (2006). *No God But God. The Origins, Evolution and Future of Islam*. Random House: New York.
At-Tirmiḏī, Muḥammad b. 'Īsā b. Saura as-Sulamī (1992). Al-Ğāmi' aṣ-ṣaḥīḥ (Sunan at-Tirmiḏī). In *Al-Kutub as-sitta wa šurūḥuhā*. Istanbul: Çağrı Yayınları.
Awan, A. N. (2008). Antecedents of Islamic political radicalism among Muslim communities in Europe. *Political Science & Politics*, 41, 13-17.
Aygün, A. (2013). *Religiöse Sozialisation und Entwicklung bei muslimischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei. Empirische Analyse und religionspädagogische Herausforderungen*. Münster: Waxman
Bakker, E. (2006). *Jihadi terrorists in Europe. Their characteristics and the circumstances in which they joined the jihad: an exploratory study.* Den Haag: Netherlands Institute of International Relations Clingendael.
Belah, R. N. (1970). *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York, NY: Harper & Row
Berger, P. L. (1973). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt am Main: Fischer.
Bin Ali, M. (2016). *The Roots of Religious Extremism. Understanding the Salafi Doctrine Of Al-Wala' Wal Bara'*. London: Imperial College Press.
Breckner, R. (2005). *Migrationserfahrung - Fremdheit - Biographie. Zum Umgang mit polarisierten Welten in Ost-West-Europa*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
Brettfeld, K. & Wetzels, P. (2007). *Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen.* Publikationen der Bundesregierung Deutschland.
Brons, L. L. (2015). Othering, an Analysis. *Transcience*, 6 (1), 69-90.
Cabiri, M. (2000). *Arap-Islam Kültürünün Akıl Yapısı* (Übersetzt aus dem Arabischen Burhan Köroglu u. a.). Ankara: Kitabiyat.
Cabiri, M. (2011). *Çagdaş Arap- İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. (Übersetzt aus dem Arabischen von Ali Ihsan Pala). Istanbul: Düşünce Yayınları.
Calhoun, C. (2010). Rethinking Secularism. *Hedgehog Review*, 3, 35-48.

Ceylan, R. & Kiefer, M. (2013). *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention.* Wiesbaden: Springer VS.

Ceylan, R. (2010). *Die Prediger des Islam. Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Charkasi, D. (2012). Die muslimischen Dachverbände in Österreich. In E. Aslan (Hrsg.), *Zwischen Moschee und Gesellschaft. Imame in Österreich* (S. 255-272). Frankfurt am Main: Peter Lang.

Conway, M. (2012). From al-Zarqawi to al-Awlaki. The emergence and development of an online radical milieu. *CTX: Combating Terrorism Exchange*, 2 (4),12-22.

Crenshaw, M. (1981). The Causes of Terrorism. *Comparative Politics*, 13, 379-99.

Damir-Geilsdorf, S. (2014). Zu politischer Identitätsbildung als Radikalisierungsfaktor bei jungen Muslimen in Deutschland, In R. Ceylan & J. Benjamin (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention* (S. 215-238). Frankfurt am Main: Peter Lang.

Dantschke, C. (2014). Lasst euch nicht radikalisieren. Salafismus in Deutschland. In T. G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 171-186). Bielefeld: Transcript Verlag.

De Koning, M. (2012). Die Radikalisierung des Hofstad-Netzwerkes. In S. Malthaner & P. Waldmann (Hrsg.), *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen* (S. 215-244). Frankfurt: Campus Verlag.

Diaw, M. (2011). Radikalisierung islamischer Reformbewegungen und deren Auswirkungen auf das heutige Europa. *Interkulturelle Kompetenz. Schriftenreihe der Heeresunteroffiziersakademie*, 18, 143-161.

Duderija, A. (2010). Constructing the Religious Self and the Other. The Neo-Traditional Salafi Manhaj. *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, 25 (1), 75–93.

Eckert, R. (2012). *Die Dynamik der Radikalisierung. Über Konfliktregulierung, Demokratie und die Logik der Gewalt*. Weinheim: Beltz Juventa.

Eliacik, I. R. (2012). *Adalet Devleti*. Istanbul: Insa Yayınları.

El-Mafaalani, A. (2014). Salafismus als jugendkulturelle Provokation. Zwischen dem Bedürfnis nach Abgrenzung und der Suche nach habitueller Übereinstimmung. In T. G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 355-362). Bielefeld: transcript Verlag.

Ersan, E. (2013). *Biographie als Kampfplatz. Transsexualität im Spannungsfeld von Sexarbeit und Gewalt* (Dissertation). Universität Wien.

Euben, R. L. & Zaman, M. Q. (Hrsg.). (2009). *Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fahim, A. A. (2013). Migrationshintergrund und biografische Belastungen als Analysekriterien von Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland. In M. Herding (Hrsg.), *Radikaler Islam im Jugendalter Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte* (S 40-56). Deutsches Jugendinstitut.

Fischer-Rosenthal, W. (1982). Alltagszeit und Lebenszeit in Lebensgeschichten von chronisch Kranken. *Zeitschrifft für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, 2, 5-19.

Gartenstein-Ross, D. & Grossman, L. (2009). *Homegrown Terrorist in the US and UK. An empirical examination of the radicalization process*. Washington, D.C: FDD Press.

Gharaibeh, M. (2014). Zur Glaubenslehre des Salafismus. In B. T. Said & H. Fouad (Hrsg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam* (S. 106-131). Freiburg im Breisgau: Herder.

Glaser, B. G. & Strauss, A. (1998). *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern: Huber.

Goytisolo, J. (1996). *Landschaften eines Krieges. Tschetschenien*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Güler, I. (2002). *Teoloji*. Ankara: Kitabiyat.

Güler, I. (2011). *Direniş Teolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Güler, I. (2015). *Itikatten Imana*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. Dergah Yayınları: Istanbul.

Güngör, K. & Nik Nafs, K. (2016). *Jugendliche in der offenen Jugendarbeit. Identitäten, Lebenslagen & Abwertungen*. Wien: MA 13 der Stadt Wien.

Habermas, J. (2008). Die Dialektik der Säkularisierung. *Blätter für Deutschland und internationale Politik*, 4, 33-46.

Hanafi, H. (1989). *Al-Din wa-l-tanmiyat al-qawmiyah* (vol. IV of Al-Din wa-l-thawrah fi misr 1952–1981). Cairo: Maktabah Madbuli.

Haykel, B. (2009). On the Nature of Salafi Thought and Action. In R. Meijer (Hrsg.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement* (S.33-57). London: Hurst.

Heine, S., Lohlker, R. & Potz, R. (2012). *Muslime in Österreich. Geschichte, Lebenswelt, Religion. Grundlagen für den Dialog*. Innsbruck: Tyrolia.

Heskin, K. (1984). The psychology of terrorism in Ireland. In Y. Alexander & A. O' Day (Hrsg.), *Terrorism in Ireland*. New York: St. Martin's.

Hofmann, M. & Reichel, D. (2008). Chechen Migration Flows to Europe. A Statistical Perspective. In A. Janda, N. Leitner & M. Vogl (Hrsg.), *Chechens in the European Union* (S. 9-26). Wien: Bundesministerium für Inneres.

Hoskins, A. & O'Loughlin, B. (2009). Media and the Myth of Radicalization. *Media, War and Conflict*, 2, 107-110.

Hummel, K., Kamp, M. & Spielhaus, R. (2016). Herausforderungen der empirischen Forschung zu Salafismus, Bestandsaufnahme und kritische Kommentierung der Datenlage. *HSFK-Report*, 1.

Jacobson, D. (2013). *Of Virgins and Martyrs. Women and Sexuality in Global Conflict.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Jäger, H., Schmidtchen, G. & Süllwold, L. (Hrsg.). (1981). *Analysen zum Terrorismus 2. Lebenslaufanalysen*. Darmstadt: Deutscher Verlag.

Juergensmeyer, M. (2000). *Terror in the mind of god. The global rise of religious violence*. Berkeley: University of California Press.

Kaddor, L. (2015). *Zum Töten bereit. Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen*. München: Piper Verlag.

Khosrokhavar, F. (2010). The Psychology of the Global Jihadists. In C. Strozier, D. Terman & J. Jones (Hrsg.), *The Fundamentalist Mindset. Psychological Perspectives on Religion, Violence, and History* (S. 139-155). Oxford: Oxford University Press.

Khosrokhavar, F. (2016). *Radikalisierung*. Hamburg: CEP Europäische Verlagsanstalt.

Kinitz, D. (2016). *Die andere Seite des Islam. Säkularismus-Diskurs und muslimische Intellektuelle im modernen Ägypten*. Berlin: De Gruyter.

Koning, M. (2012). Between the Prophet and Paradise: The Salafi struggle in the Netherlands. *Canadian Journal of Netherlandic Studies*, 33 (2), 17-34.

Krämer, G. (2010). *Hasan al-Banna. Makers of the Muslim World*. Oxford: One World.

Kruglanski, A. W. & Orehek, E. (2011). The Role of the Quest for Personal Significance in Motivating Terrorism. In J. Forgas, A. Kruglanski & K. Williams (Hrsg.), *The Psychology of Social Conflict and Aggression* (S. 153-166). New York: Psychology Press.

Kruglanski, A., Chen, X., Dechesne, M., Fishman, S., & Orehek, E. (2009). Fully committed. Suicide bombers motivation and the quest for personal significance. *Political Psychology*, 30 (3), 331-357.

Lauziere, H. (2010). The Construction of Salafiyya. Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History. *International Journal of Middle East Studies*, 42, 369-389.

Levitt, P. & Glick Schiller, N. (2006). Conceptualizing Simultanity. A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38 (3), 1002-1039.

Lewinsten, K. (2013). Kharijis. In G. Bowering (Hrsg.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (S. 294-295). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lia, B. (2009). ‚Destructive Doctrinarians'. Abu Mus'ab al-Suri's Critique of the Salafis in the Jihadi Current. In R. Meijer (Hrsg.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement* (S. 281-320). London: Hurst.

Lindow, A. (2014). Salafismus in Deutschland. Sein deutscher Prediger Pierre Vogel. In H. C. Goßmann & A. Ö. Özdil (Hrsg.), *Veröffentlichungen des Islamischen Wissenschafts- und Bildungsinstituts*, 13. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.

Logvinov, M. (2014). Radikalisierungsprozesse in islamistischen Milieus. Erkenntnisse und weiße Flecken der Radikalisierungsforschung. In K. Hummel & M. Logvinov (Hrsg.), *Gefährliche Nähe. Salafismus und Dschihadismus in Deutschland* (S. 113-154). Stuttgart: ibidem.

Lohlker, R. (2008). *Islam. Eine Ideengeschichte*. Stuttgart: UTB GmbH.

Lohlker, R. (2009). *Dschihadismus. Materialien*. Wien: Facultas.

Lohlker, R. (2014). Salafismus als Teil der Gkobalgeschichte. In T. G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript Verlag.

Lohlker, R. (2016). *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Wien: Facultas.

Luckmann, T. (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lützinger, S. (2010). *Die Sicht der Anderen. Eine qualitative Studie zu Biographien von Extremisten und Terroristen*. Köln: BKA.

Malek, M. (2008). Understanding Chechen Culture. In A. Janda, N. Leitner & M. Vogl (Hrsg.), *Chechens in the European Union* (S.27-54). Wien: Österreichischer Integrationsfonds/Austrian Federal Ministry of the Interior.

Malthaner, S. & Hummel, K. (2012). Die "Sauerland-Gruppe" und ihr soziales Umfeld. In S. Malthaner & P. Waldmann (Hrsg.), *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen* (S. 245-278). Frankfurt: Campus Verlag.

Malthaner, S. & Waldmann, P. (2012). Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen. In S. Malthaner & P. Waldmann, *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen* (S. 11-42). Frankfurt: Campus Verlag.

Mandel, D. R. (2009). Radicalization. What Does It Mean? In T. Pick, A. Speckhard & B. Jacuch (Hrsg.), *Homegrown Terrorism: Understanding the Root Causes of Radicalisation Among Groups with an Immigrant Heritage in Europe* (S. 101-113). Amsterdam: IOS Press.

Mansour, A. (2015). *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*. Frankfurt: S. Fischer.

Maududi, M. (1960). *İslam'da Hükümet*. Istanbul: Hilal Yayınları.

Mayer, D. (2011). *Park Youth in Vienna. A Contribution to Urban Anthropology*. Wien: LIT Verlag.

Meijer, R. (2009). Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action. The Case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya. In R. Meijer (Hrsg.), *Global Salafism Islam's New Religious Movement*. London: Hurst.

Melchert, C. (2000). Ibn Mujahid and the establishment of seven Qur'anic readings. *Studia Islamica*, 91, 5–22.

Merari, A. (1998). The readiness to kill and die. Suicidal terrorism in the Middle East. In W. Reich, *Origins of terrorism. Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind* (S. 192-207). Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press.

Mills, C. W. (2000). *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Mullaoǵlu, M. (2009). *Islam'da İrşad*. Wien: Fay-Austria.

Murshed, S. M. & Pavan, S. (2009). *Identity and Islamic Radicalisation in Western Europe*. MICROCON Research Working Paper 16. Brighton: MICROCON.

Neumann, P. (2008). Introduction. In P. Neumann, J. Stoil, & D. Esfandiary (Hrsg.), *Perspectives on radicalisation and political violence. Papers from the first International Conference on Radicalisation and Political Violence* (S. 3-7). London: ICSR.

Neumann, P. R. (2013). The Trouble with Radicalization. *International Affairs*, 89 (4), 873-893.

Oevermann, U. (1979). Die Methodologie einer objektiven Hermeneutik und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In H. G. Soeffner (Hrsg.), Interpretative *Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften* (S. 352-434). Stuttgart: Metzler.

Pfahl-Traughber, A. (2007). Die Islamismuskompatibilität des Islam. Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion. *Aufklärung und Kritik, Sonderheft*, 13, 62-78.

Pisoiu, D. (2013). Theoretische Ansätze zur Erklärung individueller Radikalisierungsprozesse. Eine kritische Beurteilung und Überblick der Kontroversen. *Journal Exit-Deutschland. Zeitschrift für Deradikalisierung und demokratische Kultur*, 1, 41-87.

Rahbar, M. D. (1955). Shah Walli Ullah and Ijtihad. *The Muslim World*, 45 (4), 346-358.

Rahimullah, R. H., Larmar, S. & Abdalla, M. (2013). Understanding Violent Radicalization amongst Muslims. A Review of the Literature. *Journal of Psychology and Behavioral Science*, 1 (1), 19-39.

Richardson, L. (2006). *What terrorists want. Understanding the enemy, confronting the threat*. New York, NY: Random House.

Riesebrodt, M. (1990). *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Riesebrodt, M. (2001). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen".* München: C. H. Beck.

Ronart, S. (1972). *Lexikon der arabischen Welt. Ein historisch-politisches Nachschlagewerk.* Zürich: Artemis Verlag.

Rosenthal, G. & Fischer-Rosenthal, W. (1997). Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation. In H. Ronald & A. Honer (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung* (S. 133-164). Opladen: Leske & Budrich.

Rosenthal, G. & Loch, U. (2002). Das Narrative Interview. In D. Schaeffer & G. Müller-Mundt (Hrsg.), *Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung* (S. 221-232). Bern: Huber.

Rosenthal, G. (1995): Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt: Campus.

Rosenthal, G. (2014). *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung*. Weinheim: Beltz Juventa.

Roy, O. (2004). *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. London: Hurst.

Sageman, M. (2004). *Understanding Terror Networks*. Philadelphia, PA: Univ. of Pennsylvania Press.

Sageman, M. (2008). *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia, PA: Univ. of Pennsylvania Press.

Şahin, H. (2013). The Political Thought of Ibn Taymiyah. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6 (3), 615-638.

Salvatore, A. (2013). Civil War. In G. Bowering (Hrsg.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (S. 99-101). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Schäfer, T. & Völter, B. (2005). Subjekt-Positionen. Michel Foucault und die Biographieforschung. In B. Völter, B. Dausien, H. Lutz & G. Rosenthal (Hrsg.), *Biographieforschung im Diskurs* (S.161-187). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schindler, J. R. (2007). *Unholy Terror. Bosnia, Al-Qa'ida, and the Rise of Global Jihad*. Minneapolis, MN: Zenith Press.

Schmidinger, T. & Larise, D. (Hrsg.). (2008). *Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam*. Wien: Paul Zsolnay Verlag.

Schmidinger, T. (2013). Politischer Islam in Österreich. In F. Biskamp & S. E. Hößl (Hrsg.), *Islam und Islamismus. Perspektiven für die politische Bildung*, (S. 85-102). Gießen: Netzwerk für politische Bildung.

Schneiders, T. G. (2014). Ahmad Ibn Hanbal. Sein Leben, sein Ruhm, seine Lehre. In T. G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S.45-66). Bielefeld: transcript Verlag.

Schneiders, T.-G. (2014). Einleitung. In T. G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 9-24). Bielefeld: transcript Verlag.

Schütze, F. (1976). Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung. In Arbeitsgruppe Bielefelder Soziolo-

gen (Hrsg.), *Kommunikative Sozialforschung* (S. 159-260). München: Fink.
Schütze, F. (1984). Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens. In M. Kohli & G. Robert (Hrsg.), *Biographie und Soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven* (S. 78-117). Stuttgart: Metzler.
Schütze, F. (1987). *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien*. Fernuniversität Hagen.
Scruton, R. (2007). *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Sedgwick, M. (2010). The Concept of Radicalization as a Source of Confusion. In *Terrorism and Political Violence*, 22, 479-494.
Seidensticker, T. (2014). *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*. München: C. H. Beck.
Sirseloudi, M. (2010). Radikalisierungsprozesse in der Diaspora. Radikalisierung von europäischen Muslimen. Zwei Ansätze aus Politik und Zeitgeschichte. *APuZ*, 44, 39-43.
Slootman, M. & Tillie, M. (2006). *Processes of Radicalisation. Why some Amsterdam Muslims become radicals* (Report). Institute for Migration and Ethnic Studies, Universiteit van Amsterdam.
Snow, D. A. & Benford, R. D. (1988). Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization. In B. Klandermans, H. Kriesi & S. Tarrow (Hrsg.), *From Structure to Action. Social Movement Participation Across Cultures* (S. 197-217). Greenwich, CT: JAI Press.
Snow, D. A. & Byrd, S. (2007). Ideology, Framing Processes and Islamic Terrorist Movements. In *Mobilization: An International Quarterly Review*, 12 (1), 119-136.
Souleimanov, E. (2005). Chechnya, Wahhabism and the Invasion of Dagestan. *Middle East Review of International Affairs*, 9 (4), 48-71.
Stern, J. (2003). *Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill*. New York: Harper Collins.
Taylor, M & Horgan, J. (2001). The Psychological and Behavioural Bases of Islamic Fundamentalism. *Terrorism and Political Violence*, 13, 37-71.
Turner, V. (1975). *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Udeh, A. (1982). *İslam ve Siyasi Durumumuz*. Istanbul: Pinar Yayinlari.
Veldhuis, T. & Staun, J. (2009). *Islamist radicalization. A root cause model*. Den Haag: Netherlands Institute of International Relations Clingendael.
Victoroff, J. (2005). The mind of the terrorist. A review and critique of psychological approaches. *Journal of Conflict Resolution*, 49, 3-42.
Wagemakers, J. (2014). Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wara' wa-l bara' (Loyalität und Lossagung). In S. T. Behnam & F. Hazim, *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam* (S. 55-79). Freiburg im Breisgau: Herder.
Weismann, I. (2014). Die Salafiyya im 19. Jahrhundert als Vorläufer des modernen Salafismus. In T. G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript Verlag.
Wensierski, H. J. & Lübcke, C. (2012). *"Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause". Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland*. Opladen: Budrich.
Wentker, S. (2008). Noch ein Buch über islamischen Fundamentalismus? In W. Feichtinger & S. Sibylle (Hrsg.), *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung* (S. 9-16). Wien: Böhlau.
Wiedl, N. (2014). *Außenbezüge und ihre Kontextualisierung und Funktion in den Vorträgen ausgewählter salafistischer Prediger in Deutschland*. Working Paper 7. Hamburg: Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg.
Wiktorowicz, Q. (2005). *Radical Islam Rising. Muslim Extremism in West.* Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.
Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of Salafi Movement. *Studies in Conflict and Terrorism*, 29 (3), 207-239.

Onlinequellen

al-Albani, M. (2003). *Wieso der Begriff Salafi?* (Aus dem Arabischen von M. Fadil). Abgerufen von http://www.salaf.de/swf/man0013.swf [22.12.2016].

Alic, A. (2007). Foreign Jihadis Face Deportation in Bosnia-Herzegovina. In *Terrorism Monitor*, 5 (21). Abgerufen von Jamestown Foundation https://jamestown.org/program/foreign-jihadis-face-deportation-in-bosnia-herzegovina/ [20.12.2016].

APA. (14. Juli 2016). 20 Jahre Haft für Prediger im Grazer Jihadisten-Prozess. *Die Presse*. Abgerufen von http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/5049832/20-Jahre-Haft-fuer-Prediger-im-Grazer-JihadistenProzess [15. Juli 2016].

APA. (14. März 2016). Grazer Imam zu sechs Jahren Haft verurteilt. *Kurier*. Abgerufen von http://kurier.at/chronik/oesterreich/urteil-in-grazer-dschihadisten-prozess-sechs-jahre-haft-fuer-prediger/186.851.800 [07.06.2016].

APA. (4. August 2016). Deutscher Jihadist Cuspert ist offenbar doch nicht tot. *Die Presse*. Abgerufen von http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/5063214/Deutscher-Jihadist-Cuspert-ist-offenbar-doch-nicht-tot [20.12.2016].

Aslan, E. (2016). *Evaluierung ausgewählter Islamischer Kindergärten und -gruppen in Wien. Tendenzen und Empfehlungen*. Abgerufen von Institut für Islamische Studien http://iis.univie.ac.at/ [20.12.2016].

Behr, I., Reding, A., Edwards, C. & Luke, G. (2013). *Radicalisation in Digital Area. The Use of Internet in 15 Cases of Terrorism and Extremism*. Abgerufen von http://www.rand.org/pubs/research_reports/RR453.html [26.07.2016].

Beutel, A. J. (2007). *Radicalization and Homegrown Terrorism in Western Muslim Communities. Lessons Learned for America*. Abgerufen von http://www.minaret.org/MPAC%20Backgrounder.pdf [12.11.2016].

Bobi, E., Lahodynsky, O., Meinhart, E. & Staudinger, M. (2007, 15. September). Allah Anfang ist schwer. *Profil*. Abgerufen von https://www.profil.at/home/islamismus-allah-anfang-183587 [03.09.2016].

Bundesamt für Verfassungsschutz. (28. November 2016). *Verbot der salafistischen Vereinigung „Die Wahre Religion" (DWR) alias „LIES! Stiftung" durch den Bundesminister des Innern am 15. November 2016*. Abgerufen von Bundesamt für Verfassungsschutz https://www.verfassungsschutz.de/de/aktuelles/meldungen/me-20161115-verbot-dwr-lies [20.12.2016].

Bundesminsterium des Innern. (2012). *Verfassungsschutzbericht 2012*. Abgerufen von https://www.verfassungsschutz.de/embed/vsbericht-2012.pdf [23.11.2016].

Bundesverwaltungsgericht. (14. Mai 2014). *Verbot der Vereine DawaFFM und Internationaler Jugendverein – Dar al Schabab e.V. rechtmäßig*. Abgerufen von http://www.bverwg.de/presse/pressemitteilungen/pressemitteilung.php?jahr=2014&nr=32 [20.12.2016].

Burgstaller, K. (26. November 2015). Koranverteilung in Wien und Graz ausgesetzt. *Der Standard*. Abgerufen von http://derstandard.at/2000026483990/Grazer-Stadtrat-untersagt-Koranverteilung-per-Weisung [26.01.2016].

Dawa FFM. (25. Dezember 2010). *Das Islamseminar in Wien 2010 !!!* [Video Datei]. Abgerufen von https://www.youtube.com/watch?v=MEgxdab1vaY [23.06.2016].

Derad.at. (o.A.). *DERAD - eine Initiative für sozialen Zusammenhalt, Prävention und Dialog*. Abgerufen von http://derad.at/ [06.09.2016].

Deutsche Welle. (20. April 2016). *IŞİD'e hangi ülkeden kaç kişi katıldı?* Abgerufen von http://www.dw.com/tr/i%C5%9Fide-hangi-%C3%BClkeden-ka%C3%A7-ki%C5%9Fi-kat%C4%B1ld%C4%B1/a-19200423 [14.01.17].

Diyanet. (17. Oktober 2016). *Dini İstismar ve Tedhiş Hareketi DEAŞ/Religious Exploitation and the Terrorist Organization ISIS*. Abgerufen von http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/diyanet%E2%80%99ten-deas-raporu/39177 [04.11.2016].

Ebu Tejma. (22. November 2015). *Ebu Tejma einen präsident wählen ist kufr* [Video Datei]. Abgerufen

von https://www.youtube.com/watch?v=IhHO45OrJe4 [20.12.2016].

Ebu Tejma. (22. November 2015a). *Ebu Tejma kein takfir auf herrscher selber kafir* [Video Datei]. Abgerufen von https://www.youtube.com/watch?v=XB6E52uRl30 [20.12.2016].

Einladung zum Paradies. (4. Dezember 2010). *Abu Hamsa Pierre Vogel besucht den islamischen Kindergarten in Wien und Interviewt Bruder Muhammed Ismail Suk* [Video Datei]. Abgerufen von https://www.youtube.com/watch?v=2Mkeq3zkTpg.

Esposito, J. L. (2003). *Ahl al hadith*. Oxford Islamic Studies Online. Abgerufen von http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195125580.001.0001/acref-9780195125580-e-72?rskey=m1zhat&result=1 [29.11.2016].

European Parliament Directorate General for External Policies of the Union. (2013). *Salafist/ Wahhabite Financial Support to Educational, Social and Religious Institutions*. Abgerufen von http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2013/457136/EXPO-AFET_ET%282013%29457136_EN.pdf [08.06.2016].

Flade, F. (5. August 2015). IS droht Merkel und Deutschland in Mord-Video. *Die Welt*. Abgerufen von https://www.welt.de/politik/deutschland/article144841240/IS-droht-Merkel-und-Deutschland-in-Mord-Video.html [06.06.2015].

Flade, F. (5. Juni 2012). Radikaler Salafist Mahmoud klagt gegen Abschiebung. *Die Welt*. Abgerufen von https://www.welt.de/services/article7893735/Impressum.html [20.12.2016].

Frindte, W., Boehnke, K., Kreikenbom, H. & Wagner, W. (2011). *Lebenswelt junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland.* Bundesministerium des Innern. Abgerufen von https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Broschueren/2012/junge_muslime.pdf?__blob=publicationFile [07.07.2016].

Hamm, M. S. (2007). *Terrorist Recruitment in American Correctional Institutions. An Exploratory Study of Non-Traditional Faith Groups*, U.S. Department of Justice. Abgerufen von https://www.ncjrs.gov/pdffiles1/nij/grants/220957.pdf [23.08.2016].

Holzer, E. (14. Juli 2016). 20 Jahre Haft. Exemplarisches Urteil für den "Hassprediger". *Kurier*. Abgerufen von https://kurier.at/chronik/oesterreich/20-jahre-haft-exemplarisches-urteil-fuer-den-hassprediger/209.831.911 [12.12.2016].

Islamlandkarte. (o. A.). *Islamische Union in Österreich – Sahaba Moschee*. Abgerufen von http://www.islam-landkarte.at/vereine/islamische-union-%C3%B6sterreich-sahaba-moschee [07.06.2016].

Jusline. (27. August 2008). *Jusline Entscheidungen, TE OGH 2008/08/27 13Os83/08t.* Abgerufen von https://www.jusline.at/index.php?cpid=77cc2619465c939cd4189c33216b2d0c&feed=275264 [18.05.2016].

Justiz.gv.at. (29. Februar 2016). *Justizministerium kooperiert bei der De-Radikalisierung im Strafvollzug ab sofort mit dem Verein DERAD*. Abgerufen von https://www.justiz.gv.at/web2013/home/presse/pressemitteilungen/pressemitteilungen_2016/justizministerium_kooperiert_bei_der_de-radikalisierung_im_strafvollzug_ab_sofort_mit_dem_verein_derad~2c94848a511b962e01532ca53ed464a8.de.html [06.09.2016].

Justiz.gv.at. (o. A.). *Arbeitswesen*. Abgerufen von https://www.justiz.gv.at/web2013/home/strafvollzug/arbeitswesen~2c94848642ec5e0d014427e62eb95019.de.html [20.11.2016].

Karl, U. (2007). Metaphern als Spuren von Diskursen in biographischen Texten. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 8 (1), Art. 3. Abgerufen von http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs070139 [13.11.2016].

Kepel, G. (15. Mai 2015). Die Salafisten und die Deutungshoheit über den Islam. *Neue Züricher Zeitung*. Abgerufen von http://www.nzz.ch/nzzas/nzz-am-sonntag/islamismus-experte-gilles-kepel-die-salafisten-und-die-deutungshoheit-ueber-den-islam-ld.82731 [20.10.2015].

Kepel, G. (27. November2016). Gilles Kepel. Millionen "Likes" für den Terror. *Der Standard*. Abgerufen von http://derstandard.at/2000048217413/Gilles-Kepel-Millionen-Likes-fuer-den-Terror [10.12.2016].

Khomeini, I. (o. A.). *Islamic Government*. Tehran: International Affairs Division. Abgerufen von http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/books/velayat_faqeeh.pdf [22.12.2016].

Kühle, L. & Lindekilde, L. (2010). *Radicalization among Young Muslims in Aarhus*. Abgerufen von http://cir.au.dk/fileadmin/site_files/filer_statskundskab/subsites/cir/radicalization_aarhus_FINAL.pdf [10.06.2016].

Madrasah.de. (27. September 2014). *Offener Brief An Dr. Ibrāhīm ʿAwwād al-Badrī alias „Abū Bakr al-Baġdādī" und An die Kämpfer und Anhänger des selbsternannten „Islamischen Staates"* (Unterzeichnet von über 120 Gelehrten). Abgerufen von http://madrasah.de/leseecke/islam-allgemein/offener-brief-al-baghdadi-und-isis [21.12.2016].

Marton, M. H. (2005). *Terrorism and Humiliation.* Note prepared for Round Table 1 of the 5th Annual Meeting of Human Dignity and Humiliation Studies in Berlin. Abgerufen von http://www.humiliationstudies.org/documents/MartonBerlin05meeting1.pdf [13.06.2016].

Medien-Servicestelle. (26. Februar 2015). *Rund 30.000 TschetschenInnen in Österreich*. Abgerufen von http://medienservicestelle.at/migration_bewegt/2015/02/26/rund-30-000-tschetscheninnen-in-oesterreich/ [29.05.2016] [20.12.2016].

Medien-Servicestelle. (8. Oktober 2014). *Bosnische Community in Österreich*. Abgerufen von http://medienservicestelle.at/migration_bewegt/2014/10/08/bosnische-community-in-oesterreich/ [20.12.2016].

Mullaoġlu, M. (04. März 2011). Sevgili hocam, Muhterem Liderim! *Ajans 5*. Abgerufen von http://arsiv.ajans5.com/detay/2011/03/04/sevgili-hocam-muhterem-liderim.html [07.10.2015].

Neumann, P. R. (2010). *Prisons and Terrorism. Radicalisation and De-radicalisation in 15 Countries*. Abgerufen von http://icsr.info/wp-content/uploads/2012/10/1277699166PrisonsandTerrorismRadicalisationandDeradicalisationin15Countries.pdf [20.09.2016].

Ögreten, T. (15. Juli 2016). Son araştırma: Türkiye'deki Suriyelilerin çoġu, IŞİD'i kurtarıcı olarak görüyor. *Diken*. Abgerufen von http://www.diken.com.tr/son-arastirma-turkiyedeki-suriyelilerin-cogu-isidi-kurtarici-olarak-goruyor/ [04.12.2016].

Onat, H. (17. Dezember 2015). *Isid, selefilik ve Islam* (Video Datei). Abgerufen von https://www.youtube.com/watch?v=na587UAeY-8 [21.12.2015].

Payreder, S. (25. Januar 2013). Wiener El-Kaida-Kämpfer zu knapp sieben Jahren Haft verurteilt. *Kurier*. Abgerufen von https://kurier.at/chronik/weltchronik/prozess-in-berlin-wiener-el-kaida-kaempfer-zu-knapp-sieben-jahren-haft-verurteilt/2.862.025 [20.12.2016].

Poushter, J. (17. November 2015). *In nations with significant Muslim populations, much disdain for ISIS*. Pew Research Center. Abgerufen von http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/in-nations-with-significant-muslim-populations-much-disdain-for-isis/ [04.12.2016].

Precht, T. (2007). *Home grown terrorism and Islamist radicalisation in Europe - From conversion to terrorism. An assessment of the factors influencing violent Islamist extremism and suggestions for counter radicalisation measures*. Abgerufen von http://www.justitsministeriet.dk/sites/default/files/media/Arbejdsomraader/Forskning/Forskningspuljen/2011/2007/Home_grown_terrorism_and_Islamist_radicalisation_in_Europe_-_an_assessment_of_influencing_factors__2_.pdf [14.08.2016].

Qubt, S. (2005). *Zeichen auf dem Weg* (Aus dem Englischen von Muhammed Shukri. Revidiert in Übereinstimmung mit dem arabischen Original von Abu-r-Rida ʿ Muhammed Ibn Ahmad Ibn Rassoul). Abgerufen von http://www.atheisten-info.at/infos/zeichen-auf-dem-weg_qutb.pdf [23.11.2016].

Ramsauer, P. (15. August 2015). Exklusiv: Mohamed Mahmoud. Das Buch des Gotteskriegers. *Profil*. Abgerufen von http://www.profil.at/ausland/exklusiv-mohamed-mahmoud-buch-gotteskriegers-5809877 [14.02.2016].

Reddig, M. (2016). *Pierre Bourdieus Religionssoziologie. Eine Anwendung am Beispiel des Neo-Salafismus im Feld des Islam*. Abgerufen von https://www.researchgate.net/publication/299852605_Pierre_Bourdieus_Religionssoziologie_Eine_Anwendung_am_Beispiel_des_Neo-Salafismus_im_

Feld_des_Islam [02.10.2016].
ris.bka.gv.at. (o. A.). *Strafgesetzbuch*. Abgerufen von https://www.ris.bka.gv.at/Dokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Dokumentnummer=NOR40118725 [20.12.2016].
Schreiber, D. (8. November 2014). Radikalisierung in Wiener Hinterzimmer-Moschee. *Kurier*. Abgerufen von https://kurier.at/chronik/wien/radikalisierung-in-wiener-hinterzimmer-moschee/95.850.817 [14.06.2016].
Seeh, M. (22. Februar 2016). Ex-Lehrer als Staatsfeind vor Gericht. *Die Presse*. Abgerufen von http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/4931327/ExLehrer-als-Staatsfeind-vor-Gericht [07.06.2016].
Silber, D. M. & Bhatt, A. (2007). *Radicalization in the West. The Homegrown Threat*. New York City Police Department. Abgerufen von http://sethgodin.typepad.com/seths_blog/files/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf [10.08.2016].
Site Intelligence Group. (3. November 2014). *Austrian Jihadist-IS Fighter Mohamed Mahmoud Photographed with Beheaded Bodies*. Abgerufen von https://ent.siteintelgroup.com/Chatter/austrian-jihadist-is-fighter-mohamed-mahmoud-photographed-with-beheaded-bodies.html [06.06.2015].
Spiegel Online. (15. April 2012). Verfassungsschützer rätseln über Finanzierung der umstrittenen Koran-Aktion salafistischer Prediger. *Der Spiegel*. Abgerufen von http://www.spiegel.de/spiegel/vorab/a-827550.html [20.12.2016].
Spiegel TV. (30. April 2012). Salafisten. Flucht vor der Ausweisung [Video Datei]. Spiegel TV. Abgerufen von http://www.spiegel.de/video/salafist-mohamed-mahmoud-ausgewiesen-video-1193377.html [13.10.2016]
Vidino, L. (2010). *The new Muslim Brotherhood in the West*. New York: Columbia University Press.
Vidino, L. & Brandon, J. (2012). *Countering Radicalization in Europe.* A policy report published by the International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR). Abgerufen von http://icsr.info/wp-content/uploads/2012/12/ICSR-Report-Countering-Radicalization-in-Europe.pdf [03.06.2016].
Vorstand Islamische Vereinigung in Österreich. (o. A.). *o. A.* (Video Datei). Abegrufen von http://www.egyurotv.com/ar/?p=22475 [02.12. 2015].
Wetz, A. (28. November 2014). Bosnien-Connection. Al-Qaidas Netzwerk in Österreich. *Die Presse*. Abgerufen von http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/4607236/BosnienConnection_AlQaidas-Netzwerk-in-Oesterreich [07.06.2016].
Zöchling, C. (14. Juli 2016). Mirsad O. Der gefährlichste Prediger Österreichs. *Profil*. Online abgerufen von http://www.profil.at/oesterreich/mirsad-o-prediger-oesterreichs-7119225 [20.07.2016].