

Wege in die Radikalisierung: Von einem, der nicht glaubt und doch beinahe auszog, um sich dem «Islamischen Staat» anzuschliessen

Jürgen Endres*

Zusammenfassung: Der Artikel geht der Frage nach, welche Ursachen dazu führen, dass sich auch areligiöse Personen dem so genannten «Islamischen Staat» anschliessen. Ausgangspunkt ist dabei die biographische Rekonstruktion eines Radikalisierungsprozesses in der Schweiz, deren Ergebnisse mit Erklärungsansätzen aus der Radikalisierungs- und Extremismusforschung verknüpft werden. Der Artikel zeigt, dass auch Radikalisierungsprozesse im Spektrum des «islamischen Extremismus» nicht unbedingt ideologisch oder religiös untermauert sein müssen und somit Zweifel an der umfassenden Erklärungskraft des Religionsparadigmas geboten sind.

Schlüsselwörter: Radikalisierung, islamischer Extremismus, Gewalt, Religion, Islam

Paths to Radicalization: About Someone Who Does Not Believe and Yet Almost Moved out to Join the “Islamic State”

Abstract: This article explores the question of which factors and dynamics lead also non-religious people to join the so-called “Islamic State”. The analysis starts with the biographical reconstruction of a radicalization process in Switzerland, the results of which are linked with sociological and socio-psychological explanations from the research on radicalization and extremism. The article shows that also in the field of “Islamic extremism” radicalization processes do not necessarily have to be ideologically or religiously underpinned, and that there are therefore doubts as to the comprehensive explanatory power of the religious paradigm.

Keywords: Radicalization, Islamic extremism, violence, religion, Islam

Les chemins de la radicalisation : une personne non-croyante qui a pourtant presque déménagé pour rejoindre l’« État islamique »

Résumé : Cette contribution se propose de faire ressortir les facteurs et les dynamiques qui peuvent pousser des individus areligieux à rejoindre l’« État islamique ». L’analyse part de la reconstruction biographique d’un cas de radicalisation en Suisse. Des approches sociologiques et socio-psychologiques de la recherche sur la radicalisation et les extrémismes sont ensuite utilisées pour interpréter le cas spécifique. On peut ainsi montrer qu’une radicalisation aussi dans l’« extrémisme islamique » ne doit pas nécessairement s’appuyer sur des éléments idéologiques religieux. Ce constat fait douter de la force explicative globale du paradigme religieux.

Mots-clés : Radicalisation, extrémisme islamique, violence, religion, Islam

* Zentrum Religionsforschung, Universität Luzern, CH-6002 Luzern, juergen.endres@unilu.ch

1 Einleitung

«Radikalisierung» im Kontext des islamisch begründeten Extremismus wird oftmals insbesondere mit «dem» Islam oder – gerade auch von muslimischer Seite aus – mit einem «falschen Islamverständnis» erklärt. Journalist:innen und Wissenschaftler:innen verweisen in ihren Erklärungen immer wieder auf spezifische religiöse Verständnisse und Konzepte wie etwa *ġihād* (Anstrengung, Kampf, Glaubenskampf, «heiliger Krieg») oder *istišhād* (Märtyrertum). Als Beleg dafür ziehen sie religiöse Quellen wie den Koran, die so genannten Hadithsammlungen oder wichtige interpretative Schriften heran (vgl. Pfahl-Traughber 2007a; 2007b; Koslowski 2016) und betonen anhand bestimmter Textstellen das radikalisierte oder gar radikale Moment, das in der religiösen Tradition zentral angelegt sei. Der Islam als Glaubens-, Werte- und Gesellschaftssystem wird so zumindest zur erklärten Mit-Ursache dafür, dass sich die unterschiedlichsten Menschen aus den verschiedensten Ländern dem so genannten «Islamischen Staat» oder anderen Organisationen aus dem Spektrum des islamisch begründeten Extremismus angeschlossen haben (und es wohl auch in Zukunft tun werden) – meist in Kombination mit sozialpsychologischen oder soziologischen Erklärungsansätzen.

Dementsprechend misst ein Teil der Forschung militant-islamistischer Propaganda in Form von Videos, Schriften, Computerspielen, usw. eine grosse Bedeutung zu (etwa Müller et al. 2017) und arbeitet dabei stets wiederkehrende religiöse Propagandamotive heraus, die etwa Gewalt legitimieren, Opferbereitschaft bis zum Opfer des eigenen Lebens zu wecken versuchen, Feinde definieren oder zur Absonderung von der (westlichen) Gesellschaft aufrufen (u. a. Lohlker 2015; 2016). Auch den Verheissungen eines idealen muslimischen Lebens nach dem Vorbild des Propheten Muḡammad unter idealen Rahmenbedingungen in einem «wahrhaft islamischen Land» schreiben solche Erklärungsansätze eine grosse Wirkung zu. «Radikaler Islamist», so die verbreitete Meinung auch in der Wissenschaft, muss zwangsläufig irgendetwas mit «Islam» oder einem bestimmten Verständnis von «Islam» zu tun haben.

Tatsächlich scheinen viele Fälle, welche die Radikalisierungsforschung biographisch rekonstruiert und zu erklären versucht hat, gut zu diesem Deutungsmuster zu passen. Doch immer wieder treffen Forschende bei der Rekonstruktion von so genannten «Radikalisierungsbiographien» auch auf Menschen, bei denen jene Erklärungsansätze scheitern, die Religion und religiöse Auffassungen in den Mittelpunkt stellen. «Islamist» werden, ohne zu «glauben», sich dem IS anschliessen, ohne den Wunsch nach einem «islamischen Leben», physische Gewalt ausüben, ohne diese religiös zu legitimieren – all das entzieht sich diesen Erklärungen. Dabei argumentieren Forschende wie der französische Politikwissenschaftler Olivier Roy anhand empirischen Materials schon länger für eine andere Sicht, die er in die

Formel der (nachträglichen) Islamisierung einer vorgängig vorhandenen Radikalität und Gewaltfaszination fasst (Roy 2017, 14).¹

Vor diesem Hintergrund ist es das Ziel des vorliegenden Beitrags, einen eben dieser Fälle von Radikalisierung im Feld des islamisch begründeten Extremismus näher zu betrachten, in denen Glaubensvorstellungen und religiöse Praxis keine Rolle spielen. Ich möchte dabei exemplarisch untersuchen, welche Faktoren und Dynamiken dazu beitragen, dass jemand, der sich selbst als vollkommen «ungläubig» bezeichnet und ein Leben fernab jeglicher islamischer Glaubensüberzeugungen und Regeln lebt, eine – zumindest für den Aussenstehenden auf den ersten Blick eher überraschende – Vision für sein Leben entwickelt: nach Syrien oder in den Irak zu reisen, um sich dort dem so genannten «Islamischen Staat» anzuschließen.

«Radikalisierung» (zur Begriffsproblematik vgl. u. a. Puschnerat 2007; Neumann 2013; Aslan et al. 2018, Abay et al. 2018; Eser Davolio und Villiger 2019; zur Problematik des Radikalisierungsparadigmas vgl. Jukschat und Leimbach 2020) – von Neumann als «what goes on before the bomb goes off» (Neumann 2008, 4) beschrieben – verstehe ich dabei als dynamischen und nicht notwendiger Weise linear verlaufenden Prozess, der zumindest zwei Dimensionen umfasst:

1. die fortschreitende Abgrenzung und Abwendung von Staat und Gesellschaft bei gleichzeitiger Hinwendung und Integration in extremistische, den Grundsätzen einer freiheitlichen demokratischen Grundordnung widersprechende Milieus und
2. die fortschreitende Akzeptanz physischer Gewalt als legitimes Mittel, das Propagieren gewaltlegitimierender ideologischer Versatzstücke bis hin zum Einsatz physischer Gewalt.

Der vorliegende Beitrag erläutert in Kapitel 2 zunächst den Kontext, in dem die vorliegende Fallanalyse entstanden ist sowie die Sonderstellung des Falles im anvisierten Sample des Forschungsprojektes. Darüber hinaus wird in diesem Kapitel das methodische Vorgehen dargelegt. Kapitel 3, der Hauptteil dieses Beitrages, diskutiert die ursächlichen Faktoren und Dynamiken der Radikalisierung des Protagonisten. Dies geschieht in Anbindung der biographischen Narrationen des Protagonisten an erklärende Konzepte aus der Soziologie wie auch aus der Sozialpsychologie. Dabei soll insbesondere aufgezeigt werden, dass sich die überlagernden und unterschiedlich zu gewichtenden ursächlichen Radikalisierungsfaktoren nur durch einen multikausalen und zugleich interdisziplinären Erklärungsansatz erfassen lassen. Im konkreten Fall ist die Radikalisierung des Protagonisten, wie aufgezeigt werden wird, vor allem als individueller Versuch, Bedeutung und Wirkmächtigkeit zu erlangen, zu deuten. «Islam» dient dem Protagonisten dabei lediglich als diffuse Zugehörigkeitszuschreibung,

1 Anlass zu Zweifeln an der umfassenden Erklärungskraft des Religionsparadigmas geben auch die Ergebnisse der Extremismus-Studie von Manzoni et al., die darauf verweisen, dass «es auch unter Jugendlichen, die nicht dem Islam angehören, Affinitäten zum islamistischen Extremismus gibt» (2019: 44).

die es ihm erlaubt, die eigene Biographie in den Kontext einer globalen «(Leidens-) Gemeinschaft» zu setzen. Das Fazit (Kapitel 4) fasst die wichtigsten Befunde noch einmal kurz zusammen und skizziert ihren Beitrag zur Radikalisierungsforschung sowie zur Präventions- und Deradikalisierungsarbeit.

2 Forschungskontext und Methoden

Emre², um dessen Radikalisierungsbiographie es hier geht, habe ich im Rahmen eines Forschungsprojektes zur sogenannten *Salafyya*³ in der Deutschschweiz kennengelernt. Ziel des noch laufenden dreijährigen Projekts⁴ ist eine binnendifferenzierte Analyse des *Salafyya*-Spektrums in der Deutschschweiz, die Untersuchungen von Hinwendungsprozessen in das Spektrum hinein wie auch von Abwendungsprozessen aus dem Spektrum heraus und die Analyse von Radikalisierungsprozessen innerhalb dieses spezifischen religiösen islamischen Spektrums. Einen Teil der Daten generierte das Forschungsteam mittels teilnehmender Beobachtung (u. a. an so genannten *durūs* [Unterrichtseinheiten] von *Salafi*-Predigern), vor allem aber durch qualitative Interviews mit etwa 30 Akteur:innen aus dem *Salafyya*-Spektrum. Da die Studie insgesamt stark explorativen Charakter hat, war beim Interview-Sample insbesondere das Ziel, das in der Deutschschweiz existierende *Salafyya*-Spektrum in seiner gesamten Breite abzudecken. Ergänzt wurde die Datengrundlage schliesslich durch Einbezug von Internetpublikationen aus dem Feld.

Der Zugang ins *Salafyya*-Feld und zu den Interviewpartner:innen erwies sich wie erwartet als äusserst schwierig und zeitintensiv und erfolgte insbesondere über Moscheebesuche, die Vermittlung von zentralen Akteuren wie auch über soziale Medien. Dabei kommunizierten die Forschenden stets offen ihre Identität, ihre Forschungsinteressen wie auch die Vorgehensweise und sicherten potentiellen Interviewpartner:innen konsequent Anonymität zu. Die Interviews dauerten zwischen 90 und 260 Minuten. Sie umfassten einen narrativ-biografischen Schwerpunkt (nach Schütze 1983; Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014) sowie im Anschluss daran leitfadengestützte Interviewteile (nach Mey und Mruck 2011), in denen u. a. nach individuellen Verständnissen und Bedeutungszuschreibungen konkreter religiöser

2 Der Vorname ist ein Pseudonym. Wie viele Interviewpartner:innen in diesem Feld hat auch Emre nur unter der Prämisse der garantierten Anonymität zu einem Interview eingewilligt. Dies soll überaus ernst genommen werden. Wegen der geringen Anzahl an Fällen in der Schweiz bleiben daher auch viele Details aus Emres Biographie unerwähnt. Dies gilt auch für Datum und Ort des Interviews, das der Verfasser im Jahr 2019 in der Schweiz mit Emre geführt hat. Emre war zu diesem Zeitpunkt schon längere Zeit verurteilt und unter Betreuung der Extremismusfachstelle seines Kantons.

3 *Salafyya* wird hier stark vereinfacht als eine spezifische Form religiöser Orthodoxie innerhalb des Islam verstanden. Zur Begriffsproblematik vgl. u. a. Nedza (2014).

4 Das Projekt ist am Zentrum für Religionsforschung der Universität Luzern angesiedelt. Projektbeschreibung: <https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/forschung/salafismus-in-der-deutschschweiz/> (abgerufen 13.10.2021).

Konzepte sowie nach Formen der Alltagsgestaltung gefragt wurde. Die Interviews wurden transkribiert und entlang der Hauptfragestellungen des Projekts mit Hilfe von Atlas.ti einer qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (1991) unterzogen. Die Kategorien für die vorliegende Fallanalyse wurden dabei zum einen deduktiv aus der Fragestellung wie auch insbesondere aus den konzeptionellen Ansätzen zur Erklärung von Radikalisierung entwickelt. Zum andern geschah die Kategorienbildung induktiv aus dem dieser Analyse zugrundeliegenden Interviewmaterial heraus. Codiert wurden so u. a. etwa religiöse Verständnisse und Einordnungen, Formen von wahrgenommener Ausgrenzung/Stigmatisierung und Formen der Zugehörigkeitszuschreibungen, ablehnende/feindliche und befürwortende/glorifizierende Haltungen wie schliesslich auch Gewalterfahrungen und Erwartungen an einen Anschluss an den IS.

Den Kontakt zu Emre vermittelte eine der Schweizer Extremismusfachstellen, welche die Forschenden angefragt hatten. Dem Interview ging ein kurzer Emailaustausch zwischen Emre und mir voraus. Schon früh innerhalb des Interviews wurde deutlich, dass Emre in keiner Art und Weise als Beispiel für eine Radikalisierung innerhalb des *Salafyya*-Spektrums taugt. Denn von Anfang an war es ihm wichtig zu betonen, «nicht religiös» und «nicht gläubig» zu sein. Mit religiösen Konzepten und Begrifflichkeiten, die sonst gerade innerhalb des *Salafyya*-Spektrums zu langen Exkursen führen, konnte Emre dann auch im zweiten Teil des Interviews kaum etwas anfangen.

Dass es um die Rekonstruktion seiner Radikalisierung gehen sollte, war ihm hingegen aufgrund der Vermittlung durch die Extremismusfachstelle bewusst und zeigte sich deutlich im ersten, biographisch-narrativen Teil des Interviews. Der zu Beginn des Interviews gesetzte Impuls zur biographischen Narration («Ich möchte Sie bitten, mir Ihr bisheriges Leben zu schildern, mit allem, was Ihnen dabei wichtig ist, ...») veranlasste Emre, seinen Radikalisierungsweg fokussiert und zugleich bruchstückhaft zu schildern. Wenn er dabei seinen eigenen Radikalisierungsprozess immer wieder erläuterte (und dabei analytisch von aussen auf seinen eigenen Radikalisierungsweg blickte), so zeigt dies, dass er eine gewisse Vertrautheit und Übung in der Rekonstruktion und Erklärung dieses Weges hatte. Dennoch musste ich während des Interviews immer wieder neue Impulse in Form von Nachfragen setzen. Kurze Phasen der biographischen Erzählung wurden immer wieder abrupt unterbrochen von Phasen spürbarer Unruhe und Anspannung. Das Interview wurde zwecks besserer Lesbarkeit und Verständlichkeit bei der Transkription vom Schweizerdeutschen ins Hochdeutsche «übersetzt», sprachliche Besonderheiten wurden geglättet und Einschübe wie «äh» und «mhm» weggelassen.

3 Nicht für «allāh» und nicht für Muḥammad: Analyse von Emres Weg zum «radikalen Islamisten»

3.1 Biographische Einführung

Emre ist heute zwischen Mitte und Ende dreissig und wuchs seit früher Kindheit in der Schweiz auf. Seine Eltern kamen als Arbeitsmigranten aus dem ehemaligen Jugoslawien in die Schweiz. Emre teilt somit die Erfahrung der Migration und der damit oftmals verbundenen Erschwernisse mit den zahlreichen Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen ihre ursprüngliche Heimat verliessen und unvermittelt vor der Aufgabe standen, in der Schweiz oder einem anderen Land eine neue Heimat zu finden.

Emre verfügt zudem über das, was gerne als «muslimischer Hintergrund» subsumiert wird. «Religiosität» im Sinne persönlicher Glaubensvorstellungen und -praxis war laut Emre jedoch weder für ihn selbst noch für seine Eltern und Geschwister ein Thema. Er wuchs, folgt man seinen Ausführungen, ganz ohne grosse religiöse Berührungspunkte auf:

Meine Familie ist nicht religiös. Auch nicht politisch, das hat es bei uns in der Familie nicht gegeben. Keine Politik, keine Religion. Das hat es in meiner Familie nicht gegeben.

Übereinstimmend mit dieser Selbstzuschreibung als «nicht religiös» bezeichnet Emre sich selbst im Verlauf des Interviews als «Papiermoslem» und war – das ist tatsächlich bemerkenswert – nach eigenem Bekunden noch nie in seinem Leben in einer Moschee, weder in der Schweiz noch in seinem Herkunftsland.

Nach dem Kindergarten besuchte Emre die Schule in der Schweiz. Auch über seine Schulzeit berichtete er nicht allzu viel, betonte allerdings, dass er nach der Primarstufe nur noch sehr ungern zur Schule ging. Hinzu kamen schulische Probleme, die immer wieder zu Konflikten insbesondere mit dem Vater führten:

Ja Familie. Wie soll ich sagen. Nonstop, der Vater immer viel Stress gemacht, Schule, Ausbildung. Jeden Tag halt nur das zu hören bekommen. Und meistens, wenn Zeugniszeit war, war es nicht so gut zu Hause. Wenn die Noten nicht so gut gewesen sind. Also nur das, kann ich mich an die Kindheit so erinnern, wo ich, ja wo es nicht so gut gelaufen ist. Aber meiner Eltern haben immer versucht, Ausbildung und dass ich in die Schule, Lehre, ja Ausbildung mache.

Was Emre hier schildert ist sicherlich vergleichbar mit Erfahrungen, die etliche andere Jugendliche mit oder ohne Migrationshintergrund teilen. Und auch wenn Emre dieses Thema lediglich in zwei, drei Sätzen abhandelt, so wird hier doch deutlich, dass Emres mangelnde schulische Leistungen sowie seine Verweigerungshaltung in

der Schule im Widerspruch zur Erwartungshaltung der Eltern und deren Hoffnungen eines mit schulischen Leistungen verbundenen sozialen Aufstiegs standen.

Nach Abschluss der Schule machte Emre eine Ausbildung in einem handwerklichen Beruf – und radikalisierte sich. Er kommentierte militant-islamistische Propaganda- und Gewaltvideos und verbreitete diese selbst. Eines Tages – nach mehreren so genannten «Gefährderansprachen» – stand schliesslich die Polizei mit einem Durchsuchungsbeschluss in seiner Wohnung. Sicherergestellt wurden dabei unter anderem diverse Propagandavideos des IS und anderer Organisationen aus dem Spektrum des islamisch begründeten Extremismus (darunter auch Enthauptungs- und etliche andere Tötungsvideos) und verschiedene Waffen. Spätestens von diesem Zeitpunkt an galt Emre den Schweizer Sicherheitsbehörden dann als «radikaler Islamist».

3.2 Emres Wege in die Radikalisierung

Ein Blick auf die existierende wissenschaftliche Literatur zu Radikalisierungsursachen und Radikalisierungsverläufen im Spektrum des islamisch begründeten Extremismus zeigt, dass Emre als «ungläubiger Islamist» sicher nicht die Regel ist. Er ist aber, wie etwa Manzoni et al. (2019) deutlich machen, auch kein Einzelfall. Das äussert auch Emre selbst, als er über seine Internetkontakte zu anderen Personen berichtet, die sich gerade radikalisierten oder dem IS und vergleichbaren Organisationen zu diesem Zeitpunkt bereits angeschlossen hatten:

Nein, es hat viele, die vorher noch nicht religiös gewesen sind und trotzdem zum IS wollten. Oder sogar gegangen sind, ja. Und es, die sind nicht für Allah gegangen oder Muhammed. Die sind, viele sind auch wegen solchen Sachen [gemeint: aus den gleichen Gründen wie ich] gegangen. Haben es halt auch nicht so schön gehabt. Ja, das ist es.

Darüber hinaus lässt sich mit Blick auf die Sekundärliteratur feststellen, dass monokausale Erklärungsversuche für Radikalisierungsprozesse ohne Zweifel zu kurz greifen. Vielmehr ist es ein Ursachenkomplex, ein Ineinandergreifen von verschiedenen Ausgangsbedingungen, Faktoren und Dynamiken, die im Verein dazu beitragen, dass sich Menschen radikalieren. Vergleichende Studien etwa von Böllinger (2006) oder Lützing (2010) zu terroristischen und extremistischen Radikalisierungsbiographien zeigen zudem, dass viele Biographien, die in einen Extremismus führen, Gemeinsamkeiten aufweisen – und zwar über die Grenzen der unterschiedlichen extremistischen Milieus hinweg. Die Zugangsbedingungen und Zugangswege in einen linken, rechten oder islamisch begründeten Extremismus sind dabei durchaus vergleichbar. Jenseits von «Ideologie» oder «religiösem Extremismus» scheinen für die Erklärung von Radikalisierungsbiographien drei oftmals miteinander verflochtene Themenkomplexe aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive von besonderer Bedeutung zu sein:

1. die Frage der sozialen Zugehörigkeit,
2. das (tatsächlich erlebte oder subjektiv wahrgenommene) Ausmass an biographischen Belastungen und negativen Erfahrungen im direkten sozialen Umfeld und der Gesellschaft sowie
3. das spezifische Verhältnis zu physischer Gewalt und Gewalterfahrungen (als Opfer und Täter).

Entlang dieser drei Themenfelder diskutiere ich nun Emres Weg zum «radikalen Islamisten» auf Basis seiner Erzählungen und Überlegungen vertiefend und zeige dabei konzeptionelle Anschlussmöglichkeiten an sozialwissenschaftliche Erklärungsansätze auf.

3.2.1 Soziale Zugehörigkeit

Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder Gemeinschaft gilt als ein zentraler Bestandteil von Identität, das Bedürfnis nach sozialer Zugehörigkeit als eines der fundamentalen menschlichen Bedürfnisse. Menschen schreiben sich Gruppen zu und erlangen dadurch Halt und Sicherheit (Frindte und Frindte 2020, 199). Zugleich aber – und dies wird im Folgenden erläutert – kann das Bedürfnis nach sozialer Zugehörigkeit abhängig von Kontext und Verlauf der Suche nach Zugehörigkeit auch zu einer Radikalisierung des Suchenden beitragen.

Emre äussert sich im Verlauf des Interviews verschiedentlich zur Frage der sozialen Zugehörigkeit und schildert dabei für sich drei ganz unterschiedliche Zuschreibungsoptionen und damit verbundene Erfahrungen: A) die Zuschreibung zur Schweizer Gesellschaft, B) die Zuschreibung zur muslimischen Gemeinschaft, also zu einer Gemeinschaft, die gemeinhin über gemeinsame Glaubensüberzeugungen und Glaubenspraktiken sowohl von innen als auch von aussen definiert wird und schliesslich C) das Selbstverständnis, Teil des «Islamischen Staates» zu sein oder zumindest sein zu wollen.

A. Schweizer Gesellschaft

Bei dieser Option scheint es wichtig, darauf hinzuweisen, dass Emre die Schweiz tatsächlich als «Heimat» bezeichnet. Er tut dies allerdings trotz und nicht aufgrund seiner Erfahrungen in und mit der Schweizer Gesellschaft. «Heimat» ist die Schweiz für Emre vor allem, weil seine Familie in der Schweiz lebt. Denn in seinen Schilderungen verweist er praktisch durchweg auf eine Vielzahl negativer und ausschliessender Erfahrungen als Ausländer in der Schweizer Gesellschaft. Zumindest einen Teil dieser Erfahrungen führt er dabei auf sein «anderes» Aussehen zurück:

Vieles ist das Aussehen, das passt den Leuten halt nicht. Ganz einfach. Ich weiss, Sie⁵ können das nicht verstehen und Sie er (bricht ab), Sie werden das auch nie erleben. Deswegen können Sie das auch nicht verstehen.

5 Emre wendet sich hier direkt an den Interviewer.

Folgt man Emres Ausführungen, so begegneten ihm Schweizer:innen immer wieder mit Misstrauen und Argwohn:

Die ganze Zeit wie ein Dieb behandelt zu werden, also das hat mich schon gestört, ja. Und in aller Öffentlichkeit, ständig. Also, das hat mich sehr gestört.

Was Emre hier, wenn auch nur bruchstückhaft, andeutet, ist die Wahrnehmung, als Ausländer abgelehnt, abgewiesen und zugleich kriminalisiert zu werden. Dieses Gefühl begleitet Emre, wie er deutlich macht, schon lange:

Wenn dich jemand nicht will, dann will er dich einfach nicht. Und ich hab so (etwas) viel erfahren. Fast mein ganzes Leben habe ich so erlebt.

Bereits diese wenigen kurzen Interviewauszüge machen deutlich, dass die Option, Teil der Gesellschaft der Schweiz zu sein oder werden zu können, in Emres Wahrnehmung von aussen permanent in Frage gestellt und negiert wurde. Das Bewusstsein, nicht Teil der Schweizer Gesellschaft zu sein, sondern als «Fremder» wahrgenommen und abgelehnt zu werden, wurde so zu einem der Leitmotive in Emres Selbstnarration und Selbstverständnis (und wie später aufgezeigt werden wird, zu einer erklärenden Variablen in Emres Analyse der Ursachen seiner eigenen Radikalisierung).⁶

B. Muslimische Gemeinschaft

Auch die Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft scheint für Emre nicht selbsterklärend und selbstverständlich zu sein, sondern zumindest nach aussen erklärungs- und rechtfertigungsbedürftig. Nichtsdestotrotz fühlt er sich nach eigenem Bekunden als «Muslim» und somit als Teil der muslimischen Gemeinschaft. Worin dieses Gefühl begründet ist, erklärt er wie folgt:

Ja, wie soll ich sagen. Durch das Volk halt, durchs Volk. Und Gemeinschaft, von wo, Herkunft halt. Sind ja Muslime eigentlich, dort wo ich herkomme. Wir sind Muslime, aber halt nicht so praktizierende.

Muslim zu sein und somit Teil der muslimischen Gemeinschaft, ist für Emre somit das Ergebnis von Abstammung und Herkunft und nicht etwa Resultat von persönlichen Glaubensüberzeugungen und individueller oder gar gemeinschaftlicher Glaubenspraxis. Dass er selbst ein Leben jenseits islamischer Normen führt, wenig über «seine» Religion weiss und nicht einmal in der Lage wäre, das Ritualgebet korrekt zu verrichten, ist ihm durchaus bewusst. Ebenso ist ihm bewusst, dass er damit vor dem Interviewer, der Islamwissenschaft studiert hat, als widersprüchlich und seine Zuschreibung als fragwürdig erscheinen könnte:

6 Umso bemerkenswerter erscheint es, dass Emre nicht den Topos des Fremdseins «in ungläubiger Umgebung» aufnimmt, wie ihn djihadistische Propaganda bspw. in dem ikonischen Lied «Gurabā» pflegt.

Im Moment bin ich schon ein Ungläubiger, aus Ihrer Sicht natürlich, ja aus meiner auch natürlich, ja wenn ich nicht bete und glaube. Ich glaube auch nicht an das Christentum, auch nicht an andere. Aber ich bin, ich gehöre zu den Moslems, obwohl ich nicht dran, nicht in eine Moschee gehe oder so, ich gehöre zu denen, ob das jemand wahrhaben möchte oder nicht wahrhaben möchte. Ich gehöre einfach zu denen. Und natürlich fühle ich mich auch verbunden zu den Moslems.

Betrachtet man die von Emre getroffenen Aussagen, so wird deutlich, dass Emres Zuschreibung zur muslimischen Gemeinschaft nicht (oder zumindest kaum) von einem Gefühl oder gar einem Bewusstsein einer gemeinsamen, «kollektiven Identität» getragen ist. Zumindest, wenn unter «kollektiver Identität» im Sinne von Sackmann, Prümm und Schultz «die Vorstellungen von Gruppenmitgliedern über die Besonderheit der Gruppe und über besondere in der Gruppe vertretene Werte, Vergangenheits- und Zukunftsbezüge der Gruppe sowie Vorstellungen über das richtige Verhalten von Gruppenmitgliedern» (Sackmann et al. 2000, 5) verstanden werden. Eine Identifikation mit den in der Gemeinschaft der Muslime vertretenen Werten, mit Vergangenheits- oder Zukunftsbezügen oder gar mit den Vorstellungen über richtiges Verhalten lässt sich bei Emre nicht feststellen. Vielmehr erfolgt Emres Zuschreibung zur muslimischen Gemeinschaft im Sinne Schildbergs (2010, 51) als individuelles und diffuses Zugehörigkeitsgefühl und erfährt dabei einen quasi-ethnischen Charakter.

Mit Blick auf Emres Radikalisierung erscheint es mir überdies wichtig, dass es sich bei dieser muslimischen Gemeinschaft in Emres Augen um eine Leidens- und Opfergemeinschaft handelt, die unter Krieg, Willkür und massiver Ungerechtigkeit leidet. Als Beispiele dafür führt Emre etwa die Konflikte im ehemaligen Jugoslawien, im Irak, in Syrien sowie zwischen Israel und den Palästinensern an:

Ja, also das Land, von wo ich herkomme, ist ja vorher Jugoslawien gewesen. Und dort hat es ja mehrere Serien von Kriegen gehabt. Und am meisten haben die Moslems bezahlt, ja, gebüsst. Von allen anderen haben Moslems den höchsten Preis bezahlt. Und das hat natürlich schon dazu geführt, dass man, dass ich schon gedanklich ein wenig, das hat mir nicht gepasst. Ja, sozusagen. Und dann sind da ja auch noch der Israelkonflikt. Das ist ja auch, wo ständig, und natürlich, ich bin ein Moslem, aber kein gläubiger oder religiöser, aber natürlich bin ich auf der Seite von den Moslems. Und ich unterstütze auch Moslems, egal wo sie sind.

An einer anderen Stelle des Interviews erklärt er:

Also, ja ich weiss nicht. Viele Moslems haben ja gesehen, wie die Iraker, oder besser gesagt die Moslems dort behandelt worden sind. Sind jeden Tag auf

der Strasse erschossen worden oder mit dem Gesicht in den Dreck umher, oder angeschrien worden. Ja wie Tiere sind sie behandelt worden.

Die drastische Sprache («bezahlt», «gebüsst») und die plastischen Bilder der Erniedrigung («wie Tiere behandelt», «mit dem Gesicht in den Dreck»), die Emre dabei zur Beschreibung des Leids der muslimischen Gemeinschaft nutzt, machen deutlich, mit welcher Vehemenz und Intensität er dieses kollektive Leid der muslimischen Gemeinschaft und die als Gemeinschaft der Muslime erfahrene Ungerechtigkeit tatsächlich wahrnimmt. Die Aggressoren – auch das ist Teil von Emres Blick auf die muslimische Gemeinschaft – sind dabei immer die anderen. Muslim:innen sind für Emre stets Opfer:

Also die Moslems, keine muslimische Armee ist in einem fremden Land oder sonst irgendwo einmarschiert. Aber dort, wo Moslems sind, werden wir non stopp massakriert. Und ich weiss, das wird sicher wiederkommen, das hört eben nie auf.

Emres drastische Wortwahl und insbesondere der Umstand, dass Emre sich selbst zu den Opfern zählt («werden wir non stopp massakriert») verweisen auf ein, in Radikalisierungsbiographien immer wieder anzutreffendes Phänomen. Nämlich, dass Menschen Schicksale und Ereignisse mit sich auch emotional verbinden, auch wenn sie selbst direkt oder indirekt etwa durch Familienangehörige oder Freunde eigentlich nicht davon betroffen sind. Das Leid und die Ungerechtigkeit, die Menschen irgendwo auf der Welt erfahren, wird zum eigenen Leid, zur eigenen Erfahrung und unter Umständen auch zum handlungsleitenden Motiv. Böllinger (2006) hat für dieses Phänomen in der Radikalisierungsforschung den Begriff des «authentisch Mitfühlens» (Böllinger 2006, 64) geprägt. Entscheidend dafür ist dabei nicht der tatsächliche oder objektivierbare Bezug zu einer Gemeinschaft, sondern die subjektive Bindung, die eigene Zuschreibung einer Zugehörigkeit. Diese Form der emotionalen Bindung, des authentisch Mitfühlens findet sich wie aufgezeigt auch in der Narration Emres. Immer wieder verweist er, dessen Herkunftsland das ehemalige Jugoslawien ist, auf das Leid der Menschen in Palästina, in Syrien oder dem Irak. Menschen, denen er sich nicht aufgrund seiner Herkunft, sondern aufgrund seiner Zuschreibung zur globalen Gemeinschaft der Muslime verbunden fühlt. Mit ihnen fühlt er, mit ihnen solidarisiert und identifiziert er sich.

Der «Opfer-Gemeinschaft der Muslime» stellt Emre schliesslich konsequent die «Täter» gegenüber. In Emres Ausführungen sind dies neben den «Slaven», an denen er «alles verabscheut», insbesondere die «Amerikaner». Dass Emre von «Slaven» und «Amerikanern und nicht etwa von «Christen» spricht, unterstreicht dabei erneut den ethnischen Charakter von «Muslim» in Emres Verständnis. Seine «Feindschaft» gegenüber den Amerikanern begründet er dabei wie folgt:

Ja, halt ihre Haltungen und die Invasionen, die sie gemacht haben. Und wie sie halt Moslems, ja tausende von Menschen haben sie getötet. Ich weiss nicht, ob Sie das wissen. Und natürlich macht das jemanden zum Feind.

Betrachtet man Emres Aussagen zu den «Slaven» und «Amerikanern», so weisen diese schliesslich auf zwei weitere, für eine Radikalisierung charakteristische Merkmale hin. Zum einen ist dies die dichotome Wahrnehmung und diametrale Schematisierung der Welt. In Emres Fall bedeutet dies, dass die «muslimische Gemeinschaft» den «Slaven» und den «Amerikanern» gegenübergestellt wird, die «Opfer» den «Tätern», die «Freunde» dem «Feind». Zugleich wird in diesen Gegenüberstellungen eine Eskalation in der Wahrnehmung des «Anderen» deutlich. Aus dem «Anderen» wird der «Täter» aus dem «Täter» in Emres Wahrnehmung schlussendlich der «Feind», gegen den es zu kämpfen gilt.

C. «Islamischer Staat»

Mit zunehmendem Konsum von IS-Propaganda-Videos sieht sich Emre nicht nur der «muslimischen Gemeinschaft», sondern irgendwann einmal auch dem so genannten «Islamischen Staat» zugehörig. Er bastelte sich dabei sein eigenes Bild über den IS zurecht und blendete Teile der IS-Realität aus oder tat diese als Propaganda ab. Manchen Berichten, etwa über die Vertreibung und Versklavung der Jesiden durch den IS, die der Interviewer ansprach, sprach er auch noch zum Zeitpunkt des Interviews jeglichen Wahrheitsgehalt ab:

Ja, aber, wenn. Das mit der Versklavung der Jesiden. Also ich weiss nicht, wie Sie. Wer hat die versklavt? Also niemand hat die versklavt. Also ich weiss nicht, wieso Sie so, so Zeug erzählen. Also die hat keiner versklavt. (...) Auch sonst niemand anderes.

Dem Verständnis des IS als «Terrororganisation» stellt Emre die Wahrnehmung des IS als «Freiheitsbewegung» gegenüber:

Ja, für Sie ist das ja eine Terrororganisation. Für mich ist das, (eine) Widerstandsbewegung oder Freiheitskämpfer ist das aus meiner Sicht. Und keine Terrororganisation. Ja, ich weiss nicht. Sie sehen das natürlich anders, nehme ich mal an. Ja.

Emres Selbstverständnis, so etwas wie Teil des «Islamischen Staates» (und damit Teil einer in seinen Augen «gerechten Sache») zu sein, führte – und dies gilt es hervorzuheben – schliesslich zu einer Veränderung der Wahrnehmung der eigenen Person und ihrer Situation in der Schweiz. Der IS wurde zur Spiegelfläche für Emre. Das Gefühl der eigenen Macht- und Wirkungslosigkeit wich temporär mit jedem in den Propagandavideos gezeigten militärischen Sieg oder Gebietsgewinn einem wachsenden Selbstbewusstsein und dem Gefühl der eigenen Stärke als Teil einer

erstarkten muslimischen Gemeinschaft. Plötzlich sah Emre sich als Teil von etwas, das erfolgreich und mächtig war.

Das war schon, ist schon gewesen, als fast der ganze Irak erobert worden ist und auch fast ganz Syrien erobert worden ist. Da habe ich mich schon als stark gefühlt, ja. Als Moslem, als stark, als nicht immer die Schwachen, die ständig wie Schafe niedergemetzelt werden, ja. Sonst nur so. Also ich kenne es nur so. Also da habe ich mich schon stark gefühlt, ja. (...) Ja genau. Als sie da die irakische Armee und auch die syrische Armee vertrieben und Gebiete erobert haben, habe ich mich schon wirklich stark gefühlt.

In Anlehnung an Eser Davolio und Villiger (2019, 11) kann Emres Zuschreibung zum IS somit auch als Bedürfnis, Teil von etwas Mächtigem zu sein, erklärt werden und ist zugleich als Konsequenz einer tiefen Unsicherheit in sozialen Beziehungen zu werten. Die Zuschreibung zum IS trug somit zu einer zumindest kurzzeitigen Stärkung der Persönlichkeit Emres bei. Eser Davolio und Villiger beschreiben dieses Phänomen als «overcoming individual weakness by adhering to a violent extremist group» (Eser Davolio und Villiger 2019, 11).

Des Weiteren kommt in den Schilderungen Emres ein Phänomen zum Vorschein, das in der Sozialpsychologie als «basking in reflected glory» (BIRG) bezeichnet wird (Cialdini et al. 1976). «That is, people appear to feel that they can share in the glory of a successful other with whom they are in some way associated» (Cialdini 1976, 366). Dieses Phänomen tritt, folgt man den Ausführungen Cialdinis et al. auch dann auf, wenn die Person, die am Ruhm anderer teilhaben möchte, selbst zum Erfolg nichts beigetragen hat. Bei Emre führte das Phänomen des «basking in reflected glory» wie aufgezeigt dazu, dass er sich mit jedem vom IS vermeldeten Gebietsgewinn, mit jeder vom IS als siegreich deklarierten Schlacht stärker fühlte. Der Erfolg des IS wurde zu Emres Erfolg, der «Glanz» des IS ging auf die eigene Person über.

3.2.2 «Biographischen Belastungen» und negative Erfahrungen

Immer wieder wird in der Radikalisierungs- und Extremismusforschung auf die Bedeutung von so genannten «biographischen Belastungen» und diversen Formen negativer Erfahrungen für die Erklärung von Radikalisierungsursachen und -prozessen verwiesen (siehe etwa Böllinger 2006; Lützing 2010). So stellen Jäger et al etwa fest: «An biographischen Belastungen, an Brüchen in der Sozialisation, an desozialisierenden Entscheidungen und Konflikten ist die Jugend der Terroristen überdurchschnittlich reich» (1981: 29). Unter dem Begriff der «biographischen Belastungen» subsumiert werden dabei gemeinhin prekäre, instabile Verhältnisse, Bedingungen und tiefgreifende einschneidende Ereignisse, wie etwa ein zerrüttetes Familiensystem, massive Zuwendungsausfälle in der Kindheit, Erfahrungen der Migration, Diskontinuität der schulischen Sozialisation, usw. Die mit diesen Formen

der Belastung oftmals einhergehende Vulnerabilität – so die grundlegende Annahme hinter dem Konzept – erhöht die Empfänglichkeit für extremistische Ideen oder Ideologien und damit die Wahrscheinlichkeit für eine Radikalisierung. Dies insbesondere, wenn sich diese biographischen Belastungen in Persönlichkeitsstrukturen niederschlagen oder sich als so gravierend erweisen, dass sie zu schwerwiegenden Konflikten und zum Bruch mit der bisherigen Umwelt führen (vgl. Böllinger 2006, 62). Extremistische Gruppen stellen in diesen Fällen dann laut Böllinger quasi die «Ersatzfamilie» dar, in der so etwas wie Geborgenheit, Lebensorientierung und Halt erfahrbar werden (vgl. Böllinger 2006, 62).

Der Erklärungsansatz stösst jedoch auf Kritik. So weist u. a. Fahim zurecht darauf hin, dass «verallgemeinernde Verweise auf biografische Belastungen als Ursachen für Radikalisierungsprozesse junger Muslime stark undifferenziert und als Erklärungen nicht ausreichend plausibel» (Fahim 2013, 50) erscheinen. Dies insbesondere auch vor dem Hintergrund, dass sich einerseits der überwiegende Grossteil junger Menschen trotz biografischer Belastungen und konflikthafter Situationen nicht radikalisiert und andererseits Radikalisierungsprozesse auch bei Menschen zu finden sind, deren Biografien zumindest ohne die gängigen Formen biographischer Belastungen verlaufen.

Unbestreitbar verweist nun auch Emre in seinen biographischen Schilderungen auf eine Reihe biographischer Belastungen und negativer Erfahrungen wie Ausgrenzung, Abwertung und Ablehnung. Als besonders einschneidend kann hierbei sicherlich der Bruch mit seinen Eltern und Geschwistern angesehen werden:

Also ich habe keinen Kontakt, zur Familie habe ich auch gar keinen Kontakt. Seit über zehn Jahren oder so. (...) Nein, nur vielleicht ab und zu, wenn ich die Mutter auf der Strasse antreffe. Aber ich gehe nie zu Besuch zu meinen Eltern oder so. Ich bin immer alleine.

Emres Narration der eigenen Biographie nimmt – wie im Folgenden aufgezeigt werden wird – interessanterweise sowohl inhaltlich als auch sprachlich wiederholt frappante Ähnlichkeiten mit seiner Schilderung und Wahrnehmung der Situation der muslimischen Gemeinschaft an. So berichtet er – teilweise in fast identischem Wortlaut – immer wieder von selbst erfahrenen Formen der Diskriminierung in der Schule, von diversen Formen der Ablehnung und Abweisung wie auch von ungerechter Behandlung in der Ausbildung und am Arbeitsplatz:

Zum Beispiel in der Ausbildung, in der ich gewesen bin. Bin halt nur fertiggemacht worden. Angeschrien «Hol das! Mach das! Kannst das nicht!». Halt, ja so Sachen halt. Und das ist mehrere Jahre so gegangen. Nicht nur ein paar Tage oder so.

Insbesondere das Motiv der erfahrenen Ungerechtigkeit dominiert dabei die skizzenhaften Erzählungen aus seinem Leben. Typisch dafür ist etwa folgende Aussage,

in der, wie in seinen Äusserungen zur muslimischen Gemeinschaft, das Motiv des «bezahlen müssen» auftaucht:

Ich habe mich ungerecht behandelt gefühlt. Ständig habe ich alles bezahlt. Oder musste zahlen, ja. Aber eben, das kann, nur wenn das jemand selbst spürt, weiss, kann er, weiss er, wie das ist.

Als besonders prägend schildert Emre in diesem Zusammenhang auch seine Erfahrungen mit der Schweizer Polizei, bezeichnenderweise lange bevor er als «Islamist» auf dem Radar der Sicherheitsbehörden auftaucht.

Und wissen Sie, auch hier sind viele Sachen passiert. Zum Beispiel, ich nehme mal an, dass Sie nicht oft von der Polizei kontrolliert werden, oder? Aber eben bei mir passiert das sehr oft und ich, ich habe mich eben wie ein Dieb behandelt gefühlt. Ständig die Taschen leeren, und mitten auf der Strasse, und da war ich noch kein Islamist, so wie sie mich jetzt bezeichnen. Aber das hat auch dazu geführt, dass ich mich, ja Feindbilder sind dann entstanden, ja so, oder Gegner, ja.

Mit den geschilderten Erfahrungen begründet Emre schliesslich auch seine zunehmende soziale Isolation:

Und natürlich auch, wenn du die ganze Zeit wie, wie Dreck behandelt wirst, oder die ganze Zeit abgelehnt wirst und so. Also heute, ich gehe nie auf Menschen zu. Also ich halte immer Abstand. Und ich will auch nicht, dass, ich will auch eigentlich gar keinen Kontakt zu anderen Menschen haben. Das hat schon dazu beigetragen.

Die soziale Isolation und das permanente Gefühl der Ablehnung wiederum erklärt Emre zur Ursache seiner Suche nach alternativen Lebensentwürfen, die er meinte beim IS zu finden:

Und das hat auch natürlich dazu geführt, dass ich mich ja immer weiter zurückgezogen habe und halt immer mehr für mich gewesen bin. Und natürlich angefangen habe, Alternativen zu suchen, was ich noch machen soll oder was da, oder was ich hier überhaupt noch soll, wenn man non stopp so eine Ablehnung erfährt.

Betrachtet man nun die von Emre geschilderten biographischen Belastungen und negativen Erfahrungen, so kann sicherlich festgehalten werden, dass die damit einhergehenden Gefühle der Vulnerabilität und der Ohnmacht mit dazu beigetragen haben, dass Emre mit seinem sozialen Umfeld mehr und mehr brach und sich immer weiter isolierte. Aus sozialen Kontexten losgelöst und somit sozialer, korrektiver Aushandlungsprozesse über «richtig und falsch» entbunden, konnte Emre somit

ungestört und unhinterfragt in radikalen Denkmustern und Phantasien eintauchen und sich mit ihnen identifizieren.

3.2.3 *Gewaltsamkeit als biographische Erfahrung und Qualifikation*

Ein weiterer Aspekt, auf den in der Literatur zu Radikalisierung und Extremismus immer wieder hingewiesen wird, ist die zentrale Bedeutung von Gewalterfahrungen (als Opfer und/oder Täter) wie auch von spezifischen Verhältnissen und Einstellungen zur Gewalt für Radikalisierungsprozesse. So weisen etwa deutsche Syrienausreiser «eine deutliche Häufung von Vorstrafen im Bereich von Gewalt- und Eigentumsdelikten [...] vor Beginn der Radikalisierung auf» (Srowig et al. 2018, 5). Und auch andere Extremisten wie etwa Anis Amri, der im Dezember 2016 in Berlin zwölf Menschen tötete und weitere schwer verletzte, waren «bereits gewalttätig und ›radikal‹, bevor eine bestimmte Ideologie ihrer Devianz und Gewaltneigung eine Richtung gab» (Hegemann und Kahl 2018, 75).

Fragt man nach möglichen Ursachen für Gewaltaffinität und Gewaltneigung, so weist etwa Heitmeyer in seinem Beitrag zu Rechtsextremismus darauf hin, dass «Ohnmachtserfahrungen die Handlungsalternativen zur Realisierung eigener Lebensplanungen einengen» und Gewalt vor diesem Hintergrund «in ihren vielfältigen Variationen zu einem subjektiv sinnhaften Mittel oder auch Selbstzweck werden» kann (Heitmeyer 1989, 557). Gewalt ist laut Heitmeyer dann eine «augenblicklich wirkende (Selbst-)Demonstration der Überwindung von Ohnmacht» (Heitmeyer 1989, 557). Für Schubarth wiederum ist Gewalt «vor allem als subjektiv sinnhafter Kompensationsversuch für mangelndes Selbstwertgefühl» (Schubarth 1995, 147) einzuordnen, wohingegen Hegemann und Kahl «emotionale Unsicherheit, Unzufriedenheit, eine Selbsteinschätzung als Opfer oder eigene Gewalterfahrungen» als Faktoren für «eine grundlegende Offenheit für Terrorismus» benennen (Hegemann und Kahl 2018, 76).

Für Emre scheinen alle genannten Faktoren zutreffend. Und so taucht schliesslich auch in Emres biographischen Erzählungen das Motiv der Gewalt immer wieder auf. Emre war – wie aufgezeigt werden wird – Opfer von Gewalt, er war Täter, er war fasziniert von Gewalt, er konsumierte und verbreitete Gewaltvideos und er empfand den Einsatz körperlicher Gewalt als eine besondere, ihn als Person auszeichnende Fähigkeit. In seiner Person scheint somit alles zu kumulieren: Gewalterfahrung als Opfer und Täter, Gewaltfaszination und Gewaltverherrlichung, Gewaltneigung und Gewaltfähigkeit und vielleicht sogar Gewalt als Triebkraft.

Dabei scheint es Emre in seinen Schilderungen wichtig, die eigene Gewalt in erster Linie als Reaktion auf Formen gegen ihn gerichteter Gewalt anderer zu schildern. So deutet er die eigene Gewaltsamkeit immer wieder als Notwendigkeit, zu der er sich in den verschiedensten Situationen, wie etwa in Schlägereien, in die er laut seinen Erzählungen wiederholt verwickelt wurde, immer wieder genötigt oder gar gezwungen sah.

Weil das viel passiert ist, dass ich vielmal kämpfen musste. Ja, ich musste, ich habe nicht gewollt. Es musste sein. Und immer habe ich dafür bezahlt und nicht die, die angegriffen haben.

Die eigene Gewalt wird in den Erzählungen Emres somit zum notwendigen und zugleich legitimen Mittel der Selbstverteidigung. Dass er gemäss seiner Schilderung auch noch dafür bestraft wurde, dass er sich verteidigt hat, hat sein Gefühl der Ungerechtigkeit und Unerwünschtheit sicherlich weiter forciert.

Vor allem den gewaltsamen Auseinandersetzungen mit der Polizei, in die er immer wieder verstrickt war, schreibt Emre interessanterweise eine besondere Bedeutung für seine Radikalisierung zu. In ihnen sieht er eine Mitursache:

Und es ist ja auch mehrmals zu handgreiflichen Konflikten mit der Polizei auch gekommen. So zu ja Tumultkonflikten, sozusagen. Ja, das ist schon mehrmals zwischen mir und denen passiert. Hat natürlich auch dazu beigetragen, dass ich ja immer mehr, wie soll ich sagen, ja Radikalisierung würden Sie sagen, nennen, ja.

Emres Wortwahl («ist [...] zu handgreiflichen Konflikten mit der Polizei auch gekommen», «ist schon mehrmals zwischen mir und denen passiert») unterstreicht dabei, dass Emre sich selbst auch in diesen Konflikten eine passive Rolle zuschreibt. Deutlich wird dabei zudem, dass er sich dessen bewusst ist, dass das Konzept der «Radikalisierung» zur Beschreibung seiner Person von aussen an ihn herangetragen wird. Er selbst, so macht das Zitat deutlich, weist den Begriff der «Radikalisierung» ein Stück weit von sich.

Gleichzeitig gibt es Momente in Emres Erzählungen, die neben dem Aspekt der Interpretation der eigenen Gewalt als legitimes Mittel der Selbstverteidigung in mehr oder minder unverschuldeten Situationen auch auf eine Form der Gewaltfaszination bei Emre hinweisen. Deutlich wird dies insbesondere bei seinen Schilderungen zu den etlichen Propagandavideos⁷, die er über einen langen Zeitraum konsumierte und zum Teil auch selbst über soziale Netzwerke weiterverbreitet hat. Insbesondere die Kampf- und Gewaltszenen haben es ihm dabei angetan:

Ja Kampfszenen und so habe ich schon oft angeschaut. Und ich muss sagen, die haben mir schon ein wenig, die sind schon beeindruckend gewesen, ja, die Kampfszenen.

7 Über lange Zeit waren etliche der Propagandavideos aus dem Spektrum des militanten islamisch begründeten Extremismus u. a. auf der Videoplattform YouTube auffindbar. Als sich das änderte und der Zugang erschwert war, stiess Emre auf die Website "Jihadology". Ein Angebot, das sich an Forschende richtet und lange Zeit ohne Einschränkung für alle User zugänglich war. Heute braucht es zumindest eine universitäre Email-Adresse, um Zugang zu "Jihadology" zu erlangen.

Die besondere Faszination, die insbesondere der IS gerade auch im Vergleich zu anderen militanten islamisch begründeten extremistischen Gruppierungen auf Emre ausübte, begründet er dabei wie folgt:

Ja, meistens von ihnen, vom IS sind die gewesen. (...) Der Kampfstil, ja. Und richtig kämpfen halt. Überrennen den Gegner und so. Also so, wie ich mir das Kämpfen vorstelle, hat der IS gekämpft. Ja. Ich habe ja vorher noch nie so einen Konflikt gesehen. Aber so, wie ich mir das vorgestellt habe, so hat der IS, so wie ich mir den Krieg vorgestellt habe, so haben die gekämpft. Und so hat mich das auch fasziniert, ja.

Die Betonung des IS-«Kampfstils», das «richtig kämpfen» und dabei «den Gegner überrennen» verdeutlichen erneut das bei Emre sicherlich ausgeprägte Bedürfnis nach Wirkmächtigkeit und Überwindung der eigenen Ohnmacht. Dementsprechend erklärt Emre seine Fähigkeit zur Gewaltausübung wie auch die eigene Gewaltsamkeit zu einer besonderen Qualifikation. Eine Qualifikation, die ihn als Person auszeichnet und ihn – so die eigene Einschätzung – auch dazu qualifizieren würde, sich dem IS anzuschliessen. In den Worten von Emre:

Und eben, das einzige, das ich kann, ist halt kämpfen und so. Das ist das einzige, das ich. Ich habe mein ganzes Leben kämpfen müssen. Nicht nur so beruflich, schulisch oder gesellschaftlich. Auch so musste ich immer kämpfen und sehr oft. Und ja, das ist das, das mich auch dazu bewegt hat, dorthin zu gehen. Ich habe gedacht, vielleicht bin ich ja eine Hilfe, ja. Vielleicht brauchen sie [gemeint ist der «IS»; Anmerkung des Verfassers] jemanden, der kämpfen kann. Und natürlich suchen sie auch Leute, die kämpfen können. Und eben, beim Kämpfen ist das so: Entweder man kann es, oder man kann es nicht. Da brauchst du keine Ausbildung oder sonst irgendetwas. (...) Und ich kann es nun mal. Ja.

In der Möglichkeit, selbst kämpfen zu können, beschreibt Emre schliesslich auch seine eigentliche Motivation für das Vorhaben, sich dem IS anzuschliessen. Die Möglichkeit, Gewalt auszuüben, wird in Emres Schilderungen zur Triebkraft, der alles untergeordnet wird. Denn obwohl selber in keiner Weise religiös – davon ist Emre überzeugt –, hätte er sich den Erfordernissen eines Lebens auf dem Territorium des so genannten «Islamischen Staates» einfach angepasst:

Ja, ich hätte mich natürlich untergeordnet. Das hätte ich natürlich schon gemacht. Ich hätte mich einfach untergeordnet.

Für Emre ging es nicht darum, dort zu leben und dies gar auf eine islamische Art und Weise. Zentral war es für ihn, die Gelegenheit zum Kämpfen zu haben. So antwortete er etwa auf die Frage, ob er sich denn trotz seiner fehlenden religiösen Überzeugung ein Leben auf dem Territorium des IS überhaupt hätte vorstellen können, wie folgt:

Ja das weiss ich nicht, das ist eine schwierige Frage. Das weiss ich nicht, ob ich das hätte können. Denn in erster Linie würde ich zum Kämpfen dort hingehen und nicht, um dort zu leben oder um arbeiten zu gehen oder weiss nicht was. Also nur zum Kämpfen.

3.2.4 Radikalisierung als Versuch individueller Selbstermächtigung

Betrachtet man nun vor dem Hintergrund der bereits erläuterten Faktoren für Emres Radikalisierung die von ihm geschilderten Motivlagen, sich dem IS anzuschliessen, so wird verdeutlicht, dass Emres Radikalisierung sich nicht durch ein spezifisches Glaubensverständnis oder die Übernahme einer extremistischen Auslegung theologischer Konzepte wie etwa *ǧihād* oder *istiḥād* erklären lässt. Auch ging es wohl weniger um Syrien, den Irak oder das Abstraktum der «islamischen Gemeinschaft». Vielmehr standen bei Emre wohl die Wahrnehmung seiner eigenen Situation und das Bedürfnis, diese zu verändern, im Vordergrund. Emres Radikalisierung kann – wie im Folgenden aufgezeigt werden wird – somit insbesondere als Versuch individueller Selbstermächtigung erklärt werden.

Da ist bei Emre, der sich selbst als «Adrenalinjunkie» bezeichnet, zum einen das Motiv, mit dem Anschluss an den IS dem als langweilig empfundenen Leben in der Schweiz zu entrinnen. Das Versprechen eines, wie Emre sagt «Action-Lebens», die Idee des Lebens beim IS, als besonderer Kick:

Ja, es ist, wie soll ich sagen, ein kleinwenig ein langweiliges Leben, für einen Mann. Also ich, also ich habe, ich würde schon gerne ein wenig Action haben, ja [lacht]. Also vielleicht, ich weiss, andere Menschen würden das nicht gerne haben, aber ich, ich hätte nichts dagegen, ja. Also jeder will doch irgend etwas mal im Leben erleben, oder nicht? Also ich hätte gerne etwas. Und das wäre die Gelegenheit gewesen, was zu erleben, einmal im Leben. Auch wenn man mit dem Leben dafür bezahlen muss, ja. Aber es wäre die Möglichkeit, etwas zu erleben. Anstatt nur ja, ein monotones, alltägliches Leben, ja. Also das ist auch das, womit ich mich auch viel befasst habe. Dass ich in meinem Leben mal etwas erleben möchte und halt auch jemand sein und nicht nur ein Angestellter einfach.

Wichtig erscheint hier u. a., dass Emre an dieser Stelle auf sein Geschlecht («für einen Mann») und damit auf seine Vorstellung von Männlichkeit verweist. Dem monotonen, langweiligen, «unmännlichen» Leben in der Schweiz stellt er einen «männlichen», von Action, Abenteuer und vor allem durch Risiko («Auch wenn man mit dem Leben dafür bezahlen muss») geprägten Lebensentwurf entgegen.

Zum andern ist da aber auch die Motivation, wirtschaftlich versorgt und zugleich mit einer Aufgabe betraut zu werden und somit Sinnhaftigkeit im eigenen Leben zu erfahren. Diese Idee steht gewissermassen als Gegenentwurf zu Emres

Erleben seiner Situation in der Schweiz, die seit längerer Zeit vorwiegend durch Arbeitslosigkeit und Perspektivlosigkeit geprägt ist.

Also schau, ich habe mir das so vorgestellt, dass ich eine Wohnung oder ein Haus bekomme, und natürlich eine Kalaschnikow natürlich, und natürlich hätte ich dort mitgemacht, was meine Aufgaben, so habe ich mir das vorgestellt. Halt die Aufgaben erfüllen, die sie mir aufgetragen hätten. So habe ich mir das vorgestellt. Aber ein genaues Bild, natürlich sehe ich das erst, wenn ich dort gewesen wäre, hätte ich gesehen, was ich machen muss. Aber ich habe mir das so vorgestellt, dass ich natürlich an der Front sein müsste oder an einem Checkpoint oder wer weiss, so irgendetwas habe ich mir vorgestellt. Oder was denken Sie, was macht man in so einem Gebiet.

Schliesslich betont Emre an mehreren Stellen den Wunsch, endlich einer Elite anzugehören und so Anerkennung und Status zu erlangen. Der empfundenen Bedeutungs- und Machtlosigkeit in der Schweiz, die immer wieder in den Erzählungen auftaucht, stellt Emre die Vision entgegen, mit dem Anschluss an den IS, die eigene Situation vollkommen zu verändern. Aus dem machtlosen Aussenseiter, der von allen nur Ablehnung erfährt und der nirgendwo dazugehört, wird in den Vorstellungen Emres ein Angehöriger einer Elite, ein Vertreter eines Staates, einer Regierung:

Ich würde gerne einmal in der Regierung arbeiten und dort würde ich zur Regierung gehören. Wenn ich dort in der Armee bin, bin ich dort die Regierung. (...) Dann habe ich sicher Macht. Ja also, ich hätte nichts dagegen, Macht zu haben. Und eben, das ist es auch, was mich auch ein wenig, dort würde ich eben zur Elite gehören. Zur Armee und zur Regierung. Egal, aus Ihrer Sicht ist das eine primitive Regierung, das weiss ich schon.

Wie der Staat, dem Emre dann angehört, dann konkret aussehen soll, wie und mit welchen Mitteln dort geherrscht wird und in welcher Form dessen Bürger:innen verfasst sein sollen, ist für Emre dabei tatsächlich gleichgültig. Auf die Frage nach angestrebter Staats- und Gesellschaftsform antwortet er dementsprechend konsequent:

Ja das weiss ich nicht. Das sehen wir dann. Das kann ich Ihnen nicht sagen. Aber natürlich würde ich auf meinen Vorteil schauen. Und nicht auf irgendjemand anderen. Also ich würde gerne oben sein und nicht unten. Ich bin lange genug unten gewesen.

3.3 Warum Emre trotz Radikalisierung in der Schweiz blieb

Warum Emre trotz der erläuterten Faktoren und Motivlagen in der Schweiz geblieben ist und sich letztlich nicht in den Dienst des IS gestellt hat, lässt sich auf Basis des geführten Interviews nur vermuten. Möglicherweise war die Idee, sich dem IS anzuschliessen, eher eine Wunschvorstellung als ein konkretes Vorhaben. Emre

selbst führt für seinen Verbleib in der Schweiz zwei Gründe an: Zum einen fehlten ihm die notwendigen Netzwerke:

Aber ich bin halt meistens ganz allein gewesen und nur, nicht viele Kontakte gehabt. Also keine, also keine Kontakte, von denen mich jemand dort hinbringen hätte können, so hatte ich jetzt keine Kontakte gehabt. Oder Schleuser oder sonst. Du kannst da ja nicht reinfliegen oder so. Und eben, die Kontakte haben mir gefehlt. Also wenn ich mich einer Gruppe hätte anschliessen können, hätte das schon geklappt, ja. Aber eben, ich bin allein gewesen und die Kontakte haben mir gefehlt.

Der Umstand, dass Emre sich mehr und mehr aus sozialen Bezügen entfernte und isolierte, wurde so, folgt man seiner eigenen Schilderung, zugleich zum Grund, warum sein radikales Vorhaben nicht Wirklichkeit wurde. Es kann auch als Hinweis dienen, dass eine Person sich zwar bei bestimmter Disposition alleine radikalieren kann, es zur Umsetzung aber doch eines Netzwerkes bedarf.

Zum andern führt Emre – auch wenn es kaum Kontakte gibt – seine Familie als Grund für seinen Verbleib in der Schweiz an. Zuletzt haben überdies das Eingreifen der Sicherheitsbehörden und die Einbindung in Massnahmen dazu beigetragen, dass Emre nach wie vor in der Schweiz und nicht im Irak oder Syrien ist.

4 Fazit

Abschliessend lassen sich folgende Ergebnisse festhalten: Zum einen liess sich zeigen, dass der Islam als Religion im Sinne von Glaubensvorstellungen und -überzeugungen ohne kausale Bedeutung für Emres Radikalisierung war. Deutlich wird dies unter anderem auch dadurch, dass Emre weit davon entfernt ist, sich selbst und seine Ideen in irgendeiner Art und Weise religiös zu kleiden oder gar islamisch zu legitimieren. Nirgendwo in seinen Erzählungen und Erklärungsversuchen des eigenen Handelns findet sich ein Hinweis auf religiöse Konzepte, nirgendwo auch nur der Hauch des Versuchs einer religiösen Legitimation oder Begründung. Bedeutung entfaltete der Islam bei Emre wie aufgezeigt lediglich im Sinne einer abstrakten, ethnisch oder kulturell verstandenen Zuschreibung der eigenen Person zu einer Gemeinschaft.

Die Zuschreibung zur Gemeinschaft der Muslime ermöglichte es Emre jedoch, das empfundene eigene Leid, die eigene Erfahrung von Ungerechtigkeit und Ablehnung in einen grösseren Kontext zu setzen: in den Kontext der globalen Gemeinschaft der Muslime. Die Idee, Teil dieser Gemeinschaft zu sein, gab schliesslich die Richtung vor, in die Emre sich hineinradikalisierte. So fand Emre dann – und dies gilt es hier zu betonen – auch nicht im islamischen Glauben, sondern eben im islamisch begründeten Extremismus, insbesondere in der Organisation des so genannten «Islamischen Staates» seine Verheissung. Dieser stellte für ihn ein äusserst

attraktives Angebot dar, das versprach, all seine Bedürfnisse zu befriedigen und all seine Sehnsüchte zu stillen: seine Sehnsucht nach Anerkennung und Bestätigung, nach Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, nach Wirkmächtigkeit aber auch nach existenzieller Grenzerfahrung. Das temporäre Erstarren des IS, die zeitweise vorhandenen militärischen Erfolge und Gebietsgewinne führten bei Emre dementsprechend zu einem gefühlten Erstarren, zu dem Gefühl, Teil von etwas Großem, von etwas Mächtigem, von einer Elite zu sein und auch als Person wirkmächtig zu sein. Der *ǧihād*, um es zuzuspitzen, war für Emre somit mehr Lösung für sich selbst als religiöse Pflicht oder gar Dienst für die muslimische Gemeinschaft. Er diente nicht als Weg zu Gott, sondern als Weg, sich selbst als wirkmächtig und bedeutend zu erfahren.

Zum andern lässt sich hinsichtlich der Faktoren, Dynamiken und Strukturen, die zu Emres Radikalisierung beigetragen haben, feststellen, dass Emres Weg in die Radikalität tatsächlich durch ein breites Spektrum unterschiedlicher, miteinander verflochtener und einander dynamisch beeinflussender, gesellschaftlicher und psychosozialer Faktoren geebnet wurde. Emres Bedürfnis nach Zugehörigkeit stieß auf Ausgrenzung und Ablehnung, sein Bedürfnis nach Anerkennung und Bestätigung auf Erfahrungen der Bedeutungslosigkeit und Unerwünschtheit. Der Gesellschaft als konstitutivem Erfahrungsraum kommt in seinem Falle eine zentrale Bedeutung zu.

Deutlich macht Emres Fall abschliessend dreierlei: Zum einen unterstreicht die skizzierte komplexe Gemengelage, dass bei der Erklärung von Radikalisierungsprozessen monokausale Erklärungskonzepte nur unzureichende Ergebnisse produzieren können und multikausale Erklärungsansätze zugleich auch disziplinübergreifend ausgerichtet sein müssen. Darüber hinaus zeigt Emres Fall, dass Radikalisierungsprävention an den verschiedensten Faktoren und Lebensbereichen ansetzen muss. Der Stärkung von Ressourcen und der Einbindung in soziale Kontexte kommen dabei grosse Bedeutung zu. Schliesslich weist Emres Geschichte darauf hin, dass Deradikalisierung nicht immer bedeuten muss, eine radikale «Ideologie» zu entzaubern, sondern womöglich mit mehr Aussicht auf Erfolg beim Verständnis der eigenen Persönlichkeit und ihres Platzes in der Gesellschaft ansetzen sollte.

5 Literatur

- Abay Gaspar, Hande, Christopher Daase, Nicole Deitelhoff, Julian Junk und Manjana Sold. 2018. *Was ist Radikalisierung? Präzisionen eines umstrittenen Begriffs*. PRIF Report 5/2018, Frankfurt am Main: Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK).
- Aslan, Ednan, Evrim Erşan Akkılıç und Maximilian Hämmerle. 2018. *Islamistische Radikalisierung. Biographische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieu*. Wiesbaden: Springer VS.
- Böllinger, Lorenz. 2006. Die Entwicklung zu terroristischem Handeln als psychosozialer Prozess. S. 59–70 in *Terrorismus und Extremismus. Der Zukunft auf der Spur*, hrsg. von Uwe Kemmesies. München: Luchterhand.

- Cialdini, Robert B., Richard J. Borden, Avril Thorne, Marcus R. Walker, Stephen Freeman und Reynolds Lloyd. 1976. Basking in Reflected Glory: Three (Football) Field Studies. *Journal of Personality and Social Psychology* 34(3): 366–375.
- Eser Davolio, Miryam und Carole Villiger. 2019. Exploring the pathway from radicalisation to disengagement: comparison of dissonances experienced by a Jihadi foreign fighter and a right-wing extremist. *Sozialpolitik.ch*. 2019(2): 1–19 (verfügbar unter : <https://doi.org/10.18753/2297-8224-141>).
- Fahim, Amir Alexander. 2013. Migrationshintergrund und biographische Belastungen als Analysekriterium von Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland. S. 40–56 in *Radikaler Islam im Jugendalter*, hrsg. von Maruta Herding. Halle (Saale): Deutsches Jugendinstitut.
- Frindte, Wolfgang und Ina Frindte. 2020. *Halt in haltlosen Zeiten. Eine sozialpsychologische Spurensuche*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Hegemann, Hendrik und Martin Kahl. 2018. *Terrorismus und Terrorismusbekämpfung. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Heitmeyer, Wilhelm. 1989. Jugend auf dem Weg nach rechts? *Gewerkschaftliche Monatshefte* 9:89: 549–560.
- Jäger, Herbert, Gerhard Schmidtchen, Lieselotte Süllwold. 1981. *Lebenslaufanalysen*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Jukschat, Nadine und Katharina Leimbach. 2020. Radikalisierung oder die Hegemonie eines Paradigmas – Irritationspotenziale einer biografischen Fallstudie. *Zeitschrift für Soziologie* 49(5-6): 335–355.
- Koslowski, Jutta. 2016. Religion und Gewalt. Annäherungsversuche an ein unbewältigtes Problem. *Theologie.geschichte, Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* 11, <https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/view/921/967> (19.10.2021).
- Lohlker, Rüdiger. 2015. Die Gewalttheologie des IS: Gewalt, Kalifat und Tod. S. 70–98 in *Sterben für Gott – Töten für Gott?*, hrsg. von Jan-Heiner Tück. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Lohlker, Rüdiger. 2016. *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Wien: Facultas Verlag/ UTB.
- Lützing, Saskia. 2010. *Die Sicht der Anderen. Eine qualitative Studie zu Biografien von Extremisten und Terroristen*. Köln: Luchterhand.
- Manzoni, Patrik, Dirk Baier, Maria Kamenowski, Anna Isenhardt, Sandrine Haymoz und Cédric Jacot. 2019. *Einflussfaktoren extremistischer Einstellungen unter Jugendlichen in der Schweiz*. Zürich: ZHAW Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften.
- Mayring, Philipp. 1991. Qualitative Inhaltsanalyse. S. 209–213 in *Handbuch qualitative Forschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*, hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardoff, Heiner Keupp, Lutz von Rosenstiel und Stephan Wolff. München: Beltz.
- Mey, Günter und Katja Mruck. 2011. Qualitative Interviews. S. 259–288 in *Qualitative Marktforschung in Theorie und Praxis. Grundlagen – Methoden – Anwendungen*, hrsg. von Gabriele Naderer und Eva Balzer. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Müller, Dominik, Dilyara Müller-Suleymanova und Miryam Eser Davolio. 2017. Dschihadismus online: Narrative Strategien, Herausforderungen für muslimische Organisationen und Stossrichtungen für Präventionsprojekte. S. 83–107 in *Digitale Medien und politisch-weltanschaulicher Extremismus im Jugendalter*, hrsg. von Sally Hohnstein und Maruta Herding. Halle (Saale): Deutsches Jugendinstitut.
- Nedza, Justyna. 2014. Salafismus – Überlegungen zur Schärfung einer Analysekatgorie. S. 80–105 in *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, hrsg. von Hazim Fouad und Behnam T. Said. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Neumann, Peter R. 2008. Introduction. S. 3–7 in *Perspectives on Radicalisation and Political Violence. Papers from the first International Conference on Radicalisation and Political Violence*, hrsg. von Peter R. Neumann, Jacob Stoil und Dina Esfandiary. London: International Centre for the Study of Radicalisation.

- Neumann, Peter R. 2013. The Trouble with Radicalization. *International Affairs* 89(4): 873–893.
- Pfahl-Traughber, Armin. 2007a. Die Islamismuskompatibilität des Islam. Anknüpfungspunkte in sis und Geschichte der Religion. *Aufklärung und Kritik* (Sonderheft 13: Islamismus): 62–78.
- Pfahl-Traughber, Armin. 2007b. Islamismus als extremistisches und totalitäres Denken. Strukturmerkmale einer Ideologie der geschlossenen Gesellschaft. *Aufklärung und Kritik* (Sonderheft 13: Islamismus): 79–95.
- Przyborski, Aglaja und Monika Wohlrab-Sahr. 2014. *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg Verlag.
- Puschnerat, Tânia. 2007. Linksextremismus und Islamismus im Vergleich – Vier Versuche. *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 38: 145–161.
- Roy, Olivier. 2017. *«Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod». Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors*. München: Siedler-Verlag.
- Sackmann, Rosemarie, Kathrin Prümm und Tanjev Schultz. 2000. *Kollektive Identität türkischer Migranten in Deutschland? Erste Annäherung an eine Forschungsfrage*. Institut für Interkulturelle und Internationale Studien, Universität Bremen.
- Schildberg, Cäcilie. 2010. *Politische Identität und Soziales Europa. Parteikonzeptionen und Bürgereinstellungen in Deutschland, Grossbritannien und Polen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schubarth, Wilfried. 1995. Gewalt an Schulen im Spiegel aktueller Schulstudien. S. 139–154 in *Jugend und Gewalt. Devianz und Kriminalität in Ost und West*, hrsg. von Siegfried Lamnek. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Schütze, Fritz. 1983. Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis* 13(3): 283–293.
- Srowig, Fabian, Viktoria Roth, Daniela PISOIU, Katharina Seewald und Andreas Zick. 2018. *Radikalisierung von Individuen. Ein Überblick über mögliche Erklärungsansätze* (PRIF Report 6/2018). Frankfurt am Main: Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK).