

Jugendstrafvollzug

## Muslim\*innen im Jugendstrafvollzug – ein Forschungsbericht

Wolfgang Stelly, Paulina Lutz, Jürgen Thomas, Tillmann Bartsch

Der Beitrag stellt die zentralen Ergebnisse eines Forschungsprojektes vor, das sich mit dem Islam im deutschen Jugendstrafvollzug beschäftigt. Dazu wurden Interviews und Befragungen in acht Jugendstrafanstalten durchgeführt. Eingegangen wird auf die Bedeutung von Glauben und Religion für Jugendstrafgefangene, die Möglichkeiten der Glaubensausübung für Muslim\*innen im Gefängnis und die Ausgestaltung der muslimischen Gefangenenseelsorge. Diskutiert wird auch, ob der Islam ein neues Konfliktfeld für den Jugendstrafvollzug darstellt oder in besonderer Weise für die Resozialisierung genutzt wird. Gesondert in den Blick genommen wird die Situation muslimischer Migranten, inhaftierter Musliminnen und das Thema islamistische Radikalisierung. Die Analyse der Werte und Einstellungen der (muslimischen) Jugendlichen zeigt, dass auch über das Thema Islamismus hinaus erheblicher Bedarf an politischer Bildung im Jugendstrafvollzug in den Bereichen Homophobie, Antisemitismus und Geschlechterverhältnisse besteht.

**Keywords:** Jugendstrafvollzug, Religion, Islam, Radikalisierung, Migration, politische Bildung

### 1. Hintergrund des Forschungsprojektes „Muslim\*innen im Jugendstrafvollzug – Chancen und Herausforderungen für eine gelingende Integration“ und forschungsleitende Fragen

Die Anzahl derjenigen Gefangenen, die sich selbst als muslimisch bezeichnen, hat in den letzten Jahren in vielen deutschen Jugendstrafvollzugsanstalten deutlich zugenommen. So stieg beispielsweise in der JVA Adelsheim in Baden-Württemberg der Anteil der Muslim\*innen von 27 % im Jahr 2009 auf 47 % im Jahr 2019.<sup>1</sup> Die Zuwanderungsbewegung aus überwiegend islamisch geprägten Ländern im Zusammenhang mit der sogenannten Flüchtlingskrise seit 2015 hat den Anstieg nicht nur beschleunigt, sondern dazu geführt, dass die Zusammensetzung der muslimischen Jugendstrafgefangenen „bunter“ wurde. Neben den in Deutschland aufgewachsenen Muslim\*innen, deren familiäre Wurzeln größtenteils in der Türkei oder im ehemaligen Jugoslawien liegen, sind eine beachtliche Anzahl der Muslim\*innen in deutschen Jugendstrafanstalten nunmehr auch Migrant\*innen aus dem Maghreb, aus anderen arabischen Ländern (insbesondere Syrien, Irak), aus Afghanistan oder aus westafrikanischen Ländern. In einigen Jugendstrafanstalten für Männer der westdeutschen Bundesländer stellen Muslime zwischenzeitlich die größte Religionsgemeinschaft dar. Für die Anstalten, die wie die gesamte bundesdeutsche Gesellschaft christlich geprägt sind, ergeben sich dadurch erhebliche Veränderungen und Handlungsbedarfe in verschiedenen Bereichen. Es muss beispielsweise sichergestellt werden, dass muslimische Gefangene ihre Religion angemessen praktizieren können und seelsorgerisch betreut werden. Das vorhandene Resozialisierungsangebot muss an die besonderen Lebenslagen mancher muslimischer Gefangener (z.B. fehlende Sprachkenntnisse) angepasst und ein Umgang mit der realen oder vermeintlichen islamistischen Radikalisierungsgefahr von Jugendstrafgefangenen gefunden werden.

Die Beschreibung dieser Veränderungen und allgemeiner die Analyse der Situation der sich selbst als muslimisch beschreibenden Jugendlichen im Jugendstrafvollzug waren Gegenstand des Forschungsprojektes „Muslim\*innen im Jugendstrafvollzug – Chancen und Herausforderungen für eine gelingende Integration“,<sup>2</sup> das am Institut für Kriminologie der Universität Tübingen zwischen Februar 2018 und Juni 2021 durchgeführt wurde. Als Kooperati-

onspartner beteiligt waren das Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen, der Kriminologische Dienst Baden-Württemberg und später auch das Kriminologische Forschungsinstitut Niedersachsen. Finanziell gefördert wurde es vom Bundesministerium für Bildung und Forschung im Rahmen der Förderungsmaßnahme „Migration und gesellschaftlicher Wandel“. Die zentralen forschungsleitenden Fragen lauteten: Welche Bedeutung haben Religion und Glaube für Jugendstrafgefangene, deren familiäre Wurzeln in islamisch geprägten Ländern liegen? Können junge muslimische Gefangene unter den Bedingungen der Institution Jugendstrafvollzug ihre Religion angemessen praktizieren? Wie ist die religiöse Betreuung der muslimischen Gefangenen ausgestaltet? Welcher besondere Betreuungsbedarf ergibt sich aus dem religiös und kulturell geprägten besonderen Geschlechterrollenverständnis für weibliche muslimische Jugendstrafgefangene? In welcher Weise findet die kulturelle Diversität in den Erziehungskonzepten und Angeboten der Straffälligenhilfe inner- und außerhalb des Gefängnisses Berücksichtigung? Inwieweit sind Ansichten eines radikalen Islamverständnisses unter Jugendstrafgefangenen verbreitet? Welche Maßnahmen der Radikalisierungsprävention existieren in den Jugendstrafanstalten?

### 2. Methodisches Vorgehen

Zur Beantwortung dieser Fragen wurden acht Jugendstrafanstalten in vier Bundesländern (Baden-Württemberg, Hessen, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen) untersucht. In jedem der vier Bundesländer wurde je eine Einrichtung für männliche und weibliche Jugendstrafgefangene ausgewählt. Bevor das Forschungsteam mit den einzelnen Haftanstalten Kontakt aufnahm, setzte es sich mit den Justizministerien und Kriminologischen Diensten der vier Bundesländer in Verbindung. Die Kriminologischen Dienste fungierten dabei nicht nur als Türöffner gegenüber den Anstaltsleitungen, sondern gaben auch wertvolle Hinweise für die Auswahl

1 Stelly & Thomas, 2021, S. 14.

2 Siehe <https://uni-tuebingen.de/de/176574>.

geeigneter Anstalten und die praktische Umsetzung der Datenerhebungen. Das Forschungsprojekt stellt daher auch ein (weiteres) Positivbeispiel für eine gute Kooperation der vollzugeigenen Kriminologischen Dienste mit universitärer Forschung dar.<sup>3</sup>

Die Auswahl der Bundesländer und Einrichtungen ergab sich aus der Kombination forschungspraktischer Erwägungen (z.B. Ressourcenaufwand) und methodischer Überlegungen (z.B. Anzahl der Jugendstrafgefangenen, Art der Institutionalisierung der Gefängnisseelsorge). Die empirische Basis der Untersuchung bildeten standardisierte, an die acht Anstaltsleitungen gerichtete Fragebögen und darauf aufbauende Interviews mit den Anstaltsleiter\*innen (N = 8). Zudem wurden qualitative Interviews mit verschiedenen Akteur\*innen des Jugendstrafvollzugs, die in besonderer Weise für die Betreuung muslimischer Jugendlicher zuständig sind, geführt. Interviewt wurden islamische Betreuer\*innen (N = 7), Sicherheitsbeauftragte, Integrationsbeauftragte, christliche Seelsorger\*innen und Mitarbeitende des Sozialdienstes (zusammen N = 9). Die Gefangenen wurden in zweifacher Weise empirisch einbezogen. Zum einen wurden in den Jugendstrafanstalten Jugendliche mit Hilfe qualitativer Interviews (N = 35) befragt, von denen durch die religiösen Betreuenden bekannt war, dass sie sich selbst als gläubige Muslim\*innen bezeichneten und ihre islamische Religion im Vollzug praktizierten.<sup>4</sup> Zum anderen wurde eine quantitative, standardisierte Erhebung aller Jugendstrafgefangener ungeachtet ihrer Konfessions- oder Glaubenszugehörigkeit in den untersuchten Jugendstrafanstalten durchgeführt. Themen der Interviews und des Fragebogens waren die Alltagsbedeutung von Religion, die Erwartungen an und die Bewertung der seelsorgerische(n) Betreuung, Diskriminierungserfahrungen, Wertorientierungen und Haltungen zu islamischem Extremismus. Zum besseren Verständnis der Situation in den einzelnen Anstalten wesentlich beigetragen haben darüber hinaus die zahlreichen (nicht aufgezeichneten) Gespräche, die vom Forschungsteam während der Durchführung der Datenerhebungen mit Mitarbeitenden der verschiedenen Dienste geführt wurden.

Um den Anstaltsalltag durch die als Vollerhebung konzipierte Gefangenenbefragung möglichst wenig zu stören, wurde das Vorgehen eng mit den Anstaltsleitungen und zuständigen Vollzugsbeschäftigten abgestimmt und den Besonderheiten der jeweiligen Anstalt angepasst. Die Jugendstrafgefangenen füllten den Fragebogen teilweise in Schulräumen oder Wohngruppen im Gruppensetting, teilweise aber auch einzeln in ihren Haftzellen aus. Die Fragebögen waren in deutscher, englischer und arabischer Sprache verfügbar. Erläuterungen und Hilfestellungen beim Ausfüllen der Bögen gab es bei Bedarf durch das Forschungsteam in Deutsch, Englisch, Arabisch, Türkisch, Französisch, Rumänisch oder Farsi. In den vier Anstalten für männliche Jugendstrafgefangene wurden mit der Befragung zwischen 70 % und 89 % aller dort in Straftat einsitzenden Gefangenen erreicht. Ausfälle gab es aufgrund von Krankheit der Gefangenen, Terminüberschneidungen (z.B. bei vollzugsöffnenden Maßnahmen), bei nicht auflösbaren Verständigungsproblemen und Sicherheitsbedenken der Anstalt. Die echte Verweigerungsquote, d.h. der Anteil der Gefangenen, die sich nicht an der Untersuchung beteiligen wollten und die sich auch nicht durch das „Dankeschön“-Päckchen mit Süßigkeiten (Gegenwert ca. 2,50 €) motivieren ließen, lag bei etwa 4 %. Verwertbare Fragebögen gab es von 79 % (N = 766) der 974 zum Erhebungszeitpunkt in den vier Anstalten untergebrachten männlichen Jugendstrafgefangenen. Bei den weiblichen Jugendstrafgefange-

nen war die Durchdringungsquote je Anstalt mit 85 % bis 100 % noch höher, von insgesamt 67 Inhaftierten kamen 62 auswertbare Fragebögen zurück.

### 3. Die Jugendstrafgefangenen

Die befragten Gefangenen waren im Schnitt 20,1 Jahre alt und seit 15 Monaten in Haft. Etwa drei von vier Gefangenen hatten einen Migrationshintergrund, 64 % waren Deutsche und 69 % in Deutschland geboren. 17 % waren in den letzten fünf Jahren nach Deutschland gekommen. Etwas mehr als die Hälfte der befragten Jugendstrafgefangenen verfügt über einen Schulabschluss. Weitere Angaben zur Lebenslage oder sozialen Herkunft wurden nicht erhoben. Doch wissen wir aus anderen Studien, dass die meisten Jugendstrafgefangenen aus unteren gesellschaftlichen Schichten und eher bildungsfernen Milieus stammen und ihre Lebenssituation vor der Inhaftierung durch eine fehlende Anbindung an den Leistungsbereich (Schule, Ausbildung oder Arbeit) gekennzeichnet ist.<sup>5</sup>

Die Zuordnung zu einer Religionsgemeinschaft in unseren Analysen basiert auf den Selbstangaben der Jugendstrafgefangenen aus dem Fragebogen. Über alle vier Anstalten für die männlichen Jugendstrafgefangenen betrachtet, sind Christen (N = 312) und Muslime (N = 313) mit einem Anteil von je 41 % gleich stark vertreten (*Abbildung 1*). Zwischen den einzelnen Anstalten gibt es jedoch deutliche Unterschiede: In der niedersächsischen und der nordrhein-westfälischen Jugendstrafanstalt bilden Christen mit 46 bzw. 45 % die größte Religionsgruppe. Der Anteil der Muslime beträgt dort 31 % bzw. 39 %. In Hessen und BW sind Muslime mit 50 % bzw. 47 % zahlenmäßig stärker vertreten als christliche Jugendliche (jeweils 37 %).

Andere Religionen spielen quantitativ keine Rolle (2 %) und verteilen sich auf sieben verschiedene Religionsgemeinschaften. 15 % der männlichen Jugendstrafgefangenen gaben an, keiner Religions- oder Glaubensgemeinschaft anzugehören.

Wie stark Muslime im Jugendstrafvollzug für Männer überrepräsentiert sind, zeigt der Vergleich mit der repräsentativen Shell-Jugendstudie, in der sich nur 9 % der befragten Jugendlichen dem Islam zuordnen.<sup>6</sup> Auch wenn man in der Shell-Studie nur die westlichen Bundesländer betrachtet, bleibt die deutliche Überrepräsentation der Muslime im (westdeutschen) Jugendstrafvollzug bestehen (Anteil Muslime Shell-Studie West: 10 %).

3 Vgl. hierzu die kontroverse Debatte zur Wissenschaftsfreiheit im Strafvollzug und zur Funktion des Kriminologischen Dienstes als „gatekeeper“ in Neue Kriminalpolitik (2019), 31 (4), S. 353 ff.

4 Die Interviewpartner\*innen wurden meist vom Sozialdienst nach vom Forschungsteam vorgegebenen Kriterien (verschiedene Nationalitäten, Konfessionen, Bezug zur Religion) vorgeschlagen. Da auch die Glaubenspraktiken unter Vollzugsbedingungen Thema der Interviews waren, wurden nur „bekenkende“ Muslim\*innen interviewt, d.h. Gefangene, die ihren Glauben praktizierten oder religiöse Angebote wahrnahmen.

5 Vester, Stelly & Thomas, 2011, S. 380 f.

6 Albert, Quenzel et al., 2019, S. 150 ff.

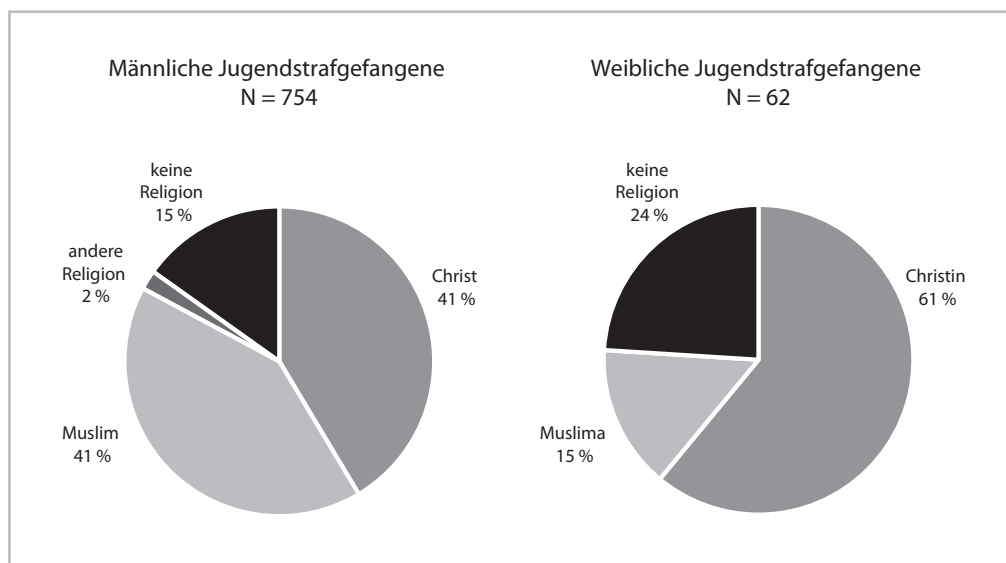


Abbildung 1  
Religionszugehörigkeit der  
Jugendstrafgefangenen

In den Jugendstrafanstalten für Frauen (Abbildung 1) liegt der Musliminnenanteil mit 15% (N = 9) nur etwas über dem Wert der repräsentativen Shell-Studie. Hier rechneten sich 61% dem Christentum zu, weitere 24% gaben an, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören.

Etwa jeder oder jede vierte befragte muslimische Jugendstrafgefangene ordnet sich keiner gesonderten islamischen Konfession oder Glaubensrichtung zu. Bezieht man die Anteile nur auf die muslimischen Jugendstrafgefangenen, die ihre Glaubensrichtung spezifizieren, so sind 86% sunnitisch, 8% schiitisch und 5% alevitisch. Die Verteilung der muslimischen Jugendstrafgefangenen nach Glaubensrichtungen weicht damit nur geringfügig von der in der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ festgestellten Verteilung bei allen in Deutschland lebenden Muslim\*innen ab.<sup>7</sup>

41% der muslimischen Gefangenen besitzen die deutsche Staatsbürgerschaft, 57% wurden in Deutschland geboren und 97% haben familiäre Wurzeln außerhalb von Deutschland. Bei etwa einem Drittel liegen diese Wurzeln in der Türkei, bei 14% in einem Maghreb-Staat, bei 9% in Syrien, bei 8% im Kosovo, bei 7% in Afghanistan. Der Rest verteilt sich auf über 20 Staaten. Fast jeder dritte männliche Muslim (31%) kam innerhalb der letzten fünf Jahre vor der Befragung nach Deutschland. Die weiblichen Musliminnen im Untersuchungssample sind demgegenüber alle in Deutschland geboren oder aufgewachsen, d.h. seit dem Grundschulalter in Deutschland.

Da fast jede\*r der befragten Muslim\*innen einen Migrationshintergrund hat, können für die Erklärung des erhöhten Anteils von Muslimen unter den männlichen Jugendstrafgefangenen die Faktoren herangezogen werden, die auch in der Debatte um die erhöhte Kriminalitätsbelastung von Jugendlichen mit einem Migrationshintergrund eine Rolle spielen.<sup>8</sup> Neben sozio-ökonomischen Benachteiligungen, kulturellen Einflussfaktoren und den damit verbundenen Möglichkeiten und Vorstellungen des „doing masculinity“ sind dabei auch verschiedene Selektionsmechanismen im Kontext der strafrechtlichen Verarbeitung von Kriminalität von Relevanz. Bei den Migrant\*innen dürften dabei insbesondere die meist eher schwach ausgebildeten sozialen Bindungen in Deutschland eine Rolle spielen, z. B. als Begründung für eine Un-

tersuchungshaft oder als Argument gegen die Aussetzung einer Jugendstrafe zur Bewährung.<sup>9</sup>

#### 4. Bedeutung von Glauben und Religion

Jede\*r zweite muslimische Jugendstrafgefangene beschreibt sich selbst als „sehr religiös“ (50%), ein weiteres Drittel als „etwas religiös“ (34%). Bei den christlichen Jugendstrafgefangenen sieht sich ein Drittel (35%) als „sehr“ und etwas weniger als die Hälfte (43%) als „etwas religiös“. Die große Bedeutung von Glauben und Religion für die Jugendstrafgefangenen lässt sich auch an den Zustimmungswerten zu anderen Items (z. B. „Die Beziehung zu Gott ist mir wichtig“, „In schwierigen Situationen hilft mir mein Glaube“) ablesen. Für die muslimischen Gefangenen fallen auch bei diesen Items die Zustimmungswerte höher aus als für christliche Gefangene, ein Befund, der sich so auch in repräsentativen Jugendstudien findet.<sup>10</sup>

Der Vergleich der Jugendstrafgefangenen mit repräsentativen Studien zeigt zudem, dass Religion und Glaube für Jugendstrafgefangene – sowohl für muslimische wie auch christliche – deutlich wichtiger sind als für Jugendliche in Freiheit. So bezeichneten beispielsweise in der Shell-Jugendstudie 73% der befragten muslimischen Jugendlichen „an Gott glauben“ als wichtig bis sehr wichtig. In der vorliegenden Studie waren dies 92% der befragten muslimischen Jugendstrafgefangenen.<sup>11</sup>

7 Während Alevit\*innen und Sunnit\*innen im vorliegenden Sample unterrepräsentiert sind, ist der Anteil derjenigen, die sich keiner Konfession zuordnen, unter den Jugendstrafgefangenen größer (Pfündel, Stichs & Tanis, 2021, S. 47).

8 Wetzels, Brettfeld & Farren, 2019, S. 93 ff.

9 Walter, 2015, S. 381.

10 Schweitzer, Wissner et al., 2018, S. 76; Albert, Quenzel et al., 2019, S. 153. Siehe auch Stelly, Lutz et al., 2021.

11 Ausführlicher in Stelly, Lutz et al., 2021. Nicht erklärt werden kann diese größere Bedeutung von Glaube und Religion mit der Selektion der Jugendstrafgefangenen nach Schichtzugehörigkeit und Bildungsniveau, denn auch in den aufgeführten Vergleichsstudien geben repräsentative Jugendliche aus der Unterschicht oder mit niedrigem Bildungsniveau geringere Religiositätswerte an als die befragten Jugendstrafgefangenen.

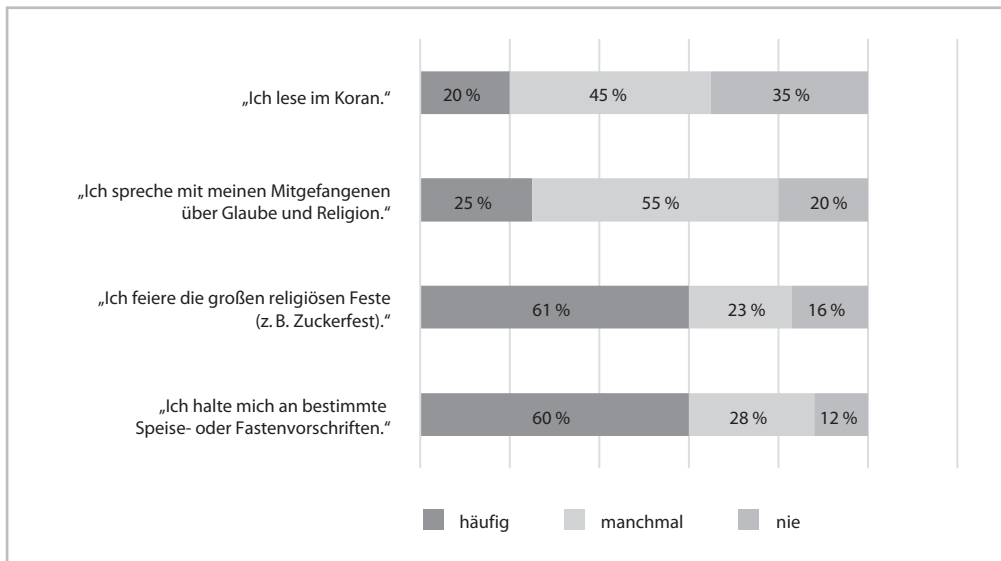


Abbildung 2  
Religiöse Praktiken muslimischer Jugendstrafgefangener im Gefängnis, Nmin = 303

Keinen Einfluss auf die Religiosität der Jugendstrafgefangenen hat die bisher in Haft verbrachte Zeit. Auch zeigen sich keine signifikanten Unterschiede zwischen muslimischen Migrant\*innen und in Deutschland aufgewachsenen Muslim\*innen. Bei der Unterscheidung der Muslim\*innen nach ihrer ethnisch-kulturellen Herkunft fallen die Differenzen gering aus: Für türkisch-, kurdisch- oder syrisch-stämmige Jugendstrafgefangene ergeben sich etwas unter dem Durchschnitt liegende Religiositätswerte, und für die Muslim\*innen mit albanisch-kosovarischen oder afghanischen Wurzeln leicht über dem Durchschnitt liegende Werte. Die zum Teil geringen Gruppengrößen mahnen jedoch zur Vorsicht bei der Interpretation dieser Unterschiede.

Die Gefangenenbefragung ermöglicht auch eine Antwort auf die Frage, ob die selbst zugeschriebene Bedeutung des Glaubens sich auch in religiösen Praktiken der Jugendstrafgefangenen niederschlägt (Abbildung 2). Jede\*r fünfte Muslim\*in (20%) gab an, häufig im Koran zu lesen, 45% taten dies manchmal. 25% berichten davon, häufig und 55% manchmal mit Mitgefangenen über religiöse Themen zu sprechen. Noch höhere Nennungen finden wir bei Praktiken, die neben religiöser auch kulturelle Relevanz haben: So gaben 60% an, sich häufig und 28% sich manchmal an die religiösen Speise- und Fastenvorschriften zu halten. Die großen religiösen Feste (z. B. das Zuckerfest) feiern 61% der muslimischen Jugendstrafgefangenen häufig und 23% manchmal. Eine religiöse Praxis, die weitgehend unabhängig von den institutionellen Rahmenbedingungen vollzogen werden kann, ist auch das Gebet zu Gott: 27% der befragten Muslim\*innen beten mehrmals am Tag, weitere 29% ein- oder mehrmals in der Woche. Das Bekenntnis zum Islam ist also bei einem großen Teil der Muslim\*innen nicht nur ein Lippenbekenntnis, sondern geht auch mit religiösen Praktiken einher. Die Zahlen zeigen jedoch auch, dass es durchaus eine Diskrepanz zwischen der Selbstzuschreibung als religiös und der Glaubenspraxis gibt. Selbst von den 157 befragten Muslim\*innen, die sich als „sehr religiös“ einschätzen, praktiziert nur etwa mehr als jede\*r Dritte (37%) die diesbezügliche Vorgabe der eigenen Religion und betet mehrmals am Tag.

Bei einem Teil der befragten muslimischen Jugendstrafgefangenen gab es schon vor der Inhaftierung eine persönliche und institutionelle Nähe zum Glauben: So gaben 19% an, in der Zeit

vor dem Gefängnis mehrmals am Tag und weitere 23%, ein- oder mehrmals in der Woche gebetet zu haben. 41% besuchten mindestens einmal im Monat die Moschee, jede\*r Fünfte (22%) sogar wöchentlich. Bei einem Teil dieser Gefangenen gewann mit der Inhaftierung der Glaube nochmals an Bedeutung. Andere der befragten Jugendlichen fanden erst im Gefängnis zum Glauben oder knüpften dort wieder an die religiöse Sozialisation ihrer Kindheit an. Insgesamt gab etwas über die Hälfte (54%) der befragten muslimischen Jugendstrafgefangenen an, dass Glaube für sie im Gefängnis wichtiger wurde. Eine Erklärung hierfür könnte darin liegen, dass die Situation im Gefängnis für viele Gefangene durch ein enormes Maß an existenzieller Unsicherheit gekennzeichnet ist. Durch die Inhaftierung ist vieles von dem, was Halt gab und die Identität der Jugendlichen ausmachte, weggebrochen. In dieser Situation bilden Glaube und religiöse Traditionen für viele einen Orientierungsrahmen. Der Glaube ist für sie etwas Vertrautes aus der Kindheit, der für Verlässlichkeit und Sicherheit steht. Er kann daher einen „Identitätsanker“ bilden, an den sie sich bei Krisen und Konflikten halten können.<sup>12</sup> Die religiöse Gemeinschaft bietet zudem einen geschützten Raum, der das Bedürfnis nach Zugehörigkeit erfüllt, in dem eine vertraute Sprache gesprochen wird und ein Austausch im Rahmen kultureller Gemeinsamkeiten stattfinden kann. Diese Funktion von Religion als Identitätsanker dürfte für Jugendliche mit einer familiären Einwanderungsgeschichte aus muslimisch geprägten Herkunftsländern wichtiger sein als für christliche Jugendliche, da ihre kulturelle Identität in stärkerem Maße mit der Religion verbunden ist, z. B. in Form von religiös begründeten Essensvorschriften (kein Schweinefleisch, kein Alkohol) oder großen Familienfesten wie dem Fastenbrechen oder dem Opferfest. Dies könnte auch erklären, warum Religion für muslimische Jugendliche eine größere Bedeutung hat als für christliche Jugendliche.

12 Pirner, 1997, S. 173.

## 5. Institutionelle Rahmenbedingungen für islamische Religionsausübung

Zur Erfassung der Möglichkeiten zur Religionsausübung wurden einerseits die Anstaltsleitungen im Fragebogen sowie in den Interviews befragt. Andererseits wurde die Perspektive der Jugendstrafgefangenen selbst aufgenommen, indem in der quantitativen und qualitativen Erhebung Fragen zu diesem Thema eingebunden wurden. Es zeigte sich, dass in allen untersuchten Anstalten prinzipiell eine Glaubensausübung für muslimische Inhaftierte möglich war. Eine Grundversorgung hinsichtlich religiöser Artefakte und religiöser Alltagspraxis war jeweils gegeben. Allerdings wurden deutliche Unterschiede in Bezug auf die Ausgestaltung zwischen den einzelnen Anstalten erkennbar.

Korane wurden in allen acht untersuchten Anstalten genehmigt, Gebetsketten und -teppiche in sieben der Einrichtungen. Hinsichtlich der Genehmigung eines Kopftuchs zeigte sich in den Anstalten für die weiblichen Jugendstrafgefangenen ein positives Bild. Drei Einrichtungen sehen generell die Möglichkeit für Gefangene, ein solches zu tragen, in der letzten Anstalt wird dieses beim Beten im Haftraum genehmigt. Allerdings wurde durch die Anstaltsleitungen vermittelt, dass im Jugendbereich kein Bedarf bestehe und diese Thematik (außerhalb der Gebetsrituale) somit keine Relevanz für den Alltag besitze. Diese Einschätzung bestätigte sich in den Interviews mit den muslimischen Jugendstrafgefangenen. Alle neun befragten Musliminnen gaben an, im Anstaltsalltag kein Kopftuch zu tragen und außerhalb des Gebets auch kein Interesse daran zu haben.

Die Verpflegung entsprechend islamischen Speisevorschriften (halal) war in allen Anstalten lediglich über den privaten Einkauf möglich; im Rahmen der regulären Anstaltsverpflegung wurde den Gefangenen jeweils Normalkost ohne Schweinefleisch angeboten. Die Einhaltung der Fastenzeiten während des Ramadans wurde in allen Anstalten gewährleistet. Die Ausgestaltung des Fastenbrechens sah allerdings sehr unterschiedlich aus. Überwiegend bedeutete es, dass die Inhaftierten das Essen zu den regulären Zeiten ausgegeben bekamen, und es dann am Abend kalt auf der Zelle verspeisen konnten. Teilweise waren aber auch Warmhaltevorrichtungen gegeben, sodass die Mahlzeit noch warm eingenommen werden konnte.

Ein eigener Gebetsraum für die muslimischen Inhaftierten und ihre religiösen Betreuenden ähnlich einer Kirche war nur in einer Anstalt gegeben. In anderen Fällen fand eine Mitnutzung der Kirchenräume statt, was teilweise zu Problemen in Absprachen mit den christlichen Seelsorgenden führte. Außerdem wurde es in diesen Fällen als schwierig angesehen, den Voraussetzungen der unterschiedlichen Religionen gerecht zu werden, beispielsweise da im Islam die Darstellung religiöser Figuren verboten ist, in christlichen Kirchen aber Christus- und Heiligenabbildungen vielfach vertreten sind. Andernorts wurden Mehrzweckräume für die Umsetzung der islamischen Angebote herangezogen.

Religiöse Feste wurden in den Anstalten überwiegend gefeiert, wobei die Ausgestaltung sehr unterschiedlich ausfiel. In vielen Fällen war hierfür eine Initiative von Einrichtungen und Einzelpersonen außerhalb des Vollzugs notwendig. Beispielsweise wurde in einer Anstalt das Zuckerfest am Ende des Ramadans von einem lokalen Restaurantbetreiber finanziert und dann in Absprache mit

der Anstaltsleitung und Seelsorgenden umgesetzt. Im kleineren Rahmen wurde das Ramadanende auch von den Seelsorgenden (oft religionsübergreifend) beachtet, indem die Jugendlichen zum Fastenbrechen eine Dattel erhielten, was kulturell beeinflusst im Islam häufig die erste Speise nach dem Fasten darstellt.

Hinsichtlich des Betens am Arbeitsplatz bzw. in der Schule zeigte sich ein differenziertes Bild. Lediglich eine Anstalt (für Frauen) genehmigte dies uneingeschränkt. In vier Anstalten wurde es grundsätzlich nicht erlaubt und in zwei weiteren nur bedingt, beispielsweise wenn es in die regulären Pausenzeiten eingebunden wurde. In der letzten Anstalt zeigten sich widersprüchliche Angaben: Laut Anstaltsleitung war es möglich, doch die Inhaftierten selbst verneinten das.

Die Umsetzung des Freitagsgebets wurde sehr unterschiedlich gehandhabt. In keiner der untersuchten Anstalt für weibliche Jugendstrafgefangene wurde ein Freitagsgebet angeboten. Da es zudem den Regeln des Islam folgend für Frauen nicht verpflichtend ist, am Freitagsgebet teilzunehmen, bestand laut Aussagen der Anstaltsleitungen überwiegend keine Nachfrage nach einem solchen Angebot. Die Angaben aus den Interviews mit den weiblichen muslimischen Jugendstrafgefangenen widersprachen jedoch dieser Aussage; die Befragten wünschten sich überwiegend ein Freitagsgebet. Zudem hatte es in einer Anstalt zeitweise ein Freitagsgebet gegeben, das jedoch vonseiten des Imams eingestellt wurde, was die Interviewpartnerinnen sehr bedauerten. Auch für die männlichen Jugendstrafgefangenen fand lediglich in einer Anstalt ein regelmäßiges Freitagsgebet statt. Zwei weitere Anstalten wiesen ein ähnliches Angebot auf, das jedoch nicht zu den in den islamischen Regeln vorgeschriebenen Zeiten stattfand. Die letzte Anstalt ermöglichte kein Freitagsgebet, obwohl auch hier – ersichtlich aus den Interviews mit den muslimischen Inhaftierten – große Nachfrage bestand.

## 6. Bewertung der Religionsangebote durch die Gefangenen

Die Jugendstrafgefangenen selbst gaben überwiegend an, dass sie ihre eigene Religion im Strafvollzug ausüben können. In der quantitativen Befragung äußerten sich 70 % der Muslim\*innen zustimmend auf die Aussage, dass sie sich im Jugendstrafvollzug an die Regeln und Vorschriften ihrer Religion halten könnten. Die Möglichkeit zum Feiern religiöser Feste sehen allerdings nur 39 % der muslimischen Gefangenen gegeben. Die Inhaftierten wünschen sich zudem eine Verbesserung der Gestaltung der Gebets- bzw. Gottesdiensträume; 80 % der Muslim\*innen sehen hier Bedarf für Nachbesserungen. Hinsichtlich der Einhaltung religiöser Speisevorschriften gibt etwas mehr als die Hälfte der muslimischen Befragten an, dass dies ermöglicht werde (55 %).

Insgesamt äußerte ein Großteil der muslimischen Inhaftierten ein Benachteiligungsgefühl. Mehr als zwei Drittel (71 %) der Muslim\*innen berichten, dass sie bei der Glaubensausübung von den Beschäftigten der Anstalt nicht unterstützt werden (gegenüber 58 % der Gefangenen, die einer anderen Religionsgemeinschaft angehörten). Darüber hinaus beantworteten die Aussage „Die Inhaftierten meiner Religion werden hier im Gefängnis benachteiligt“ 50 % der Muslim\*innen und lediglich 18 % der anderen Religionsangehörigen zustimmend. Auch bei anderen Fragen zur Religionsausübung äußerten sich die muslimischen Inhaftierten negativer als die Gefangenen mit einer anderen Religionszugehörigkeit, wie

beispielsweise der Gestaltung der Gebets- und Gottesdiensträume, der verfügbaren Zeit des\*der religiösen Betreuers\*Betreuerin, die Ausstattung mit religiösen Gruppenangeboten.

In den Interviews mit den muslimischen Jugendstrafgefangenen zeigte sich ein ähnliches Bild. Grundsätzlich sahen die Befragten die Möglichkeit zur Religionsausübung gegeben, empfanden sich aber gegenüber den christlichen Inhaftierten benachteiligt, insbesondere hinsichtlich der Gestaltung der Gebetsräume, des Freitagsgebets und der Ausgestaltung der Seelsorge. Vielfach wurde deutlich, dass die Gefangenen ein besseres Angebot religiöser Betreuung und dazugehöriger Ausstattung auch vor dem Hintergrund der Gleichberechtigung mit Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften wünschten.

## 7. Islamische Seelsorge

Bei der Ausgestaltung der islamischen Seelsorge in den einzelnen Anstalten wurde offenbar, dass dieser Bereich des Strafvollzugs in den jüngsten Jahren einem starken Umbruch unterlag und die Veränderungen nach wie vor andauern. In den meisten Anstalten bestand bereits seit längerer Zeit ein Angebot islamischer religiöser Betreuung; jedoch wies es vielfach Diskontinuitäten auf. Dieses Angebot war überwiegend in Zusammenarbeit mit den ortsansässigen islamischen Gemeinden entstanden. In den meisten Fällen waren dies Moscheen, die der DITIB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği) zugeordnet waren, die wiederum direkt der türkischen Religionsbehörde unterstellt ist. Spätestens seit dem Putschversuch in der Türkei 2016 wurde jedoch eine zunehmende Einflussnahme der türkischen Regierung auf diese Einrichtung und die dazugehörigen Moscheen festgestellt.<sup>13</sup> Deshalb wurde eine unabhängige muslimische Seelsorge im Strafvollzug gefordert, auch um dem Thema islamistischer Radikalisierung entgegenzutreten zu können, welches spätestens mit der steigenden Anzahl muslimischer Geflüchteter ab 2015 an Bedeutung gewann.<sup>14</sup> Für die Institutionalisierung einer islamischen Seelsorge im Strafvollzug, die auch zum Ende des Projekts noch nicht abgeschlossen war, wurde in vielen Fällen mit regionalen Einrichtungen und Verbänden zusammengearbeitet, beispielsweise dem Projekt MUSE in Wiesbaden, dem Mannheimer Institut für Integration und interreligiöse Arbeit e.V., dem Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück und dem Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen. Ziel dieser verschiedenen Institutionen ist es ebenfalls, einheitliche Standards zu erstellen, an denen sich – auch über den Strafvollzug hinaus – die islamische Seelsorge orientieren kann.

In lediglich einer der untersuchten Anstalten war keinerlei islamische religiöse Betreuung gegeben. In allen vier Strafanstalten für junge Männer, in denen der Anteil muslimischer Inhaftierter deutlich höher war als bei den jungen Frauen, war ein solches Angebot vorhanden. Allerdings variierte die Ausgestaltung zwischen den verschiedenen Einrichtungen sehr stark. Während in der Anstalt mit dem höchsten Stundendeputat für muslimische Seelsorge zwei muslimische Seelsorger mit einem gesamten wöchentlichen Umfang von 25 Stunden 55 muslimische Inhaftierte betreuten, war in einer anderen Jugendstrafanstalt ein muslimischer Seelsorger mit lediglich acht Stunden pro Woche für 129 Muslime zuständig. Es zeigte sich zudem eine deutliche Diskrepanz zur christlichen Seelsorge. In allen Einrichtungen war mindestens jeweils ein\*e Seelsorgende\*r katholischen und evangelischen Glaubens je mit einer vollen Stelle tätig.

Zudem war nicht überall ein regelmäßiges Angebot für die muslimischen Gefangenen vorhanden, insbesondere bei den weiblichen Jugendstrafgefangenen. Eine dieser Anstalten konnte keinerlei islamische Betreuung aufweisen. In den anderen drei Einrichtungen gab es ein solches Angebot, das jedoch vorrangig für Gefangene des Erwachsenenfrauvollzugs verfügbar war. Das bedeutete, dass die Musliminnen Einzelgespräche auf Anfrage wahrnehmen konnten, aber kein spezielles und vor allen Dingen kein regelmäßiges Jugendangebot für sie bestand. Hier kommt – wie auch bei anderen vollzuglichen Themen – zum Tragen, dass weibliche Jugendstrafgefangene eine sehr kleine Gruppe darstellen und deshalb häufig als Anhängsel des Erwachsenenvollzugs für Frauen behandelt werden.<sup>15</sup>

Aufgrund der geringen Ausstattung mit islamischer Seelsorge fand die Betreuung für Muslim\*innen überwiegend in Gruppenangeboten statt. Der Zugang wurde zudem meist auf bestimmte Abteilungen begrenzt. Somit war es nicht allen Musliminnen und Muslimen möglich, eine islamische seelsorgerische Betreuung zu erhalten, insbesondere nicht in Form von Einzelgesprächen.

Im Forschungsprojekt wurden zudem Probleme abgefragt, die sich aus Sicht der Anstaltsleitung in der Zusammenarbeit mit den muslimischen Seelsorgenden ergaben. Hier konnte generell positive Rückmeldung erlangt werden, beispielsweise stellten mangelhafte Deutschkenntnisse ganz überwiegend kein Problem dar. Schwierigkeiten wurden hingegen bezüglich unzureichenden Wissens der Seelsorgenden über die Abläufe in den Anstalten genannt sowie bezüglich ihrer Einbindung in diese Vorgänge. Des Weiteren wurden mangelnde Kontrollmöglichkeiten über die Inhalte, die durch die Seelsorgenden vermittelt wurden, als problematisch angesehen. Als größte Schwierigkeit wurde jedoch – bis auf in einer Anstalt – die zu geringe zeitliche Präsenz der muslimischen Seelsorgenden genannt.

Weiterhin ergaben sich in der Vergangenheit viele personelle Diskontinuitäten im Bereich der islamischen Seelsorge. Begründet liegt das auch darin, dass die muslimischen Seelsorgenden auf Honorarbasis angestellt sind und deshalb keine Festanstellung aufweisen. Zusammen mit dem niedrigen Stundenumfang hatte das zur Folge, dass die muslimischen Seelsorgenden sich nicht ausschließlich über diese Anstellung finanzieren konnten und ihre Tätigkeit damit eher ehrenamtlichen Charakter hatte.

Für die muslimischen Inhaftierten sind bei der seelsorgerischen Betreuung vor allem Aspekte religiöser Praxis und Glaubensfragen von Relevanz. Im Fragebogen wurden die Jugendstrafgefangenen danach befragt, welche Angebote der Seelsorge sie bereits wahrnehmen und welche Erwartungen sie an die seelsorgerische Betreuung insgesamt haben. Dabei zeigte sich, dass die muslimischen Jugendlichen vielfach Kontakt zu den christlichen Seelsorgenden suchten. Dies dürfte insbesondere im geringen Stundendeputat der muslimischen Seelsorgenden begründet liegen, weshalb die Muslim\*innen auf die christliche Seelsorge ausweichen.

<sup>13</sup> Niehaus, 2019.

<sup>14</sup> Bothge, 2015, S. 314; Harms-Dalibon, 2017, S. 11.

<sup>15</sup> Jansen, 1999, S. 17.

Bezüglich der Inhalte waren den muslimischen Inhaftierten in den Betreuungsgesprächen primär religionspraktische Aspekte wichtig, wie etwa die Beantwortung von Fragen, was der eigenen Religion nach richtig oder falsch ist oder das Einüben religiöser Rituale. Diese Aspekte wiesen für die christlichen Befragten deutlich weniger Relevanz auf. Für sie waren hingegen persönliche Themen von größerer Bedeutung, wie etwa Gespräche über die Familie und über die Gründe der eigenen Inhaftierung sowie vertrauliche Gespräche. Somit wünschten sich die muslimischen Inhaftierten häufiger eine\*n Begleiter\*in für die eigene religiöse Praxis, wohingegen christliche Gefangene in der Seelsorge einen Raum für persönliche Gesprächsbedarfe sahen. Es ist jedoch zu bedenken, dass in der islamischen Tradition persönliche Probleme in Gesprächen mit Familienangehörigen behandelt werden und hierfür nicht ein Imam oder andere religiöse Begleitende zuständig gesehen werden.<sup>16</sup> Darüber hinaus finden die islamischen seelsorgerischen Angebote überwiegend in Gruppen statt, sodass kaum Raum für Einzelgespräche ist, in denen persönliche Themen vertieft besprochen werden könnten.

Hinsichtlich persönlicher und vertraulicher Gespräche war von Interesse zu erfahren, welche Bedeutung das Seelsorgegeheimnis für die Jugendstrafgefangenen besitzt. Es zeigte sich, dass die Vertraulichkeit der Gesprächsinhalte für christliche Inhaftierte eine höhere Bedeutung aufwies als für die Muslim\*innen. Jedoch stellte sich in den Interviews mit den muslimischen Jugendstrafgefangenen heraus, dass Unklarheit darüber bestand, inwiefern auch die muslimischen Seelsorgenden ein Zeugnisverweigerungsrecht aufweisen. Dies könnte die geringere Bedeutung vertraulicher Gespräche für die muslimischen Inhaftierten erklären wie auch die genannte andere Bedeutung von Imamen bei persönlichen Themen gegenüber christlichen Seelsorgenden. Die befragten Anstaltsleitungen äußerten sich in Bezug auf das Zeugnisverweigerungsrecht ebenfalls uneinheitlich. Während teilweise formuliert wurde, dass eine Differenz zur christlichen Seelsorge bestehe und den muslimischen Seelsorgenden dieses Recht nicht zugestanden werden könne, wurde von anderen Anstaltsleitungen angegeben, dass in der Anstalt eine Gleichstellung mit den christlichen Seelsorgenden gelebt werde. Hier besteht aktuell noch viel Unklarheit und auch Unsicherheit, bei den Inhaftierten wie auch bei den Anstaltsleitungen und Seelsorgenden selbst.

Bei der Ausbildung in der islamischen Seelsorge zeigte sich ein heterogenes Bild. Drei der muslimischen Seelsorgenden hatten eine dezidiert seelsorgerische Ausbildung durchlaufen, bei den anderen handelte es sich zum Teil um Imame, aber auch um Personen, die eine andersartige religiöse Ausbildung absolviert hatten, wie etwa ein Studium der Islamwissenschaften. Es ist zu konstatieren, dass es bis dato diesbezüglich keine einheitlichen Standards gibt, was sich auch in vorliegender Studie zeigte und zu starken Abweichungen hinsichtlich der Umsetzung und auch der Inhalte der Seelsorge für muslimische Inhaftierte führte.

## 8. Muslimische Religion als Konfliktfeld?

Aus den Interviews mit den muslimischen Jugendstrafgefangenen geht hervor, dass die Themen Religion und Islam insbesondere nach verschiedenlichen Anschlägen islamistischer Terroristen in den Gesprächen zwischen den Gefangenen und auch zwischen Gefangenen und Bediensteten eine Rolle spielten. Zu offenen Anfeindungen oder Beleidigungen durch Nichtmuslim\*innen kam

und kommt es jedoch nur in seltenen Einzelfällen. In den Interviews äußerten die muslimischen Jugendlichen, dass von bestimmten Bediensteten zwar abwertende Bemerkungen über Muslim\*innen bzw. ihre Herkunftsregionen zu hören seien, doch verhielten sich die allermeisten Beschäftigten korrekt und würden keinen Unterschied zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Inhaftierten machen. Für die „subkulturellen“ Trenn- und Konfliktlinien im Jugendstrafvollzug spiele die Religion, so die Wahrnehmung der interviewten Jugendstrafgefangenen, keine Rolle. Relevant für die Gruppenbildung seien vielmehr der Wohnort, die Sprache und damit verbunden die kulturelle Herkunft der Gefangenen.

Dem Bild des größtenteils entspannten Mit- oder zumindest Nebeneinander der verschiedenen Religionen im Vollzug entspricht es, dass in der quantitativen Gefangenenbefragung nur eine kleine Minderheit die Angehörigen der jeweils anderen Religion als „unangenehme Nachbarn“ einstuft. Die Jugendstrafgefangenen sollten in der Befragung mit Hilfe einer siebenstufigen Skala auch Stellung beziehen, wie angenehm oder unangenehm für sie Angehörige von Gruppen unterschiedlicher ethnischer Herkunft, religiöser oder geschlechtlicher Orientierung als Nachbar\*innen wären. Nur 5% der Muslim\*innen stufen dabei „Christen“ als „eher unangenehm“ bis „sehr unangenehm“ ein. Umgekehrt sind es auch nur 14% der Christ\*innen, und 15% Nicht-Christ\*innen, die gegenüber einer Nachbarschaft mit Muslim\*innen eine ablehnende Einstellung haben.

Andere Daten aus der Gefangenenbefragung zeigen aber auch, dass nicht wenige nicht-muslimische Gefangene Vorbehalte haben und auch muslimfeindliche Positionen im Jugendstrafvollzug Zustimmung finden. Von den Nicht-Muslim\*innen stimmen 33% dem Statement „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land“ zu und 23% der Aussage „Ich hätte Probleme, in eine Gegend zu ziehen, in der viele Muslime leben“. Gegen eine Zuwanderung von Muslim\*innen sprachen sich 14% („Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland verboten sein“) und 11% für ein Verbot der Religionsausübung von Muslim\*innen aus („Muslimen sollte jede Form der Religionsausübung in Deutschland verboten werden“). Die höchsten Zustimmungssätze für muslimfeindliche Statements gibt es bei nicht-muslimischen Deutschen ohne erkennbare familiäre Zuwanderungsgeschichte (N = 201). Hier stimmen beispielsweise 22% der Forderung nach einem Zuwanderungsverbot und 13% der Forderung nach einem Verbot der Religionsausübung zu. Doch auch hier bleibt anzumerken, dass sich ein konsistentes ablehnendes Einstellungsmuster gegenüber Muslim\*innen nur bei einer kleinen Minderheit der Jugendstrafgefangenen findet. So sind es gerade einmal 6% der nicht-muslimischen Gefangenen, die allen oben aufgeführten vier Items zur Messung von Muslimfeindlichkeit zustimmen.

Der Vergleich mit repräsentativen Jugendlichen zeigt zudem, dass die Ablehnung von Muslim\*innen bei den nicht-muslimischen Jugendlichen im Gefängnis weniger ausgeprägt ist als bei nicht-muslimischen Jugendlichen vergleichbaren Bildungsniveaus au-

<sup>16</sup> Şahinöz, 2018, S. 29.

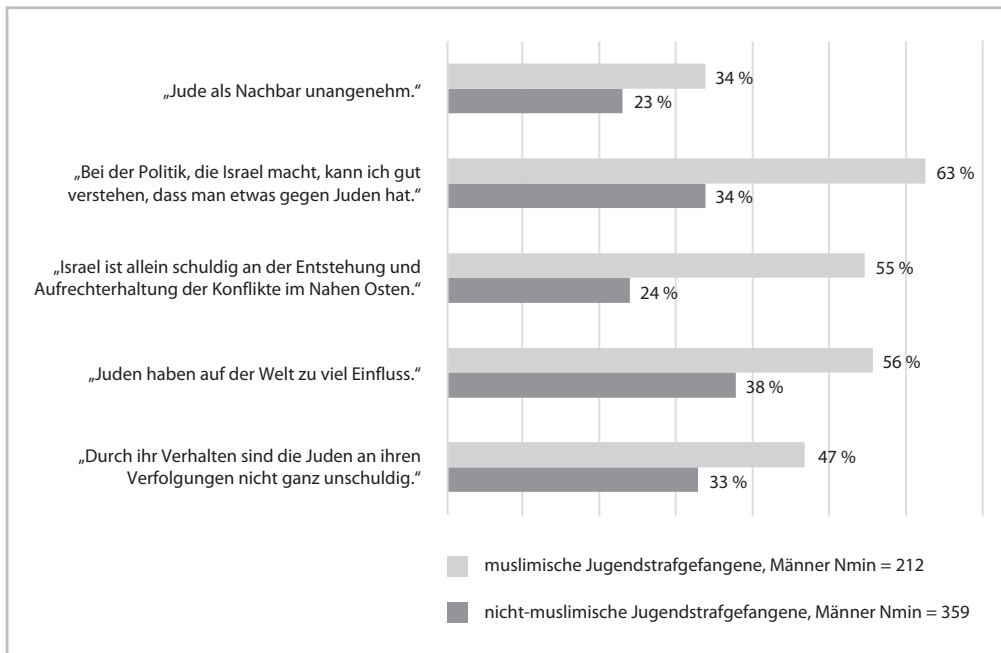


Abbildung 3  
Antisemitische und antiisraelische Einstellungen unter Jugendstrafgefangenen

berhalb des Gefängnisses.<sup>17</sup> Dies dürfte nicht nur Folge positiver Erfahrungen des Zusammenlebens von Muslim\*innen und Nicht-muslim\*innen in der Zwangsgemeinschaft Jugendstrafvollzug sein, sondern auch der Tatsache geschuldet sein, dass ein großer Teil der Jugendstrafgefangenen schon vor der Inhaftierung in multikulturellen Wohngebieten und Peergruppen lebte.

## 9. Homophobie, Antisemitismus und Frauenbild

In der oben erwähnten „Nachbarschaftsfrage“ gaben 56 % der männlichen muslimischen Jugendstrafgefangenen an, dass ein „Homosexueller“ für sie als Nachbar unangenehm bis sehr unangenehm wäre. Besonders hoch ist die Ablehnungsquote bei den in Deutschland aufgewachsenen Muslim\*innen (63 %). Auch von den männlichen christlichen oder nicht religionsgebundenen Gefangenen hat etwa jeder zweite eine ablehnende bis feindliche Haltung gegenüber Homosexuellen. Die Ablehnungsquote gegenüber Homosexuellen liegt bei den Jugendstrafgefangenen damit noch etwas höher als bei repräsentativen Jugendlichen mit vergleichbarer Schulbildung.<sup>18</sup> Von den 62 weiblichen Jugendstrafgefangenen ist nur jede Fünfte (20 %) Homosexuellen gegenüber ablehnend eingestellt.

Eine Erklärung für die weite Verbreitung einer homophoben Einstellung insbesondere bei männlichen Jugendlichen findet sich in der Funktion, die der „Schwulenfeindlichkeit“ bei der Herstellung und Reproduktion von Männlichkeit zukommt, bei Jugendlichen in Freiheit und im besonderen Maße bei Jugendlichen im „homosozial strukturierten Raum“<sup>19</sup> Jugendgefängnis: Durch den haftbedingten Wegfall alternativer Mittel zur Männlichkeitskonstruktion (z. B. materieller Statussymbole oder einer Partnerin) geschieht diese verstärkt durch Gewalt(-androhung) gegen schwächere Gefangene oder eben durch die Abwertung Homosexueller (als vermeintlich „unmännliche Männlichkeit“).

Hohe Ablehnungswerte finden sich bei der Nachbarschaftsfrage auch gegenüber „Juden“ (26 %) und gegenüber „Sinti und Roma“ (21 %). Während sich im Hinblick auf den Antiziganismus muslimi-

sche Gefangene nicht von nicht-muslimischen Gefangenen unterscheiden, gibt es bei der Ablehnung von Jüd\*innen deutliche Differenzen zwischen den Religionsgruppen: Von den nicht-muslimischen Jugendstrafgefangenen haben 23 % eine ablehnende Haltung gegenüber Jüd\*innen, wohingegen es von den muslimischen Jugendstrafgefangenen 34 % sind. Signifikante Unterschiede zwischen den in Deutschland aufgewachsenen Muslim\*innen und den in den letzten Jahren zugewanderten Muslim\*innen gibt es dabei nicht.

Dem Themenbereich „Antisemitismus“ wurde in der Gefangenenbefragung auch mit anderen Fragen nachgegangen (Abbildung 3). Auffällig war dabei nicht nur die weite Verbreitung antisemitischer und antiisraelischer Ansichten insbesondere unter muslimischen Gefangenen. Auffällig war auch, dass die Fragen zu Antisemitismus und Antiisraelismus mit über 25 % den mit Abstand höchsten Anteil an fehlenden Antworten („missing values“) aufwiesen. Dies zeigt, dass es bei diesen Themenbereichen auch viel Unwissenheit und Verunsicherung unter muslimischen wie auch nicht-muslimischen Jugendstrafgefangenen gibt.

Ein Vergleich mit Studien zum Antisemitismus unter repräsentativen Jugendlichen gestaltet sich schwierig, da sich die verschiedenen Untersuchungen in den Frageformulierungen und der Skalierung der Antwortmöglichkeiten untereinander, aber auch von der

17 Eigene Berechnungen mit den Datensätzen der Jahre 2013 und 2015 des Niedersachsen-Surveys (vgl. Bergmann, Baier et al., 2017) ergaben, dass z. B. 49 % der befragten nicht-muslimischen männlichen Schüler aus Förder-, Haupt-, und integrierten Haupt- und Realschulen Probleme damit hätten, „in eine Gegend zu ziehen, in der viele Muslime leben“. 23 % forderten ein Verbot der Religionsausübung von Muslim\*innen in Deutschland und 20 % ein Verbot der Zuwanderung von Muslim\*innen.

18 In der repräsentativen Schülerbefragung des Niedersachsen-Surveys (vgl. Fußnote 17) gaben 42 % der befragten männlichen Förder-, Haupt-, und Realschüler an, dass ein Homosexueller für sie als Nachbar unangenehm bis sehr unangenehm wäre. Von den Schülerinnen waren es 25 %.

19 Bereswill, 2007, S. 173.



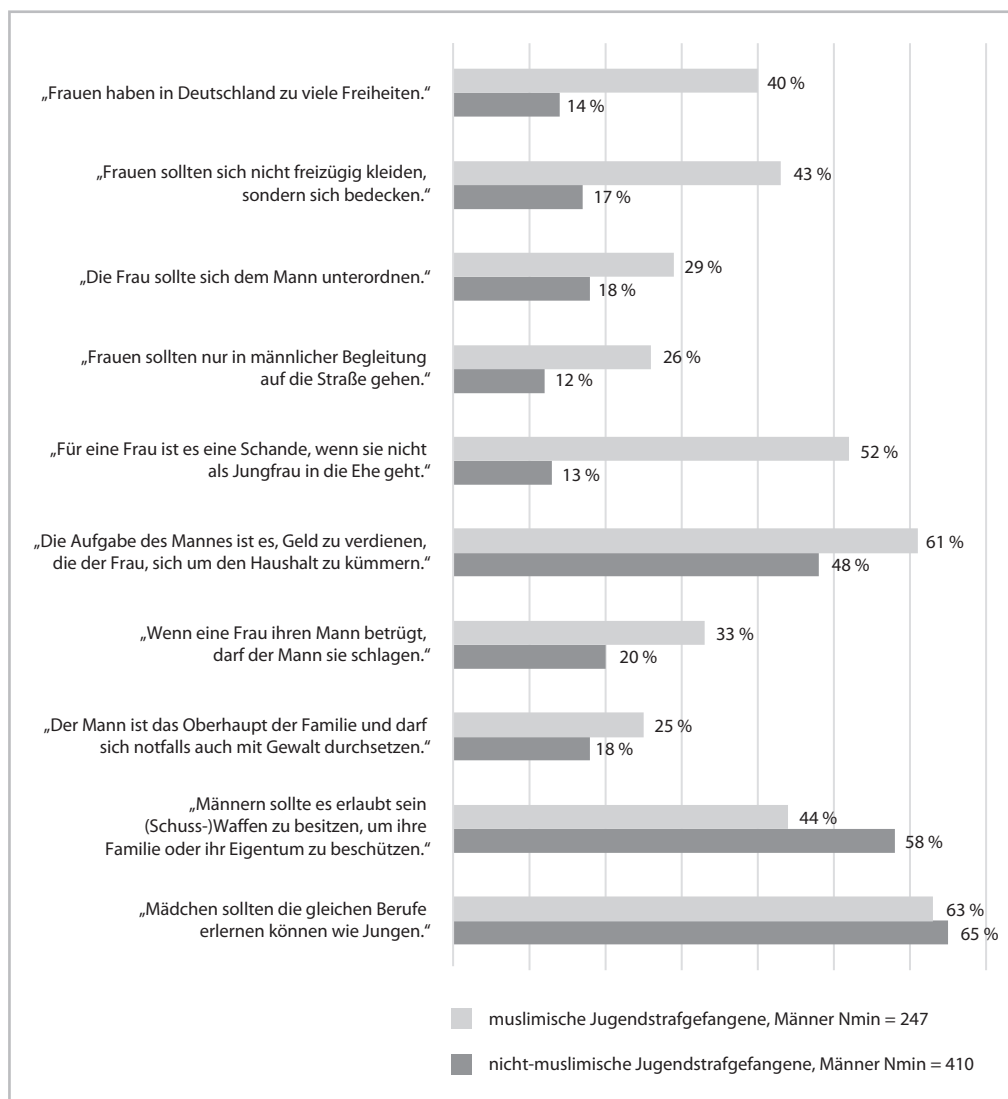


Abbildung 4  
Frauenbild und Männlichkeitsnormen von Jugendstrafgefangenen

Gefangenenbefragung unterscheiden.<sup>20</sup> Die Ergebnisse aus der Gefangenenbefragung decken sich aber in mehrerer Hinsicht mit den Ergebnissen der repräsentativen Studien: Antisemitische Einstellungen werden in Deutschland von vielen jungen Menschen, insbesondere von solchen mit niedriger Schulbildung, geteilt; sie finden sich bei Männern häufiger als bei Frauen und sie sind unter Muslim\*innen verbreiteter als unter Nicht-Muslim\*innen.<sup>21</sup>

Ebenfalls weit verbreitet unter männlichen Jugendstrafgefangenen sind traditionelle Männlichkeitsvorstellungen und frauenabwertende Einstellungen (Abbildung 4). Auch hier gibt es deutliche Unterschiede zwischen den muslimischen und nicht-muslimischen Jugendlichen. Nur bei einem der insgesamt zehn hierzu abgefragten Items (bei dem Item „Mädchen sollten die gleichen Berufe erlernen können wie Jungen“) unterscheiden sich die Religionsgruppen nicht in den Zustimmungswerten. Dem Item zur Abfrage der Legitimation von Waffengewalt („Männern sollte es erlaubt sein, (Schuss-)Waffen zu besitzen, um ihre Familie oder ihr Eigentum zu beschützen“) stimmten mehr Nicht-Muslime als Muslime zu. Bei den übrigen acht Items haben Muslime deutlich höhere Zustimmungswerte als Nicht-Muslime. „Die Frau sollte sich dem Mann unterordnen“ meinen beispielsweise 29% der Muslime und 18% der Nicht-Muslime. Gewalt gegen die eigene Frau („Wenn eine Frau ihren Mann betrügt, darf der Mann sie schlagen“)

halten 33% der Muslime und 20% der Nicht-Muslime für zulässig, für 40% der Muslime und 14% der Nicht-Muslime haben „Frauen [haben] in Deutschland zu viele Freiheiten“ und 52% der Muslime und 13% der Nicht-Muslime halten es für eine Schande, wenn eine Frau „nicht als Jungfrau in die Ehe geht“. Das problematischste Frauenbild findet sich dabei bei den muslimischen Migranten, die erst seit wenigen Jahren in Deutschland leben: 47% befürworten die Unterordnung der Frau, 45% bejahen Gewalt gegen „untreue“ Frauen, 78% sind die Freiheiten von Frauen zu groß, und 56% legen Wert auf die Jungfräulichkeit der Braut.

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie bestätigen damit nicht die Befunde von Enzmann, Brettfeld und Wetzels, dass (gewaltlegitimierende) Männlichkeitsnormen nicht Ausdruck eines „ethnisch spezifischen kulturellen Faktor(s)“ sind, sondern „Orientierungen, die über die Ethnien hinweg allgemeiner in Kontexten von sozialer Benachteiligung und Marginalisierung entstehen“.<sup>22</sup> Zwar unterscheiden sich die nicht-muslimischen Jugendstrafgefangenen mit

20 Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus, 2017, S. 53 ff.

21 Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus, 2017, S. 68 ff.

22 Enzmann, Brettfeld & Wetzels, 2004, S. 283.

Migrationshintergrund nicht von nicht-muslimischen Gefangenen ohne Migrationshintergrund im Hinblick auf die abgefragten Männlichkeitsvorstellungen. Bei den in Deutschland aufgewachsenen Muslimen – die sich bezüglich der sozialen Lage und dem Bildungsstand nicht von den Nicht-Muslimen unterscheiden – finden sich jedoch deutlich höhere Zustimmungswerte zu traditionellen Männlichkeitsnormen und frauenabwertenden Einstellungen. Dies spricht für den Einfluss eines mit dem Islam zusammenhängenden kulturellen Faktors auf die Geschlechtervorstellungen und Frauenbilder der Jugendlichen. Ob das noch problematischere Frauenbild vieler muslimischer Neu-Migranten den kulturellen Besonderheiten ihrer Herkunftsländer geschuldet ist, oder durch den spezifischen Kontext von Migration, sozialer Benachteiligung und Marginalisierung zu erklären ist, muss an dieser Stelle offenbleiben.

Erwartungsgemäß ist der Anteil der weiblichen Jugendstrafgefangenen, die frauenabwertende Einstellungen teilen, sehr gering. Beispielsweise befürworten nur 2% die Unterordnung der Frau unter den Mann und nur jede zehnte der befragten weiblichen Jugendstrafgefangenen hält zumindest in bestimmten Situationen häusliche Gewalt gegen Frauen für legitim. Auch wenn der Aussagewert der Daten für die befragten Musliminnen in Folge der geringen Fallzahl von N = 9 eingeschränkt ist, ist es doch bemerkenswert, dass sich Musliminnen und Nicht-Musliminnen in ihrer breiten Zurückweisung der frauenabwertenden Statements nicht unterscheiden. Allerdings mit einer Ausnahme: Dem Statement „Für eine Frau ist es eine Schande, wenn sie nicht als Jungfrau in die Ehe geht“ stimmen zwar nur 8% der christlichen oder religionsungebundenen, aber jede zweite (56%) der muslimischen Jugendstrafgefangenen zu.

## 10. Musliminnen im Jugendstrafvollzug

Aufgrund der insgesamt geringen Anzahl an weiblichen muslimischen Jugendstrafgefangenen im Sample sind für diese Gruppe gesonderte quantitative Analysen wenig aussagekräftig. Für die Auswertung kommt daher den qualitativen Interviews, die mit den inhaftierten Musliminnen geführt wurden, ein höherer Stellenwert zu. Mit den Interviews konnten mit einer Ausnahme alle weiblichen Musliminnen erhoben werden, die zu diesem Zeitpunkt in den vier untersuchten Anstalten für weibliche Jugendstrafgefängene inhaftiert waren.<sup>23</sup>

In den Gesprächen bestätigte sich die Tendenz aus den quantitativen Erhebungen, dass Religion und Glaube auch für die weiblichen Inhaftierten von großer Bedeutung sind – alle neun Musliminnen antworteten auf die Aussage „Ich glaube an Gott“ mit der Antwortkategorie „stimmt genau“. Keine der Befragten hatte vor der Inhaftierung regelmäßig Kopftuch getragen, und mehrere von ihnen befanden sich in nichtehelichen Lebenspartnerschaften. Entsprechend waren die Vorstellungen der jungen Musliminnen von Religion wenig konservativ. Der Glaube wurde insbesondere als Ressource gesehen, die hilft die Inhaftierung durchzustehen.

„Seit drei Monaten bin ich hier und mir geht's besser. Und ich sag Ihnen ehrlich, mir geht's besser, ehrlich und so. Ich fühl mich tip-top und immer, wenn ich zu ihm bete und sage ‚Hoffentlich kommt morgen irgendwas Gutes‘ und dann passiert auch was Gutes. Vielleicht nicht direkt heute auf morgen, aber ich weiß er hört mich. Er hilft mir, wo er kann.“ (Anstalt B, Gesprächspartnerin A)

Zu Beginn des Projekts wurde diskutiert, inwiefern bei den muslimischen weiblichen Jugendstrafvollgefangenen ein besonderer Rollenverstoß zum Tragen kommt, der die Beziehungen der Jugendlichen zu ihrer Herkunftsfamilie auch noch während der Inhaftierung stark belastet und daher die Familie als Reintegrationsressource nach der Haftentlassung wegfällt. Denn die weiblichen Jugendstrafgefangenen haben nicht nur gegen Gesetze, sondern auch gegen das klassische Rollenbild einer jungen Frau und insbesondere einer Muslima verstoßen, das noch weniger mit einem sozial auffälligen Lebensstil außerhalb von Haus und Familie zu vereinbaren ist, als dies bei jungen Männern der Fall ist.<sup>24</sup> Davon, dass sie mit traditionellen Rollenerwartungen seitens ihrer Eltern konfrontiert waren, berichteten auch einige der interviewten Musliminnen: Zum einen äußerten sie, dass sie weniger Rechte und Freiheiten als männliche Geschwister oder Familienangehörige gehabt hätten.

„Ich hab so oft einfach mit meinem Vater um dieses Thema gestritten, weil ich ein Mädchen bin. Immer das. Egal, zum Beispiel wenn er nachts meinen Bruder rausschickt zum Einkaufen und so, ich so: ‚Baba, warum ich nicht?‘ Ich hab selber gar kein Bock rauszugehen, ich will gar nicht. Aber wie? Warum nicht? Nur weil ich ein Mädchen bin?“ (Anstalt A, Gesprächspartnerin A)

Zum anderen berichteten sie davon, dass an sie andere Erwartungen bezüglich des Lebensstils herangetragen würden als an ihre nichtmuslimischen Freundinnen im Umfeld.

„Ähm dann halt wo ich so ne Teenagerin war und meine Freundinnen dann woanders übernachten durften, sowas durfte ich nicht. Also ich durfte nicht woanders übernachten. Ich musste ähm mit ähm, joa mit sechzehn musste ich um neun zuhause sein, also halt schon so, ne? Und so die Freundinnen durften mit, keine Ahnung mit dreizehn bis äh nu- hat die Eltern zum Beispiel gar nicht interessiert. Oder die durften bis zehn bis null Uhr draußen bleiben. Und die durften trinken, die durften feiern gehen, mit der Mutter mal einen Sekt trinken. Ähm: so was, ne? Und so ich durfte mich auch nicht schminken und so. Meine Augenbrauen zupfen durfte ich nicht: Also das war schon, gibt schon eigentlich ganz viele Unterschiede. So. Und zum Beispiel, mein Vater ist halt auch sehr streng, zum Beispiel ich durfte keinen Freund haben.“ (Anstalt A, Gesprächspartnerin B)

Entgegen der Erwartung schilderten die Interviewpartnerinnen jedoch fast durchweg sehr gute und enge Beziehungen zu ihren Familienangehörigen. Die jungen Musliminnen berichteten von regelmäßigen Besuchen in Haft und teilweise von einer Intensivierung der Verbindung zur Herkunftsfamilie, was von den Gesprächspartnerinnen als ein Versuch der Unterstützung durch die Familie in der schwierigen Zeit der Haft interpretiert wurde. Je nach Alter und Lebenslage planten sie auch nach Haftentlassung (wieder) zu ihren Eltern zurückzukehren.

Nach Einschätzung der Seelsorgerinnen spielt in den Gesprächen mit weiblichen muslimischen Inhaftierten das Verhältnis zur Familie eine noch größere Rolle als dies bei männlichen Inhaftierten

<sup>23</sup> In einem Fall war aus Sicherheits- und Datenschutzüberlegungen heraus kein Interview möglich. Es handelte sich dabei um eine muslimische Jugendstrafgefängene, die in Folge eines islamistischen Anschlags inhaftiert war.

<sup>24</sup> Neuber, 2015, S. 411; Wunn & Petry, 2013, S. 19 f.

oder bei nicht-muslimischen Gefangenen der Fall ist. Insbesondere der Umgang mit Schuld- und Schamgefühlen gegenüber der Familie ist immer wieder Thema der seelsorgerischen Gespräche.

### 11. Muslimische Migranten

Im Unterschied zu den weiblichen muslimischen Jugendstrafgefangenen, die alle in Deutschland geboren oder aufgewachsenen sind, war von den männlichen Muslimen fast jeder Dritte (31 %) erst in den letzten fünf Jahren (vor dem Erhebungszeitpunkt 2019) nach Deutschland gekommen. Der Anteil dieser Migranten an allen männlichen Jugendstrafgefangenen variierte in den Anstalten zwischen 5 % und 23 %. Diese Differenzen lassen sich dabei weder mit Selektionsprozessen bei der Erhebung noch mit den unterschiedlichen Anteilen von muslimischen Migrant\*innen an der Gesamtbevölkerung des jeweiligen Bundeslandes erklären.

Die muslimischen Migranten im männlichen Jugendstrafvollzug unterscheiden sich von den in Deutschland aufgewachsenen Muslimen weder im Hinblick auf die Bedeutung von Glauben und Religion noch in der Zustimmung zu islamistischen Positionen oder im Hinblick auf antisemitische oder antiisraelische Einstellungen. Signifikante Unterschiede gibt es jedoch bei einigen Einstellungen gegenüber Frauen (siehe oben). Vereinfacht formuliert: Die zugewanderten Muslime sind nicht religiöser oder radikaler als „einheimische“ Muslime, aber ihr Frauenbild ist problematischer. Fraglich ist jedoch, ob es überhaupt sinnvoll ist, „muslimische Migranten“ als eine Gruppe oder Analyseeinheit zu betrachten. Wie oben aufgeführt, kommen die jungen Männer aus ganz unterschiedlichen Herkunftsländern und – damit verbunden – unterschiedlichen Herkunftskulturen. Analysen, die diese Differenzen in den Blick nehmen, deuten darauf hin, dass sich die Einstellungen der muslimischen Migranten nach Herkunftsländern oder -regionen unterscheiden. So scheinen beispielsweise Migranten aus dem Maghreb im vorliegenden Sample ein fortschrittlicheres Frauenbild zu haben als muslimische Migranten aus Afghanistan oder Syrien. Die geringen Fallzahlen bringen es jedoch mit sich, dass diese Differenzen einer statistischen Signifikanzprüfung nicht Stand halten.

Eine Gemeinsamkeit der muslimischen jüngst zugewanderten Migranten ungeachtet der unterschiedlichen Herkunftsländer besteht jedoch in ihrem besonderen Behandlungsbedarf. Vor allem zu Beginn der Zuwanderungswelle 2015 führten die fehlenden deutschen Sprach- und Kulturkenntnisse nicht nur zu erheblichen Verständigungsproblemen im Vollzugsalltag, sondern auch dazu, dass die Gruppe der muslimischen Migranten von den meisten therapeutischen Maßnahmen und schulischen bzw. beruflichen Bildungsangeboten ausgeschlossen war. Der Ausschluss aus den Bildungsmaßnahmen muss vor dem Hintergrund gesehen werden, dass gemessen an der Formalbildung gerade bei den muslimischen Migranten ein hoher Bildungsbedarf besteht: Geben von den in Deutschland aufgewachsenen Muslimen 60 % an, einen Schulabschluss zu haben, sind es von den muslimischen Migranten nur 32 %.

Die untersuchten Jugendstrafvollzugsanstalten reagierten auf diese besondere Bedarfslage dahingehend, dass ihr Bildungsangebot um gesonderte Deutschsprachkurse und Migrationskurse erweitert wurde, in denen neben der deutschen Sprache auch versucht wurde, kulturelle Alltagskompetenzen und ein Grundverständnis der deutschen Gesellschaft (z. B. Rechte der Frau, Menschenrechte

etc.) zu vermitteln. Als Reaktion auf die Verständigungsprobleme im Vollzugsalltag wurden Sprachmittler\*innen (meist Beschäftigte mit eigener familiärer Einwanderungsgeschichte und entsprechenden Fremdsprachen-, insbesondere Arabischkenntnissen) und Videodolmetscher\*innen eingesetzt. Während nach Auskunft der interviewten Beschäftigten so für viele alltägliche vollzugspraktische Schwierigkeiten Lösungen gefunden wurden, blieb eine Problematik, die insbesondere muslimische Migrant\*innen trifft, ungelöst: Bei vielen Migrant\*innen bleibt der ausländerrechtliche Status und/oder die Bleibeperspektive auch über den Entlassungszeitpunkt hinaus unklar. Bei Gefangenen mit unklarer Bleibeperspektive und der damit verbundenen fehlenden Arbeitserlaubnis ist es den Akteur\*innen im Jugendvollzug kaum möglich, ein brauchbares Resozialisierungskonzept im Leistungsbereich und darüber hinaus eine positive Lebensperspektive zu entwickeln. Für Frustration bei den jungen Gefangenen sorgt zudem, dass ihnen in Folge ihrer fehlenden sozialen Bindungen in Deutschland auch eher Maßnahmen des Übergangsmanagements, vollzugsöffnende Maßnahmen und eine vorzeitige Entlassung aus der Haft versagt werden.<sup>25</sup> Entsprechend schwierig ist es nach Aussage von Akteur\*innen des Jugendstrafvollzugs, diese Jugendlichen für die Bildungsangebote oder für therapeutische Behandlungsmaßnahmen des Jugendstrafvollzugs zu motivieren. Die Lösung dieser Problematik geht jedoch weit über die Handlungskompetenzen der Akteur\*innen des Strafvollzugs hinaus, da sie auch Änderungen der derzeit gültigen ausländerrechtlichen Regelungen beinhalten müsste.

### 12. Islamismus und Radikalisierung

Die Befragung der Anstaltsleitungen ergab, dass im Sommer 2018 in den acht untersuchten Jugendstrafanstalten insgesamt 14 Gefangene mit einem (bekannten) islamistischen Bezug untergebracht waren. Es handelt sich dabei um drei weibliche und elf männliche Gefangene. In den Interviews mit den Anstaltsleitungen und/oder den für die Betreuung und Beobachtung von radikalisierten oder gefährdeten Gefangenen zuständigen Beschäftigten (z. B. Präventions- oder Sicherheitsbeauftragte) wurde – soweit es die Sicherheits- und Datenschutzbestimmungen zuließen – auch nachgefragt, was für eine Art von islamistischen Bezügen bei den Gefangenen vorlag. Die Bezüge zum Islamismus waren sehr unterschiedlich und nicht alle als islamistisch eingestuft Gefangenen waren direkt wegen einer Straftat mit einem islamistischen Zusammenhang in Haft.<sup>26</sup> Es gab

- islamistisch motivierte Attentäter\*innen, deren Tat(versuch) in Deutschland verübt wurde;
- in Deutschland aktive Mitglieder/Unterstützer\*innen ausländischer islamistischer (Terror-)Organisationen;
- Unterstützer\*innen und Kämpfer\*innen dschihadistischer Organisationen in Syrien, im Irak oder in Afghanistan, die nach Deutschland migrierten oder dorthin wieder zurückkehrten;
- „Gefährder\*innen“, also Personen, bei denen die Polizeibehörden davon ausgehen, dass „bestimmte Tatsachen die Annahme rechtfertigen, dass sie politisch motivierte Straftaten von erheblicher Bedeutung begehen“<sup>27</sup> werden, oder noch unspezifischer;

<sup>25</sup> Walter, 2015, S. 381.

<sup>26</sup> Vgl. zu den unterschiedlichen Radikalisierungstypen auch Illgner, 2018.

<sup>27</sup> BKA, o. J.

- Gefangene, die wegen eines „islamistischen Bezugs“ oder „islamistischen Auffälligkeiten“ unter besonderer Beobachtung der Sicherheitsbehörden (Polizei, Verfassungsschutz) stehen, z. B. weil Angehörige unter Verdacht stehen, den IS zu unterstützen oder weil sie eine Moschee besuchten, die vom Verfassungsschutz beobachtet wurde.

Bei den Jugendstrafgefangenen mit einem bekannten Bezug zum Islamismus handelt es sich insgesamt um eine eher kleine Gruppe, bei der – soweit überhaupt erforderlich – die Bearbeitung der Radikalisierungsproblematik in einer sehr individuellen Form erfolgen kann. Die Anstalten setzen zum einen auf dieselben Maßnahmen zur (Re)Integration wie auch bei anderen Jugendstrafgefangenen, d. h. schulische und berufliche Ausbildung, Sport- und Freizeitangebote, soziale Trainingskurse etc. Für Gefangene mit einem islamistischen Bezug gibt es in allen Anstalten zum anderen gesonderte individuelle Unterstützungsangebote. In drei Anstalten für männliche Jugendliche und in einer Anstalt für weibliche Jugendliche wird dabei auch auf externe Beratungsinstitutionen mit spezieller Expertise zum Thema (religiöser) Extremismus zurückgegriffen. Nur in einer Anstalt ist der muslimische Betreuer direkt in die Deradikalisierungsmaßnahmen involviert. In den Jugendstrafanstalten für die männlichen Jugendlichen, die in Folge der größeren Gefangenenanzahl insgesamt ein breiteres Spektrum an Gruppenangeboten haben, gibt es darüber hinaus verschiedene Angebote der politischen Bildung, die auf die Prävention von islamistischer Radikalisierung zielen. Der radikale Islam ist Thema in Integrationskursen, in Workshops oder Theaterstücken. Je nach Anstalt kommen hierbei eher interne (z. B. Integrationsbeauftragte, Pädagog\*innen) oder externe Fachkräfte (z. B. VPN, Landeszentrale für politische Bildung) zum Einsatz.

Folgt man verschiedenen Medienberichten<sup>28</sup>, scheinen Gefängnisse und insbesondere Jugendstrafanstalten Orte zu sein, an denen das Risiko einer islamistischen Radikalisierung besonders hoch ist: In Gefängnissen seien leicht „wütende junge Männer“ zu finden, die für eine Radikalisierung „reif“ seien. Sie würden dort, insbesondere durch andere Gefangene, die islamistische Ideologie kennenlernen und für dschihadistische Organisationen rekrutiert werden. Hinweise auf eine solche Radikalisierung während eines Gefängnisaufenthaltes finden sich beispielsweise bei zwei islamistischen Attentätern in Frankreich. Das Narrativ von Gefängnissen als „Brutstätten der Radikalisierung“ stützt sich aber auch wesentlich auf eine wissenschaftliche Untersuchung des „International Centre for the Study of Radicalisation“ am King’s College in London, in der Biographien von 79 Dschihadisten aus Belgien, Großbritannien, Dänemark, Frankreich, Deutschland und den Niederlanden untersucht wurden.<sup>29</sup> Nach dieser Studie haben 45 der Untersuchten Inhaftierungserfahrungen und bei 27 gehen die Autor\*innen von einer Radikalisierung während eines Gefängnisaufenthaltes aus. Bei einem Teil handelt es sich dabei allerdings nicht um europäische Gefängnisse, sondern um Gefängnisse in den muslimischen Herkunftsländern (z. B. Pakistan, Ägypten) der untersuchten Dschihadisten. Zudem stützt sich die Studie auf eine Dokumentenanalyse, mit der die Radikalisierungsprozesse selbst nicht wirklich nachgezeichnet werden konnten. Es ist also nicht auszuschließen, dass die kognitive Radikalisierung schon vor dem Gefängnisaufenthalt stattfand.

Empirische Belege dafür, dass auch der deutsche (Jugend-)Strafvollzug einen „hot-spot“ der Radikalisierung darstellt, wurden bis-

lang nicht erbracht. Für Deutschland ist bis dato nur ein Fall dokumentiert, bei dem ein junger Mann in einem deutschen Gefängnis durch einen Mitgefangenen mit der islamistischen Ideologie in Berührung kam und sich radikalisierte.<sup>30</sup>

In der Radikalisierungsdebatte werden jedoch auch verschiedene theoretisch begründete Argumente dafür angeführt, dass junge Gefangene besonders anfällig seien für eine islamistische Radikalisierung. Durch die Inhaftierung und die damit verbundene Orientierungslosigkeit sei von einer besonderen „Verletzlichkeit“ vieler junger Gefangener auszugehen, die in der Folge für die islamistische Ideologie mit ihrem relativ einfachen Weltbild von Gut und Böse gut ansprechbar wären. Die geringe Bildung vieler Gefangener und das damit einhergehende geringe Wissen über den Islam und den Koran würden die „Indoktrination“ mit einer dschihadistischen Ideologie erleichtern. Für die Gefangenen sei der gewalttätige Dschihadismus attraktiv, weil sie dabei auf übertragbare Fertigkeiten wie Erfahrungen im Waffengebrauch und bei der kriminellen Geldbeschaffung zurückgreifen könnten. Umgekehrt würden diese Fertigkeiten und der Umstand, dass viele Gefangene die Hemmschwelle für Gewaltdelikte schon einmal überwunden haben, junge Gefangene auch für die Anwerber islamistisch-terroristischer Organisationen besonders interessant machen.<sup>31</sup>

Alle vier Argumentationsstränge lassen sich mit der empirischen Strafvollzugsforschung zumindest in Teilen untermauern. Die besondere Ansprechbarkeit für religiöse Themen und das geringe Wissen über den Islam der muslimischen Jugendstrafgefangenen zeigen sich auch in der vorliegenden Untersuchung. In den Interviews mit verschiedenen Akteur\*innen des Jugendstrafvollzugs wurden aber auch Argumente genannt, die gegen eine besondere Anfälligkeit von Jugendstrafgefangenen im Hinblick auf eine islamistische Radikalisierung sprechen: Dem (Jugend-)Strafvollzug stehen verschiedene sicherheitsorientierte Maßnahmen zur Verfügung, mit denen Rekrutierungsversuchen extremistischer Mitgefangener oder Organisationen von außen entgegengewirkt werden kann. So ist die Einflussnahme von außen dadurch erschwert, dass in die Jugendstrafanstalten eingehende und ausgehende Briefe der Gefangenen gelesen und gegebenenfalls zensiert oder angehalten werden. Auch eine unkontrollierte Nutzung von Telefon oder Internet ist nicht möglich. Bücher und Zeitschriften von außerhalb bedürfen der Genehmigung und können z. B. bei erwarteten negativen Einflüssen auf das Erziehungsziel verweigert werden. Ein solcher Ablehnungsgrund ist auch bei Besucher\*innen möglich, sofern es sich nicht um nahe Familienangehörige handelt. Die Möglichkeiten des Jugendstrafvollzugs in Sachen Kontrolle und Zensur sind dabei in der Praxis meist größer als im Erwachsenenvollzug. Dies liegt zum einen daran, dass solche restriktiven Eingriffe mit dem Erziehungsziel leichter begründet werden können, zum anderen, dass Jugendstrafgefangene gegen die Einschränkungen ihrer Rechte seltener mit Beschwerden oder anderen rechtlichen Mitteln vorgehen.<sup>32</sup>

28 Z. B. Veiel, 2017; Jungholt, 2014.

29 Basra, Neumann & Brunner, 2016.

30 Harry S. aus Bremen, der später für den IS in Syrien kämpfte (Woldin, 2016). Auch das UNODC (Büro der Vereinten Nationen für Drogen- und Verbrechenbekämpfung) merkt in einem Bericht zu Extremismus im Vollzug an, dass die Gefahr einer Radikalisierung im Gefängnis übertrieben werde und es wenig Fälle gebe, in denen dieser Zusammenhang nachweisbar sei (2018, S. 122).

31 Basra, Neumann & Brunner, 2016, S. 29 f.; Mulcahy, Merrington & Bell, 2013, S. 7.

32 Laubenthal, 2019, S. 745, 780.

In den Jugendstrafanstalten gibt es eine Vielzahl von Begegnungsmöglichkeiten von Gefangenen, die nicht überwacht sind (in den Hafthäusern, in den Betrieben, in Sport- und Freizeitgruppen), so dass eine negative Beeinflussung von Gefangenen durch radikalisierte Mitgefangene nicht ganz ausgeschlossen werden kann. Besteht jedoch der Verdacht einer solchen Beeinflussung, kann dem seitens der Anstalten durch die getrennte Unterbringung der Gefangenen entgegengewirkt werden. Angesichts der überschaubaren Fallzahlen von Jugendstrafgefangenen mit einem islamistischen Bezug sind in der Vollzugspraxis solche Trennungen meist problemlos umsetzbar. Für die besondere Beobachtung von radikalisierten oder gefährdeten Gefangenen werden in den meisten der untersuchten Anstalten speziell weitergebildete Beschäftigte eingesetzt, deren Erkenntnisse in Entscheidungen zur Unterbringung oder zur Anordnung von Sicherungsmaßnahmen einfließen. Bestandteil des sicherheitsorientierten Umgangs mit Gefangenen, bei denen ein islamistischer Bezug besteht oder vermutet wird, ist auch der Informationsaustausch zwischen den Sicherheitsbehörden (Polizei und Verfassungsschutz) und den Justizvollzugsanstalten.

Die Themen Islamismus und Radikalisierung wurden auch in den qualitativen Interviews mit den Jugendstrafgefangenen behandelt. Dabei gab es keine Berichte über selbst erlebte oder von anderen Gefangenen erzählte Anwerbungsversuche durch islamistische oder salafistische Organisationen. Aussagen gab es jedoch über einzelne Gefangene, die gegenüber Mitgefangenen, z. B. nach Anschlägen von Islamisten, Sympathien mit dschihadistischen Organisationen oder mit bestimmten Attentätern geäußert hatten. Die Berichte der Jugendstrafgefangenen zeigen aber auch, dass es sich dabei um vereinzelte Minderheitenpositionen handelte, die von den anderen Mitgefangenen deutlich abgelehnt wurden, wenn es beispielsweise unter den Gefangenen um islamistisch motivierte Terroranschläge oder den „Islamischen Staat“ ging. Rekuriert wurde in der Ablehnung islamistischer Gewalt nicht nur auf die Vorgaben des Korans, sondern auch auf ein unter vielen männlichen Jugendstrafgefangenen verbreitetes traditionelles Ehr- und Männlichkeitskonzept, das mit der Ermordung „unschuldiger“ Zivilisten nicht zu vereinbaren sei.

Um abschätzen zu können, wie weit islamistische Positionen verbreitet sind, enthielt der Fragebogen der quantitativen Gefangenenbefragung für die muslimischen Jugendstrafgefangenen verschiedene Aussagen zum Islam, die die Jugendlichen auf einer vierstufigen Skala (eher) befürworten oder (eher) ablehnen konnten. Ein Teil dieser Aussagen war dem Niedersachsen-Survey des KFN<sup>33</sup> entnommen, ein Teil war vom Forschungsteam selbst entwickelt worden. Nicht wenige der muslimischen Jugendstrafgefangenen stimmen islamistischen Statements zu: 29% der Aussage „Gegen die Feinde des Islams muss mit aller Härte vorgegangen werden“, dem Statement „Muslime werden auf der ganzen Welt unterdrückt, dagegen müssen sie sich mit Gewalt zur Wehr setzen“ 26%, „Es ist die Pflicht jedes Muslims, Ungläubige zu bekämpfen und den Islam auf der ganzen Welt zu verbreiten“ 18% und 9% der Aussage „Predigten und Videos, in denen Muslime zu Gewalt gegen Ungläubige aufgerufen werden, finde ich gut“. Dabei unterscheiden sich die Zustimmungssanteile zwischen den in Deutschland aufgewachsenen und den in den letzten Jahren zugezogenen Muslim\*innen nicht. Ein Zusammenhang zwischen der Religiosität und der Befürwortung islamistischer Positionen, wie ihn Baier in einer niedersächsischen und Schweizer Schülerbefragung fest-

stellte, konnte in der Tübinger Untersuchung nicht ermittelt werden.<sup>34</sup> Weder die Operationalisierung über die Selbsteinstufung der Religiosität noch die Operationalisierung über die Häufigkeit des Betens erbrachte einen solchen Zusammenhang.

Wie vorsichtig man bei der Interpretation von Einstellungsbefragungen sein sollte, insbesondere, wenn es um die Identifikation „radikaler“ Muslim\*innen geht, zeigt sich, wenn man die Items miteinander kombiniert: Nur 7% stimmen allen der oben genannten ersten drei Items zu. Nimmt man noch das vierte Item hinzu, sind es nur noch 2,5% der befragten Muslim\*innen, bei denen von einer konsistenten islamistischen Position ausgegangen werden kann. Zwei Drittel dieser vermeintlich „radikalen“ Muslim\*innen befürworten zudem auch die Aussage „Kein Mensch ist berechtigt, im Namen Gottes andere Menschen zu töten“.

### 13. Islam und Resozialisierung

In jeder der untersuchten Anstalten für Männer gibt es wie oben dargestellt Behandlungsangebote, die sich gezielt an junge Migranten richten und daher vor allem muslimische Gefangene als Zielgruppe haben. Auch gab es in zwei der vier Anstalten für Männer Kurse zur Deradikalisierung bzw. Prävention von islamistischer Radikalisierung, die sich nur an Muslime richteten. In keiner der acht Jugendstrafanstalten fand sich aber darüber hinaus ein Angebot, das sich speziell an Muslim\*innen richtet und gezielt den Glauben oder die kulturellen Implikationen des Islam für die Resozialisierung nutzt. Allenfalls indirekte Ansatzpunkte gibt es hierzu in den Gesprächsgruppen der muslimischen Seelsorger\*innen, wenn darüber gesprochen wird, wie ein\*e „gute\*r“ Muslim\*in leben soll. Die Themen Schuld und Unrecht oder die Aufarbeitung der eigenen Biographie spielen insgesamt in der Arbeit der muslimischen Seelsorger\*innen eine untergeordnete Rolle, was auch daran liegt, dass es infolge des geringen Stundendepotats in den meisten Anstalten kaum längere Einzelgespräche mit Gefangenen gibt.

Eine muslimische Straffälligenhilfe analog zur christlichen Straffälligenhilfe, die Inhaftierte z. B. mit Wohn- und Betreuungsangeboten nach der Haftentlassung unterstützt oder die (ehrenamtliche) Betreuung von Gefangenen organisiert, gibt es in Deutschland nicht. Das Fehlen eines muslimischen Angebots ist keine Besonderheit der Arbeit mit Straffälligen, sondern Ausdruck davon, dass auch in anderen Handlungsfeldern der Wohlfahrtspflege wie der Gesundheitshilfe, der Kinder- und Jugendhilfe, der Familienhilfe oder der Altenhilfe islamische Einrichtungen und Träger kaum aktiv sind.<sup>35</sup>

Es findet sich auch kein Beispiel dafür, dass die Familie, der in den muslimisch geprägten Kulturen besondere Bedeutung (auch für die Seelsorge) zukommt,<sup>36</sup> in spezieller Weise für Resozialisierungszwecke eingebunden wird. Dies könnten beispielsweise Familienräte zur Vorbereitung der Haftentlassung sein. Diese Form des Übergangsmanagements gab es in Deutschland lediglich in einem schon über ein Jahrzehnt zurückliegenden Modellprojekt,

<sup>33</sup> Bergmann, Baier et al., 2017, S. 87.

<sup>34</sup> Baier, 2019, S. 71.

<sup>35</sup> Zu den Gründen vgl. Kiefer, 2018, S. 295 ff.

<sup>36</sup> Şahinöz, 2018, S. 33.

an dem auch eine der von uns untersuchten Jugendstrafanstalten teilnahm.<sup>37</sup> Auch gibt es kein Beispiel für eine Einbeziehung lokaler Moscheegemeinden ins Übergangsmanagement. Dies könnte beispielsweise in Anlehnung an die in mehreren angelsächsischen Ländern existierenden (christlich-religiösen) Circles of Support and Accountability zur Entlassungsvorbereitung geschehen.<sup>38</sup> In der Vergangenheit haben mehrere der untersuchten Jugendstrafanstalten mit den sich am Ort befindlichen Moscheegemeinden zusammengearbeitet. So half beispielsweise in einer Jugendstrafanstalt die lokale Gemeinde bei der Einrichtung eines Gebetsraumes. In einer anderen Anstalt feierten Angehörige der lokalen Moscheegemeinde regelmäßig zusammen mit Gefangenen das Fastenbrechen. Im Zusammenhang mit der öffentlichen Kritik an der DITIB, der ein Großteil der etablierten türkischen Moscheegemeinden in Deutschland angehört, wurde aber auch die Zusammenarbeit der Jugendstrafanstalten mit den lokalen Moscheegemeinden beendet (beziehungsweise zurückgefahren).

#### 14. Diskussion

Religion und Glaube sind für die Mehrheit der Jugendstrafgefangenen relevante Themen. Die vorliegende Studie zeigt zum einen, dass sie für Jugendstrafgefangene wichtiger sind als für Jugendliche in Freiheit, was unmittelbar mit der Haftsituation und dem Bedürfnis nach Halt und Orientierung zusammenhängen dürfte. Die Studie zeigt zum anderen, dass Glaube und Religion für muslimische Gefangene wichtiger sind als für christliche Gefangene, was darin begründet sein könnte, dass der Islam mehr noch als das Christentum nicht nur mit einer religiösen, sondern auch mit einer kulturellen Identität verbunden ist.

Der Befund einer besonderen Relevanz von Religion und Glauben für muslimische Jugendstrafgefangene deckt sich mit einer früheren Untersuchung von Kerner, Stroezel und Wegel.<sup>39</sup> Kein Beleg findet sich in der vorliegenden Untersuchung jedoch für die These, dass Glaube und Religion für muslimische Gefangene nur oberflächlich seien und deshalb so wichtig, weil sie zur Abgrenzung in der Gefangenensubkultur von Bedeutung sind.<sup>40</sup> Im Gegenteil konnte Religion in der vorliegenden Untersuchung nicht als Kategorie für eine ausgeprägte Subkulturbildung identifiziert werden. Vielmehr zeigte sich, dass eine höhere Religiosität mit einer höheren Akzeptanz gegenüber Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften einherging. Im Hinblick auf die Muslim\*innen dürfte hier auch zum Tragen kommen, dass diese vermeintliche Gruppe sehr heterogen ist, insbesondere hinsichtlich der Herkunft und der (Mutter)Sprache der Zugehörigen.

Zwar zeigt sich eine gewisse Diskrepanz zwischen der Selbstbeschreibung „religiös“ und der religiösen Alltagspraxis. Aber dennoch ist zu verzeichnen, dass die religiöse Praxis und auch das (Wieder)Erlernen von religiösen Praktiken eine große Rolle für die muslimischen Jugendstrafgefangenen spielt. Bemerkenswert ist, dass bei einem beachtlichen Teil der Jugendstrafgefangenen schon vor der Inhaftierung eine persönliche und institutionelle Nähe zu einer Religion vorhanden war. Oder anders formuliert: Viele der Mehrfachtäter\*innen, mit denen man es im Jugendstrafvollzug zu tun hat, waren auch während ihrer delinquenten Hochphase praktizierende und gläubige Muslim\*innen oder Christ\*innen. Eine Erklärung dafür, dass es trotz religiös begründeter Werthaltungen zu strafbarem Verhalten kommt, könnte darin bestehen, dass insbesondere bei Jugendlichen Werte und Einstellungen

noch sehr ungefestigt, und damit abhängig von den jeweiligen sozialen Kontexten (z. B. delinquente Peergruppe, Familie) sind. Zum anderen ist zu beachten, dass die Verhaltensrelevanz von Werten durch verschiedenen Neutralisierungsstrategien gefiltert wird und es diese Neutralisierungsstrategien dem Individuum ermöglichen, Handlungen zu begehen, die ihren Werthaltungen widersprechen.

Die muslimischen Inhaftierten haben in allen untersuchten Jugendstrafanstalten grundsätzlich die Möglichkeit, ihre Religion auszuüben. Aus den quantitativen und qualitativen Befragungen ergibt sich jedoch, dass sie sich nicht ausreichend religiös betreut fühlen und als Muslim\*innen benachteiligt sehen. Dabei waren deutliche Unterschiede zwischen den einzelnen Anstalten hinsichtlich der Betreuung der Muslim\*innen durch Seelsorgende islamischen Glaubens vorzufinden. Gleichzeitig zeigt sich, dass die Institutionalisierung einer spezifisch islamischen religiösen Betreuung notwendig ist, da die Bedürfnisse der Muslim\*innen durch christliche Seelsorgende nicht ausreichend abgedeckt werden können. So beziehen sich die Erwartungen der muslimischen Jugendstrafgefangenen explizit auf Aspekte der islamischen Praxis und Lebensweise, beispielsweise das Einüben religiöser Regeln und Rituale oder das Freitagsgebet.

Insgesamt unterlag die muslimische Seelsorge im Strafvollzug in den letzten zehn Jahren einem großen Wandel. Die Institutionalisierung erfolgte bundeslandspezifisch und stützte sich vor allem auf die Zusammenarbeit mit regionalen Verbänden oder lokalen Akteur\*innen. Auch wenn verschiedene Fragen im Zusammenhang mit der muslimischen Seelsorge noch weitgehend ungeklärt sind – wie beispielsweise Fragen hinsichtlich des Zeugnisverweigerungsrechts, der Qualifikationserfordernisse, des erforderlichen Zeitbudgets und der institutionellen Anbindung der Seelsorgenden –, so wäre ein weiterer Ausbau der muslimischen Seelsorge dennoch sinnvoll, um den muslimischen Gefangenen die Ausübung ihrer Religion zu ermöglichen und eine religiöse Betreuung in Haft sicherzustellen. Die weitgehende religiöse Gleichbehandlung von Muslim\*innen im Gefängnis, die mit einer stärkeren Präsenz von muslimischen Seelsorgenden deutlich sichtbar würde, hätte auch Bedeutung für die Prävention islamistischer Radikalisierung: Sie stünde zum einen dem Narrativ von Islamist\*innen entgegen, dass Muslim\*innen in westlichen Gesellschaften unterdrückt und benachteiligt werden. Zum anderen kann gerade bei den jungen Gefangenen, die ihren Glauben häufig recht wenig kennen, die Vermittlung von grundlegenden Inhalten des Islams von präventiver Bedeutung sein. So besitzt eine Vielzahl der islamistisch radikalisierten jungen Menschen nur geringe oder sogar falsche Kenntnisse über den Islam.<sup>41</sup> Mit einer guten Wissensgrundlage zum Islam könnten sie Positionen von radikalen Islamist\*innen kritischer begegnen.

Bei der Prävention von Extremismus ist aber nicht nur die islamische Gefängnisseelsorge gefragt, sondern noch mehr die politische Bildung im Jugendstrafvollzug. Thematisch zeigen sich viele

37 Milos, 2011.

38 Rotthaus, 2009.

39 Kerner, Stroezel & Wegel, 2003, S. 234.

40 Kerner, Stroezel & Wegel, 2003, S. 235; Wegel, 2018, S. 575.

41 Dantschke, 2015, S. 135 f.

Ansatzpunkte, so etwa, wenn es um das Thema Nahostkonflikt, Antisemitismus, Gleichberechtigung von Mann und Frau oder Homophobie geht. Hier haben die Jugendstrafgefangenen, die muslimischen etwas mehr als die nicht-muslimischen, erhebliche Defizite beziehungsweise vertreten zum Teil recht problematische Positionen. Für die politische Bildung stellt die Klientel im Strafvollzug eine besondere Herausforderung dar, da die Erreichbarkeit mit schulischen und formalen Angeboten aufgrund des geringen Bildungsniveaus sehr eingeschränkt ist. Erfolgsversprechender scheinen niedrigschwellige Bildungsangebote in Form von Projekten, Workshops, Trainingskursen oder kulturellen Events zu sein. Angesichts der sehr begrenzten Möglichkeiten der Freizeitgestaltung und Unterhaltung in einem Gefängnis sind die Gefangenen für solche Maßnahmen aufgeschlossener und leichter zu erreichen als vergleichbare Personen in Freiheit. Die Erwartungshaltungen bezüglich der Effekte solcher Maßnahmen sollten jedoch nicht zu groß sein. Es wäre viel erreicht, wenn es mit demokratischen Bildungsmaßnahmen gelänge, bei den Gefangenen nachhaltige Zweifel gegenüber einfachen Weltbildern und politischen Lösungen zu wecken.

Von wahrscheinlich noch größerer Bedeutung für die Prävention von Radikalisierung im Jugendstrafvollzug ist die Frage, inwieweit trotz der vorhandenen repressiven Maßnahmen zur Aufrechterhaltung von „Sicherheit und Ordnung“ vermieden werden kann, dass die Gefangenen in Haft Deprivation und Entrechtung erfahren. Erforderlich ist hierfür ein positives Anstaltsklima, das insbesondere getragen wird von der Transparenz und Nachvollziehbarkeit der Entscheidungen (Verfahrensgerechtigkeit), dem respektvollen Umgang zwischen Beschäftigten und Gefangenen und der Vermeidung von Frustrationen. Die Gefahr einer politischen Radikalisierung dürfte zudem in der Zeit nach dem Gefängnis deutlich größer sein als während der Zeit im Gefängnis. Denn ungeachtet der Anstrengungen des Strafvollzugs bei der schulischen und beruflichen Qualifizierung der Gefangenen, bei der Entlassungsvorbereitung und dem Übergangsmanagement, sind die Perspektiven vieler Haftentlassener auf eine soziale Teilhabe an der bürgerlichen, demokratischen Gesellschaft schlecht. Für viele Haftentlassene ist die Lebenssituation nach der Inhaftierung von Arbeitslosigkeit oder prekären Arbeitsverhältnissen, von beschränkten finanziellen Möglichkeiten und miserablen Wohnverhältnissen gekennzeichnet. Eine besonders schlechte Perspektive haben diesbezüglich viele Migrant\*innen: Sie erhalten keine Arbeitserlaubnis, sie wohnen in Sammelunterkünften und ihnen droht die Ausweisung. Wenn jedoch kein zufriedenstellendes Leben, sondern nur ein Überleben möglich ist, dürfte sich einerseits die Wertschätzung der demokratischen Gesellschaft sehr in Grenzen halten und andererseits die Empfänglichkeit für radikale Ideologien wachsen.



**Dr. Wolfgang Stelly**

ist Mitarbeiter beim Institut für Kriminologie der Universität Tübingen und beim Kriminologischen Dienst Baden-Württemberg.  
wolfgang.stelly@uni-tuebingen.de



**Paulina Lutz**

ist Mitarbeiterin beim Kriminologischen Forschungsinstitut Niedersachsen e.V. und bei der Kriminologischen Zentralstelle in Wiesbaden.  
paulina.lutz@kfn.de



**Dr. Jürgen Thomas**

ist Mitarbeiter beim Institut für Kriminologie der Universität Tübingen und beim Kriminologischen Dienst Baden-Württemberg.  
juergen.thomas@uni-tuebingen.de



**Prof. Dr. Tillmann Bartsch**

ist stellv. Direktor des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen e.V. und Außerplanmäßiger Professor an der Universität Tübingen.  
tillmann.bartsch@kfn.de

## Literaturverzeichnis

- Albert, M., Quenzel, G., Hurrelmann, K. & Kantar, P. (2019). Jugend 2019. Eine Generation meldet sich zu Wort. 18. Shell Jugendstudie. Weinheim: Beltz.
- Basra, R., Neumann, P. & Brunner, C. (2016). Criminal Pasts, Terrorist Futures: European Jihadists and the New Crime-Terror Nexus, London. Online verfügbar unter: <https://icsr.info/wp-content/uploads/2016/10/ICSR-Report-Criminal-Pasts-Terrorist-Futures-European-Jihadists-and-the-New-Crime-Terror-Nexus.pdf> (letzter Abruf am: 22.12.2021).
- Baier, D. (2019). Muslimische Jugendliche in Deutschland und der Schweiz: Zusammenhänge zwischen Religiosität, Gewalt und Extremismus. *Praxis der Rechtspsychologie*, 29 (2), S. 55–80.
- Bereswill, M. (2007). „Von der Welt abgeschlossen“. Die einschneidende Erfahrung einer Inhaftierung im Jugendstrafvollzug. In J. Goerdeler & P. Walkenhorst (Hrsg.), *Jugendstrafvollzug in Deutschland: Neue Gesetze, neue Strukturen, neue Praxis?* (S. 163–183). Mönchengladbach: Forum-Verlag Godesberg.
- Bergmann, M. C., Baier, D. Rehbein, F. & Mößle, T. (2017). *Jugendliche in Niedersachsen. Ergebnisse des Niedersachsensurveys 2013 und 2015. Forschungsbericht Nr. 131.* Hannover: KFN.
- BKA (o. J.). Politisch motivierte Kriminalität. Online verfügbar unter: [https://www.bka.de/DE/UnsereAufgaben/Deliktsbereiche/PMK/pmk\\_node.html](https://www.bka.de/DE/UnsereAufgaben/Deliktsbereiche/PMK/pmk_node.html) (letzter Abruf am: 02.12.2021).
- Bothge, R. (2015). Nicht nur das Freitagsgebet: Muslimische Gefangenenseelsorge. Ein Best-Practice-Ansatz, um Radikalisierung vorzubeugen? *Forum Strafvollzug*, 64 (5), S. 312–314.
- Dantschke, C. (2015). Radikalisierung von Jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland. In D. Molthagen (Hrsg.), *Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit: Arbeitsergebnisse eines Expertengremiums der Friedrich-Ebert-Stiftung* (S. 133–141). Berlin: Forum Berlin, Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Enzmann, D., Brettfeld, K. & Wetzels, P. (2004). Männlichkeitsnormen und die Kultur der Ehre. Empirische Prüfung eines theoretischen Modells zur Erklärung erhöhter Delinquenzraten jugendlicher Migranten. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 43*, S. 264–287.

- Harms-Dalibon, L. (2017). Surveillance and Prayer – comparing Muslim prison chaplaincy in Germany's federal states. *Comparative Migration Studies*, 5 (8), S. 1–22.
- Illgner, C. (2018). Ein Plädoyer für eine differenzierte Betrachtung von Radikalisierung. Zu den theoretischen und praktischen Möglichkeiten der Beschreibung individueller Unterschiede mittels Idealtypen. *Bewährungshilfe*, 65 (4), S. 325–336.
- Jansen, I. (1999). Mädchen in Haft. *Devianzpädagogische Konzepte*. Opladen: Leske + Budrich.
- Jungholt, T. (2014). Deutsche Gefängnisse als Brutstätte für den Dschihad. Online verfügbar unter: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article135787284/Deutsche-Gefangnisse-als-Brutstaette-fuer-den-Dschihad.html> (letzter Abruf am: 25.02.2022).
- Kerner, H.-J., Stroezel, H. & Wegel, M. (2003). Erziehung, Religion und Wertorientierungen bei jungen Gefangenen. Ein Werkstattbericht. *Zeitschrift für Jugendkriminalrecht und Jugendhilfe*, 14 (3), S. 233–240.
- Kiefer, M. (2018). Professionelle muslimische Wohlfahrtspflege. Eine langwierige Zukunftsaufgabe? *Soziale Arbeit*, 67 (8), S. 295–302.
- Laubenthal, K. (2019). *Strafvollzug* (8. Auflage). Berlin: Springer.
- Milos, K. (2011). Conferencing Verfahren. Von einer, die auszog, Restorative Justice Conferencing zu erkunden und Family Group Conferencing entdeckte. *TOA-Infodienst*, 42, S. 31–35.
- Mulcahy, E., Merrington, S. & Bell, P. J. (2013). The Radicalisation of Prison Inmates: A Review of the Literature on Recruitment, Religion and Prisoner Vulnerability. *Journal of Human Security*, 9 (1), S. 4–14.
- Neuber, A. (2015). Junge Frauen im (Jugend-)Strafvollzug – ein Sonderfall? In M. Schweder (Hrsg.), *Handbuch Jugendstrafvollzug* (S. 408–424). Weinheim: Beltz Juventa.
- Niehaus, I. (2019). Eine Stimme für Muslime in Deutschland. *Deutschlandfunk Kultur*. Online verfügbar unter: [https://www.deutschlandfunkkultur.de/unabhaenger-islamverband-in-niedersachsen-eine-stimme.1278.de.html?dram:article\\_id=440483](https://www.deutschlandfunkkultur.de/unabhaenger-islamverband-in-niedersachsen-eine-stimme.1278.de.html?dram:article_id=440483) (letzter Abruf am: 23.08.2021).
- Pfündel, K., Stichs, A. & Tanis, K. (2021). *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl (FZ).
- Pirner, M. L. (2017). Religion als Ressource und Risiko. Die Religiosität von geflüchteten Jugendlichen in Deutschland – empirische Einblicke. *Theo-Web*, 16 (2), S. 153–180.
- Rotthaus, K. P. (2009). Ein ungewöhnlicher Weg zur Eingliederung gefährlicher Sexualstraftäter. *Die Circles of Support and Accountability*. *Bewährungshilfe*, 56 (2), S. 186–200.
- Şahinöz, C. (2018). *Seelsorge im Islam. Theorie und Praxis in Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schweitzer, F., Wissner, G., Bohner, A., Nowack, R., Gronover, M. & Boschki, R. (2018). *Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht*. Münster: Waxmann-Verlag.
- Stelly, W., Lutz, P., Thomas, J., Bergmann, B. & Bartsch, T. (2021). Glaube und religiöse Praxis von (muslimischen) Jugendstrafgefangenen. *Forum Strafvollzug*, 71 (3), S. 200–206.
- Stelly, W. & Thomas, J. (2021). Daten aus dem Jugendstrafvollzug. Adelsheim. Online verfügbar unter: <https://bewo.kultus-bw.de/pb/site/jum2/get/documents/jum1/JuM/Justizvollzugsanstalt%20Adelsheim/PDF/DatenzumJugendstrafvollzug2021.pdf> (letzter Abruf am: 25.02.2022).
- Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus (2017). *Antisemitismus in Deutschland – Aktuelle Entwicklungen*. O.O.: Bundesministerium des Inneren.
- UNODC (Büro der Vereinten Nationen für Drogen- und Verbrechenbekämpfung) (2018). *Handbuch über den Umgang mit gewaltbereiten extremistischen Gefangenen und die Prävention der Radikalisierung zur Gewaltbereitschaft in Haftanstalten*. New York: Vereinte Nationen.
- Veiel, A. (2017). Gefängnisse als Brutstätten des Terrors. Online verfügbar unter: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article135787284/Deutsche-Gefangnisse-als-Brutstaette-fuer-den-Dschihad.html> (letzter Abruf am: 25.02.2022).
- Vester, T., Stelly, W. & Thomas, J. (2011). Resigniert oder zuversichtlich? Berufliche Perspektiven von Jugendstrafgefangenen. *Unsere Jugend – Die Zeitschrift für Studium und Praxis der Sozialpädagogik*, 63 (9), S. 379–385.
- Walter, J. (2015). Migranten im Jugendstrafvollzug. In M. Schweder (Hrsg.), *Handbuch Jugendstrafvollzug* (S. 372–391). Weinheim: Beltz Juventa.
- Wegel, M. (2018). Religion und Subkultur im Strafvollzug. In K. Boers & M. Schaeff (Hrsg.), *Kriminologische Welt in Bewegung. Neue Kriminologische Schriftenreihe der Kriminologischen Gesellschaft e.V.* (S. 569–578). Mönchengladbach: Forum Verlag Godesberg.
- Wetzels, P., Brettfeld, K. & Farren, D. (2019). Migration und Kriminalität. Evidenzen, offene Fragen sowie künftige Herausforderungen für die Kriminologie. *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform*, 101 (2), S. 85–111.
- Woldin, P. (2016). Verführung hinter Gittern. Online verfügbar unter: <https://www.welt.de/print/wams/hamburg/article156568537/Veruehrung-hinter-Gittern.html> (letzter Abruf am: 25.02.2022).
- Wunn, I. & Petry, D. (2013). Zur Einführung: Von der „Rolle der Frau“ zum „Gender Jihad“ – ein historischer Abriss. In I. Wunn & M. Selçuk (Hrsg.), *Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa* (S. 11–44). Stuttgart: Kohlhammer.

SAVE  
THE  
DATE

DVJJ

Deutsche Vereinigung für Jugendgerichte  
und Jugendgerichtshilfen e. V.

## 32. Deutscher Jugendgerichtstag 15.–18.09.2023 | Berlin

Der Deutsche Jugendgerichtstag ist die zentrale Tagung für alle Berufsgruppen, die am Jugendstrafverfahren mitwirken, mit straffällig gewordenen jungen Menschen arbeiten oder sich wissenschaftlich mit Fragen des Jugendkriminalrechts befassen. Wir würden uns freuen, Sie auf der Tagung begrüßen zu dürfen!

Weitere Informationen finden Sie unter  
[www.jugendgerichtstag.de](http://www.jugendgerichtstag.de).