



Handreichung »Religion als Faktor der Radikalisierung?«

April 2020

Eine praxisorientierte Handreichung aus dem
»Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention« (FNRP)

IMPRESSUM

Universität Osnabrück · Institut für Islamische Theologie (IIT)
Kamp 46/47, Gebäude 51 · 49074 Osnabrück

Tel.: +49 541 969 6285 · Fax: +49 541 969 6227

E-Mail: kathrin.wagner@uni-osnabrueck.de

Internet: islamische-theologie.uni-osnabrueck.de

Autorinnen und Autoren

Sören Sponick, Kathrin Wagner, Michael Kiefer, Viktoria Roth, Fabian Srowig und Andreas Zick

Redaktion

Sören Sponick und Kathrin Wagner

Lektorat

Schreibwerkstatt Sigrid Lehmann

Inhaberin: Sigrid Lehmann-Wacker

Telefon: +49 173 9019 188

E-Mail: werkstatt@sigridlehmann.de

Internet: schreibwerkstatt-osnabrueck.de

Gestaltung und Druck

Stabsstelle für Kommunikation und Marketing der Universität Osnabrück

Erstveröffentlichung im April 2020

ISBN 978-3-9821954-0-7



INHALT

Impressum	2
Vorwort	4
Einleitung	5
Das Forschungsprojekt »Religion als Faktor der Radikalisierung«	7
Projektziele	7
Methodische Vorgehensweise	7
Zentrale Ergebnisse	9
Klient*innen	10
Biografie der Klient*innen	10
Religiöses Selbstverständnis	11
Geflüchtete	13
Zwischenfazit	13
Religiöse Sozialisation	13
Soziale Funktion von Religion	17
Konvertit*innen	18
Präventionsarbeit	19
Einbindung von Religion in die Präventionsarbeit	19
Religiöse Bildung und Prävention	19
Die Präventionsakteur*innen	20
Handlungsempfehlungen für Praxis und Politik	22
Schule	22
Moscheegemeinden und muslimische Jugendarbeit	23
Justizvollzugsanstalten	24
Fort-, Weiter- und Ausbildung von Präventionsakteur*innen	25
Praxisreflexion des Forschungsprojektes	26
Divergierende Verständnisse – Fazit aus der Projektarbeit	26
Zusammenfassung	27
Literatur	28

VORWORT

Das interdisziplinäre Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention (FNRP) befasst sich seit dem Jahr 2014 mit den unterschiedlichen Formen des ideologisch begründeten Extremismus, Radikalisierungsverläufen und Prävention. Es wird von Forscher*innen des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück und des Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld getragen und ist als Netzwerk nicht extern gefördert. Es ist als offenes Wissenschafts-Praxis-Netzwerk zu verstehen, wobei das Netzwerk sich vor allem für die wissenschaftliche und forschungsbasierte Prävention interessiert. Ebenso führt das Netzwerk neue Formen der gemeinsamen Fallanalysen durch. Ein bisheriger Schwerpunkt der gemeinsamen Diskussion und Fallanalyse ist die islamistisch orientierte Radikalisierung von jungen Menschen, die in Europa aufgewachsen sind. Zu dieser Arbeit hat maßgeblich die Förderung des Projektes »Religion als Faktor der Radikalisierung« durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSJ) beigetragen, dessen Erkenntnisse in die vorliegende Handreichung einfließen und um Erkenntnisse aus anderen Projekten bereichert werden.

Insgesamt zeigen die bisherigen Forschungsprojekte, die sich unter anderem mit der Radikalisierung einer gewaltaffinen islamistischen Jugendgruppe befassten, dass Radikalisierungsverläufe keinem einheitlichen Prozessmuster folgen, auch wenn dies einige Rahmenmodelle zur Radikalisierung suggerieren. Vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass Radikalisierungsverläufe in einem hohen Maße durch die Lebensumstände der radikalisierten Personen und Gruppen beeinflusst werden. Diese Lebensumstände sind von einer Vielzahl von Faktoren geprägt und beeinflusst, die wir systematisch geprüft und auf ihre Relevanz für die Praxis der Prävention und Deradikalisierung erörtert haben. Zu den häufig identifizierten Faktoren zählen vor allem kritische Lebensereignisse von

jungen Menschen, die sich nach dem Erleben solcher Ereignisse für ideologischen Extremismus kognitiv, emotional oder auf der Handlungsebene öffnen. Der Tod eines nahen Angehörigen, Trennungserfahrungen und damit verbundene Beziehungsabbrüche gehören zu solchen kritischen Ereignissen, die sich auf die Biografien auswirken. Ebenso kann der Druck, Entwicklungsaufgaben eigenständig zu lösen und eine Identität auszubilden, für manche junge Menschen in radikalen Lösungen enden, die ihnen von extremistischen Gruppen angeboten werden. Nicht zuletzt beobachten wir, dass sich dramatische und traumatisierende Wahrnehmungen von Konflikten auf die Psyche der Betroffenen auswirken. Das ist beispielsweise dann der Fall, wenn junge Menschen sich intensiv mit der Gewalt in ihren, beziehungsweise den familiär tradierten Herkunftsländern oder Fluchtgebieten, aber auch mit den Tötungen ihrer Bezugsgruppen beschäftigen. Diese Beobachtungen an Fällen radikalisierter Personen war ein Anknüpfungspunkt für einen intensiven und methodisch genaueren Austausch mit Akteur*innen der Präventionsarbeit. Beides zusammen – Analyse von Fällen und systematische Anhörung von Präventionsperspektiven – bietet die Grundlage für die vorliegende Handreichung, die erstmalig Einschätzungen und Erfahrungen von Akteur*innen der Präventionsarbeit kritisch reflektiert und kommentiert.

EINLEITUNG

Wenn es um den Zusammenhang von Religion, Radikalisierung und Deradikalisierung geht, stellen sich viele wichtige Fragen, die äußerst kontrovers diskutiert werden: Spielen Religion und Religiosität eine prominente oder sogar die wesentliche Rolle bei der Radikalisierung junger Menschen hin zum Extremismus? Weisen junge Menschen, die sich radikalen Ideen zuwenden und extremistischen Gruppierungen anschließen, ein bestimmtes religiöses Selbstverständnis auf, welches die Radikalisierung erklärt? Sind insbesondere junge Muslim*innen aufgrund ihrer religiösen Orientierung empfänglich für radikale Botschaften? Und, selbst dann, wenn Religion nicht die zentrale Rolle für die Radikalisierung spielt, kann sie nicht Auswege aus als überfordernd wahrgenommenen Lebenskrisen bieten? Kann religiöse Bildung Radikalisierungsprozessen wirksam entgegenwirken? Welchen Beitrag leisten die Bildungsangebote in Moscheegemeinden? Diese Fragen lassen sich sicherlich nicht abschließend und schon gar nicht ein für alle Male beantworten und verdienen fortlaufender empirischer Forschung und sorgsamer Debatten.

Auch die Autor*innen dieser Handreichung maßen es sich nicht an, diese Fragen endgültig, schnell und knapp zu beantworten. Ziel ist es vielmehr, eine wissenschaftlich abgesicherte Beschreibung der Diversität des religiösen Selbstverständnisses muslimischer Jugendlicher in Deutschland und besonders solcher jungen Frauen und Männer, welche sich für extremistische Ideen begeistern oder den Pfad der Radikalisierung bereits beschritten haben, darzustellen. Das in dieser Handreichung verwendete Radikalisierungsverständnis findet sich im Infokasten auf der nächsten Seite.

Die vorliegende praxisorientierte Handreichung bietet dazu eine Zusammenfassung von Erkenntnissen aus dem Forschungsprojekt »Religion als Faktor der Radikalisierung«. Dieses hat sich eingehend mit dem religiösen Selbstverständnis muslimischer Jugendlicher sowie der Sicht von

Praktiker*innen der Radikalisierungsprävention darauf auseinandergesetzt. Eine »Checkliste für Radikalisierungsanzeichen«, wie sie sich einige Akteur*innen wünschen, kann und will auch diese Handreichung nicht bieten. Als multifaktorieller Prozess, also als Prozess, der durch viele strukturelle, soziale und psychologische Faktoren beeinflusst wird, kann Radikalisierung immer nur durch eine Reihe an Indikatoren beschrieben werden, die für sich zusammengenommen eine mögliche Radikalisierung anzeigen und Anlass dazu geben, genauer hinzuschauen.

Manche Ergebnisse und Handlungsempfehlungen dieser Handreichung werden Praktiker*innen bekannt vorkommen und wurden bereits andernorts, teilweise unter einer anderen Fragestellung, untersucht.¹ Die vorliegende Publikation trägt die im Feld bereits vorliegenden Erkenntnisse zum religiösen Selbstverständnis radikalierungsgefährdeter bzw. radikalierter muslimischer Jugendlicher zusammen, systematisiert sie und ordnet sie wissenschaftlich ein. Der Schwerpunkt liegt auf den Handlungsfeldern Schule, Jugendhilfe, Moscheegemeinden und Justizvollzugsanstalten.

Zielgruppe dieser Handreichung sind Praktiker*innen der Radikalisierungsprävention, Schulsozialarbeiter*innen, pädagogische Fachkräfte sowie Präventionsakteure in Justizvollzugsanstalten die mit muslimischen Kindern und Jugendlichen arbeiten.

¹ El-Mafaalani & Toprak (2011) und El-Mafaalani (2018).

DANKSAGUNG

Unser herzlicher Dank gilt allen, die an der Umsetzung des Forschungsprojektes beteiligt waren. Wir bedanken uns bei allen Interviewpersonen, die sich trotz ihres mitunter recht engen Zeitrahmens dazu bereiterklärt haben, ein und in manchen Fällen sogar mehrere Interviews mit uns zu führen und geduldig unsere Fragen beantworteten. Ohne ihre Unterstützung wären die Durchführung dieses Projektes und die Erstellung der Handreichung in der vorliegenden Form nicht möglich gewesen. Ein weiterer Dank gilt dem Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) bzw. den Verantwortlichen des Bundesprogramms »Demokratie Leben!«, die dieses Forschungsvorhaben finanziert haben.

Aufbau der Handreichung

Diese Handreichung gliedert sich in vier Abschnitte. Der erste Abschnitt stellt das Projekt »Religion als Faktor der Radikalisierung« vor und beschreibt das zugrundeliegende Forschungsinteresse sowie das methodische Vorgehen. Der zweite Abschnitt besteht aus drei Teilen. Darin werden die für Schule und Lehrkräfte, Jugendsozialarbeit und Jugendhilfe, Justizvollzugsbeamte sowie Akteur*innen der universellen Prävention relevanten Projektergebnisse beschrieben. Daraus werden im dritten Abschnitt Handlungsempfehlungen für die Praxis der Radikalisierungsprävention abgeleitet. Diese richten sich primär an die zuvor genannten Gruppen sowie an Verantwortliche in Politik und Zivilgesellschaft. Im vierten Abschnitt folgt die Praxisreflektion des Forschungsprojektes. Darin werden besonders das methodische Vorgehen sowie das Problem des Fremdverstehens im Erhebungs- und Auswertungsprozess kritisch hinterfragt.

Gendersensible Sprache

Die Autor*innen bemühen sich in dieser Publikation darum, eine geschlechtergerechte Sprache anzuwenden. Daher wird hier aus Gründen der Einheitlichkeit der Genderstern verwendet, um bereits auf sprachlicher Ebene alle Menschen einzubeziehen und anzusprechen. Der Genderstern soll darauf aufmerksam machen, dass jenseits der Vorstellung eines Dualismus von Weiblichkeit und Männlichkeit vielfältige weitere geschlechtliche Identitäten in der Gesellschaft existieren.

Radikalisierung ist ein kontrovers diskutiertes Thema. Im Projekt verstehen wir darunter einen multifaktoriellen Prozess, in dem sich Personen von legalistischen Ansichten hin zu extremen Ideologien bewegen. Der Prozess hängt stark von den Personen ab, die ihn durchlaufen und muss nicht zwangsläufig in extremistischer Gewalt enden.

DAS FORSCHUNGSPROJEKT »RELIGION ALS FAKTOR DER RADIKALISIERUNG«

PROJEKTZIELE

Das Projekt »Religion als Faktor der Radikalisierung« startete Anfang 2018 als Kooperationsprojekt zwischen dem Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung und dem Institut für Islamische Theologie. Die Projektidee entstand in dem gemeinsamen Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention (FNRP), worin Forschende beider Universitäten schon seit 2014 erfolgreich zusammenarbeiten. Ziel des Projektes war es, die möglichen Einflussfaktoren auf einen Radikalisierungsprozess bei jungen Menschen zu analysieren und direkt und enger als es die Forschung bislang getan hat auf Implikationen für die Präventionslandschaft zu erfassen. Der Blickwinkel von Analyse und Praxis sollte gleichermaßen sichtbar werden. Im Mittelpunkt standen die beiden möglichen Erklärungsfaktoren Religion und Religiosität. Hintergrund war ebenso die für die Prävention wichtige Frage, welche Personengruppen überhaupt Ziel eines präventiven Handelns sein sollten. Zu diskutieren und analysieren war damit die These, dass Muslim*innen aufgrund ihrer Religiosität in einem besonderen Maße anfällig seien für professionell inszenierte Missionierungsstrategien (Dawa) salafistischer Kader. Die Frage, wie stark u. a. der Einfluss von Religion und Religiosität auf extremistische Radikalisierung ausgeprägt ist, ist zentral für Prävention wie Intervention unabhängig von ideologischen Debatten über die »Schuld oder das Erbe der Religion«. Insbesondere nach Sichtung der empirischen Forschung liegen dazu nur wenige differenzierte Analysen vor, die Religion oder Religiosität jenseits einfacher Zuordnungen von Personen in Kategorien (Muslim*inne) z. B. durch eine genaue Analyse religiöser Bindungen, Identitäten und Überzeugungen im Kontext von Radikalisierungsprozessen untersucht haben.

METHODISCHE VORGEHENSWEISE

Das Projekt gliedert sich in zwei Phasen. In *Phase I* wurden die Chatprotokolle von jugendlichen Attentätern, die bereits in einer früheren Veröffentlichung² teilweise analysiert wurden, erneut einer multidisziplinären Untersuchung unterzogen. Aus den Ergebnissen dieser Analysen entstand der Sammelband »Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien«.³ Von Interesse war dabei besonders der Prozess, welchen die jugendlichen Mitglieder der untersuchten Chatgruppe von Beginn des Chats bis zur letztendlichen Ausübung des Anschlags gemacht, und welche Themen sie dabei bewegt hatten. Die Datenstücke wurden sowohl mit qualitativen als auch mit quantitativen Forschungsmethoden analysiert, um möglichst viele Aspekte des Radikalisierungsprozesses nachvollziehen zu können.

Simultan begannen die Vorbereitungen zu *Phase II*. Um weitreichendere Analysen zum Einfluss von Religion in der Radikalisierung von Jugendlichen sowie bei diversen Präventionsmaßnahmen zu überprüfen, führte die Osnabrücker Forschungsgruppe neben den Analysen der Chatprotokolle qualitative Interviews mit 25 Expert*innen aus der deutschen Präventionslandschaft. Befragt wurden Präventionsakteur*innen aus allen Präventionsebenen (universell, selektiv und indiziert). Diese waren sowohl Mitarbeitende aus Modellprojekten wie auch aus den staatlichen Regelstrukturen. Gefragt wurde u. a. nach

- dem religiösen Selbstverständnis der Klient*innen;
- den zentralen religiösen Sozialisationsinstanzen;
- Unterschieden in der Religionsausübung in Bezug auf Geschlecht, Generation und Konvertit*innen;

² Kiefer et al. (2017).

³ Der Sammelband steht unter <https://bit.ly/38ftEbB> zum kostenlosen Download zur Verfügung.

- der Einbindung von Religion bzw. religiösen Konzepten in die Präventionsarbeit;
- potenziell präventiven Effekten religiöser Bildung sowie des islamischen Religionsunterrichts;
- dem Einfluss von Herkunft und Profession der Präventionsakteur*innen auf die Arbeit mit den Jugendlichen.

Die Bielefelder Forschungsgruppe führte Fokusgruppengespräche mit muslimischen Jugendgruppen, um das religiöse Selbstverständnis unvermittelt zu erfassen. Die zwei Gruppengespräche mit Personen im Alter von 18 bis 32 Jahren wurden zudem durch drei vertiefende Einzelinterviews mit Mitgliedern der Diskussionsgruppen (zwei weiblich/ einer männlich) ergänzt. Um zu untersuchen, wie sich das religiöse Selbstverständnis muslimischer Jugendlicher von demjenigen junger straffällig gewordener islamistischer Aktivist*innen unterscheidet, wurden Gerichtsaktenanalysen von 33 Straftäter*innen in der Altersspanne von 15 bis 35 Jahren (zwei weiblich/ 31 männlich) und problemzentrierten Interviews mit vier der darunter verurteilten, jungen Männer miteinander kontrastiert. Anhand der Narrationen in den Fokusgruppendifkussionen, Einzelinterviews und gerichtlichen Einlassungen kann gezeigt werden, wie sich religiöse Identitäten in Abhängigkeit von gesellschaftlich-historischen und sozialisatorischen Kontexten konstituieren.

Alle Interviews wurden transkribiert und mit Hilfe der Analysesoftware MAXQDA einer detaillierten qualitativen Inhaltsanalyse unterzogen. Hierbei konnten die verschiedenen präventiven Ansätze verglichen und Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausgearbeitet werden. Ziel war es, sowohl in der Praxis vorliegende Erkenntnisse wissenschaftlich reproduzierbar darzustellen als auch neue Erkenntnisse zu generieren. Die in den jeweiligen Interviews gewonnenen Erkenntnisse wurden dann mit den Ergebnissen aus den Gerichtsaktenanalysen und den Analysen der Chatprotokolle zusammengeführt und in dieser Handreichung für die Praxis aufgearbeitet.

ZENTRALE ERGEBNISSE

Im Folgenden werden die relevanten Ergebnisse für die Handlungsfelder Schule, Moschegemeinde und muslimische Jugendarbeit sowie Justizvollzugsanstalt, also die zentralen Sozialisationsinstanzen, präsentiert. Ferner geben wir einen Einblick in die Präventionsarbeit.

1. Klient*innen

- Biografie;
- religiöses Selbstverständnis;
- Funktion von Religion sowie
- zentrale Sozialisationsinstanzen der Klient*innen.

2. Präventionsakteur*innen

- die Einbindung von Religion in die Präventionsarbeit und
- das Verhältnis von religiöser Bildung und Prävention.

Deutlich zeigt sich in den folgenden präsentierten Ergebnissen: *Die muslimische Biografie bzw. Identität gibt es (auch) in Radikalisierungsprozessen nicht. Identität verändert sich kontinuierlich im Lebenslauf und lässt sich nicht auf einen essenziellen »Wesenskern« reduzieren, schon gar nicht auf einen religiösen Kern.*⁴

Die nachfolgenden Erkenntnisse fußen auf den vom Osnabrücker Teilprojekt erhobenen Expert*inneninterviews und auf den vom Bielefelder Verbundpartner durchgeführten Fokusgruppen- und Einzelinterviews mit religiösen Jugendlichen und mit islamistischen Straftätern sowie auf den Gerichtsaktenanalysen zu den Entwicklungswegen von jungen Menschen in den gewaltbereiten Islamismus. Sie stellen nicht die persönlichen Ansichten der Forschenden dar.

Prävention ist ein kontrovers diskutierter Begriff. Bislang existiert keine einheitliche Definition. Allgemein bezeichnet Prävention Maßnahmen zur Abwendung unerwünschter Ereignisse oder Zustände, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit eintreten, würde man nichts unternehmen. Dieses Projekt folgt der Einteilung von Gordon und setzt an der von Prävention adressierten Zielgruppe an. **Universelle Prävention** richtet sich an alle Personen und arbeitet ohne Zielgruppe. **Selektive Prävention** adressiert Personen, die radikalierungsfördernde Faktoren aufweisen. **Indizierte Prävention** adressiert Personen, die sich bereits radikalisiert haben oder im Prozess der Radikalisierung befinden.

⁴ Siehe hierzu auch Zirfas (2010: 14f.).

KLIENT*INNEN

Biografie der Klient*innen

Ein Großteil der Jugendlichen, die Angebote der selektiven und indizierten Prävention besuchen, kommt laut den Expert*innen aus wenig religiösen bis säkularen Elternhäusern.⁵ Dieser Umstand gilt besonders für Konvertit*innen und ist im Osten Deutschlands sogar ausgeprägter als in den westdeutschen Bundesländern, da die Anzahl der Konfessionslosen dort deutlich höher ist.⁶

Akteur*innen der selektiven und indizierten Prävention können detaillierter über ihre Klient*innen Auskunft geben, als die der universellen Prävention. Letztere arbeiten weniger eng mit ihren Klient*innen zusammen. Insbesondere bei Geflüchteten haben die Akteur*innen aus offensichtlichen Gründen oft keinen Kontakt zu den Herkunftsfamilien. Einiges zu den Familien lässt sich nur rudimentär aus den Expert*inneninterviews rekonstruieren.

Der Begriff **Salafismus** leitet sich vom Arabischen *as-salaf as-salih*, »die frommen Altvorderen« ab. Damit werden die ersten drei Generationen von Muslim*innen beschrieben. Diese gelten nicht nur Salafist*innen als besonders vorbildlich in ihrer Lebensführung und Religionsausübung. Auch andere Muslim*innen sehen die *Salaf* aufgrund ihrer Rechtgläubigkeit als Vorbilder an. Die gewaltbereite zeitgenössische Form des Salafismus zielt auf die wirtschaftliche, politische und kulturelle Umgestaltung gegenwärtiger Gesellschaften, wie sie zur *Zeit der Salaf* angeblich existiert hat.

Das religiöse Selbstverständnis und die religiöse Sozialisation unterscheidet sich je nachdem, ob die Jugendlichen in Moscheegemeinden soziali-

siert worden sind oder nicht. Dieses Muster zieht sich durch alle analysierten Datensätze. Jugendliche, die bereits früh in Moscheekontexten sozialisiert wurden, dort die Angebote besuchten und mit ihren Eltern und in ihrem Umfeld eine lebendige religiöse Praxis erlebten, verfügen laut den befragten Expert*innen über einen auf eigener Erfahrung begründeten Zugang bzw. ein ebenjenes Verhältnis zu Religion. Jugendliche, die nicht in Moscheegemeinden sozialisiert wurden, koppelten ihre persönliche Identität hingegen stärker an die Vorstellung eines kulturell verstandenen Islams.

Jugendliche, die Angebote der selektiven und indizierten Prävention besuchen, haben nach den befragten Expert*innen zuvor bereits häufig zahlreiche Krisen⁷ erlebt. Sie hätten unter anderem Diskriminierungs-, Gewalt- und Rassismuserfahrungen gemacht, oder sind mit Kriminalität in Verbindung gekommen. Zudem kämen sie aus sozioökonomisch schwachen Familien mit schwierigen und dysfunktionalen Familienverhältnissen.

Bei Geflüchteten spielten Traumata und psychische Erkrankungen, hervorgerufen durch Flucht oder Krieg, eine größere Rolle. Sei es, dass diese unerkant blieben, oder es an ausreichend fachlich geschultem Personal fehle. Oft kämen weitere Faktoren hinzu, wie Ängste und Perspektivlosigkeit nach einem abgelehnten Asylantrag oder eine wahrgenommene Aussichtslosigkeit in der Flüchtlingsunterkunft. Hier wie dort führe dies zu einer psychischen Anfälligkeit der Jugendlichen und erleichtere so die salafistische Ansprache. Auf der Grundlage qualitativ empirischer Fallanalysen von 33 Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die sich in Deutschland gewaltorientierten islamistischen Strömungen zugewendet haben, konnte besonders das Bielefelder Verbundprojekt folgende weitere krisenhafte Lebensereignisse oder -phasen als relevant für die Auseinandersetzung mit (vermeintlich) religiösen Inhalten identifizieren: die Erkrankung oder der Verlust einer nahestehenden Person bzw.

5 Diese Behauptung lässt sich statistisch nur schwer nachprüfen. Beratungsstellen veröffentlichen aus naheliegenden Gründen oft nur grobe Angaben über ihre Klient*innen.

6 Siehe dazu das Ergebnis des Zensus 2011 (Statistische Ämter des Bundes und der Länder 2014).

7 Siehe auch PISOIU (2013) sowie SROWIG et al. (2018).

vergleichbare Krisenereignisse, eigene Krankheitserfahrungen (physisch und psychisch) sowie exzessiver Drogen- und Alkoholkonsum.⁸

Besonders jene Jugendlichen, die Teil einer salafistischen Gruppe oder Rückkehrer*innen aus dem syrischen Bürgerkrieg waren, betonen darüber hinaus den Expert*innen zufolge den starken Gemeinschaftscharakter, den es innerhalb der Gruppe gegeben habe. Sie seien anschließend desillusioniert und teilweise stark traumatisiert nach Deutschland zurückgekehrt. Alte Bindungen wiederaufzunehmen und sich, wieder in die sinnstiftenden sozialen Systeme wie beispielsweise in Familie, Vereine, Moscheegemeinde oder Arbeit einzufügen beziehungsweise zu ihnen Beziehung herzustellen, falle ihnen danach häufig sehr schwer. Besonders Moscheegemeinden wollten diese Jugendlichen oftmals nicht (wieder) aufnehmen.

Andere Klient*innen hätten sich erst in der Haft radikalisiert, nachdem sie wegen anderer Delikte verurteilt worden waren. Salafist*innen suchten besonders dort die Ansprache, da die Häftlinge vielfach auf das Gefängnis selbst verwiesen seien und kaum Möglichkeiten hätten, soziale Kontakte auszubilden. Gleichwohl stellen sich auch für Inhaftierte Fragen nach Sinn, Anschluss und Zugehörigkeit. Entsprechend ist es auch in der JVA vonnöten, präventive, psychologische und seelsorgerische Arbeit zu leisten, um Radikalisierung durch salafistische Ansprache vorzubeugen, betonen die Befragungspersonen.⁹

Religiöses Selbstverständnis

Das religiöse Selbstverständnis der Klient*innen ist so divers wie die Jugendlichen und ihre Lebensrealitäten selbst. Von liberal über moderat bis konservativ ist alles an Religiosität dabei, heben die Expert*innen hervor. Akteur*innen der selektiven und indizierten Prävention haben im Vergleich zur universellen Prävention einen anderen Auftrag. Ihnen ist daran gelegen, eine längerfristige Arbeitsbeziehung zu den Klient*innen aufzubauen und deren individuelle Probleme zu erkennen und zu bearbeiten. Es ist für sie zwingend notwendig, intensiver und detaillierter über die jeweiligen religiösen Selbstverständnisse Bescheid zu wissen. Akteur*innen der universellen Prävention können ihren Auftrag der eigenen Ansicht nach auch gut erfüllen, ohne die Biografien der Jugendlichen bis ins letzte Detail zu kennen. Daher beziehen sich die dargestellten Erkenntnisse vor allem auf die Interviews mit Expert*innen der indizierten bzw. selektiven Prävention.

»Es ist dieser Wunsch da, zu zeigen, dass man eben nicht einfach irgendwie Immigrant in der ersten, zweiten oder dritten Generation ist, sondern, dass man Deutscher ist, dass halt ganz klar gezeigt wird, wir gehören zu diesem Land. Besonders für die Jugendlichen ist es so, sie haben keine andere Heimat als Deutschland, und dass diese auch wirklich anerkannt wird, ist dann doch ein recht wichtiger Faktor. Und vielleicht geht es auch ein bisschen darum, die Akzeptanz noch mal zu erhöhen. Aber es ist auch so, dass die religiöse Ausprägung, die Konfession, keine so starke Rolle in dieser Form mehr spielen soll, da ja die verschiedenen Ausprägungen im Islam je nach Staat teilweise sehr unterschiedlich sind und dadurch manchmal auch gewisse politische Ideen damit hineinsacken.«

(Interviewauszug)

8 Srowig et al. (2017).

9 Siehe auch Er (2020).

Die Diversität des religiösen Selbstverständnisses wird besonders durch Akteur*innen der universellen Prävention hervorgehoben. Das Gros der Jugendlichen beschreibe sich in der Beratungssituation selbst als muslimisch, unabhängig davon, ob sie streng praktizierend seien oder die Religion eher lasch auslegen würden. Der Islam stelle für nahezu alle Jugendlichen den zentralen Bezugspunkt für die Selbst- und Fremdverortung dar. Er gebe ein System von Normen und Werten vor, auf deren Grundlage die Jugendlichen ihre Handlungen und Fragen prüfen könnten. Auffällig ist dabei, dass einige Jugendliche, nach Ansicht der Befragungspersonen, oft nur ein oberflächliches Wissen über Ge- und Verbote, Praktiken und Geschichte des Islams besäßen. Eine methodische oder theologische Auseinandersetzung, etwa auf Basis der vier großen islamischen Rechtsschulen, habe in den wenigsten Fällen stattgefunden. In der Beratung zeige sich dies z. B. daran, dass Argumentationen oder Koranverse zitiert werden, welche auf die Präventionsakteur*innen den Eindruck machten, sie seien nur auswendig gelernt und nicht durch eigene Erfahrungen gedeckt. Die Jugendlichen scheinen nur radikal anmutende Zitate zu kennen, ohne die dahinterstehende Argumentation wirklich durchdrungen zu haben, oder den Kontext zu kennen. Dazu begingen die Jugendlichen zwar die großen Feiertage und hielten sich an die Grundgebote des Islams, dabei bleibe es aber oft auch, so die Expert*innen. Zugleich würden sich die meisten Jugendlichen mit großer Selbstverständlichkeit selbst als fromme Muslim*innen bezeichnen. Frömmigkeit werde dabei eng an die regelmäßige Ausübung religiöser Praktiken geknüpft.

Bei radikalisierten oder radikalierungsgefährdeten Jugendlichen beobachten die Präventionsakteur*innen oft eine wortwörtliche Ausrichtung an den Vorgaben des Korans und von Hadithen, ohne aber den historischen oder sozialen Entstehungskontext der religiösen Schriften des Islams zu beachten.¹⁰ Oft versuchten die Jugendlichen, diese direkt in die Alltagspraxis zu übersetzen

bzw. sich Eins zu Eins an die wortwörtliche Auslegung von Koran und Sunna zu halten. Auf diese Weise würden sie sich nach eigener Aussage vor Gott, der religiösen Gemeinschaft und nicht zuletzt vor sich selbst als gläubige Muslim*innen auszeichnen. Entsprechend sehen es die Präventionsakteur*innen als eine ihrer Aufgaben an, den Jugendlichen zu zeigen, dass auch alternative Auslegungen existieren, mit denen sie sich selbst als gläubige Muslim*innen beweisen könnten.¹¹

»Ich glaube eher, das reicht eben so aus, weil, sie haben so ein so ein paar Punkte, wie sie es für sich eben irgendwie mit Leben füllen und wie sie es für sich definieren können und es passt auch zu dieser Schnelllebigkeit. Es geht nicht mehr in die Tiefe. Es ist alles mehr an der Oberfläche und das muss ausreichen. Dann kann ich mich irgendwie verorten, denn ich habe gar kein Interesse, mich da weiter mit auseinanderzusetzen. Das klingt sehr pauschal und ich will niemandem absprechen, dass es nicht vielleicht auch wirklich Jugendliche gibt, die sich auch damit ernsthaft auseinandersetzen. Die gibt es auch.«

(Interviewauszug)

¹⁰ Siehe hierzu auch Kiefer et al. (2017).

¹¹ Wichtig ist hier zu betonen, dass man von Jugendlichen, die inmitten der Persönlichkeitsentwicklung stecken, nicht erwarten kann, dass sie bereits über eine gefestigte religiöse Identität verfügen.

Geflüchtete

Das religiöse Selbstverständnis von Geflüchteten fußt laut den befragten Expert*innen im Wesentlichen auf der religiösen Sozialisation in den jeweiligen Heimatländern. Der Islam bzw. die »kulturelle Identität«, die damit verbunden wird, werde von den Geflüchteten oft als etwas Mitgenommenes erfahren bzw. beschrieben, das schütze und stärke und woran sie sich bei Krisen und Konflikten halten könnten. Es sei für diese Gruppe ein noch wichtigerer Identitätsanker als für einheimische Muslim*innen. Dies wird von einigen Akteur*innen auf die Diasporasituation zurückgeführt, in der sich Geflüchtete befinden. Bei in der Diaspora lebenden Menschen sei häufig zu beobachten, dass diese religiöser bzw. konservativer seien und sich stärker auf Religion als Identitätsfaktor beziehen würden. Dies hilft ihnen das individuelle Selbstbewusstsein und den Zusammenhalt der Gruppe zu erhalten.¹²

Zwischenfazit

Der Großteil der Klient*innen, die Angebote der selektiven und indizierten Prävention nutzen, suchen nach einer Gemeinschaft, die sie als Gesamtperson inkludiert, ohne sie dabei auf den muslimischen Anteil ihrer Identität zu reduzieren. Das eigene religiöse Selbstverständnis bildet sich laut den befragten Expert*innen in der Auseinandersetzung mit familiären Verhältnissen, der eigenen Peergroup, ggf. der Moscheegemeinde sowie öffentlichen Zuschreibungen heraus. Zu allem sähen sich die Jugendlichen gezwungen, eine Position einzunehmen. Jugendliche der zweiten und dritten Generation stehen hier oftmals zwischen allen Stühlen. Sie versuchten, ihre deutsche sowie ihre muslimische Identität miteinander zu vereinbaren. Aufgrund der sich oft widersprechenden Anforderungen zwischen Herkunftsfamilie und der sogenannten Mehrheitsgesellschaft falle ihnen dies häufig schwer.¹³ Einige gingen daher dazu über, den religiösen Anteil ihrer Identität überzubetonen und

sich gänzlich als streng muslimisch darzustellen. Radikalisierten Jugendlichen geht es tendenziell eher darum, sich durch Sprache, Kleidung und Handlungen (z. B. Frauen nicht die Hand reichen), als vermeintlich religiöse Subjekte zu inszenieren. Die strikte Einhaltung von religiösen Normen hilft ihnen dabei, sich selbst »zu reinigen«. Im Umkehrschluss gelten diejenigen, die sich nicht ebenso an diese Normen halten, in den Augen der radikalisierten Jugendlichen als »unrein« bzw. ungläubig. Auf diese Art legitimieren salafistische Prediger Gewalt gegen Andersgläubige beziehungsweise -denkende.

Religiöse Sozialisation

Vier Instanzen werden von den befragten Expert*innen für die religiöse Sozialisation muslimische Jugendlichen als zentral angesehen:

- Familie;
- Peergroup;
- Moscheegemeinde;¹⁴
- Internet.

Mit Religion kommen muslimische Kinder und Jugendliche zuvörderst über ihre **Familie** bzw. in der familiären Primärsozialisation in Kontakt. Entsprechend sind sie mit religiösen Praktiken zumindest in den Grundzügen vertraut. Die Familie und das familiäre Umfeld haben einen essenziellen Einfluss auf die frühe Sozialisation der Jugendlichen. Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, stammt der Großteil der Jugendlichen, die Angebote der selektiven und indizierten Prävention besuchen, aus wenig religiösen Familien bzw. aus solchen, die eher eine lockere Religionsausübung pflegen. Viele Eltern besuchen mit ihren Kindern zwar das Freitagsgebet und halten sich an das Fastengebot im Ramadan, sind darüber hinaus aber nicht praktizierend, so die Expert*innen. Sie lebten einen kulturell verstandenen Islam, der gleichwohl ein Set aus Normen und Werten vorgebe, an denen sie das eigene Handeln orientieren können.

¹² Siehe hierzu auch Williams (1988: 11).

¹³ Siehe hierzu auch El-Mafaalani (2018).

¹⁴ Diese Befunde widersprechen dem klassischen Dreiklang religiöser Sozialisation (Familie, Schule, Gemeinde). Siehe aber auch Pollack & Müller (2013).

Die **Peergroup** ist neben der Familie eine weitere zentrale Sozialisationsinstanz zur Ausbildung religiöser Identität. Mit ihr verbringen die Jugendlichen spätestens ab der Pubertät einen großen Teil ihres Alltages. Religiöse Texte, Predigten, Social-Media-Kanäle, Nachrichten, in denen der Islam behandelt wird und vieles mehr wird in den Gruppen diskutiert, miteinander geteilt und weiterverbreitet, so die befragten Expert*innen. Welche Themen in welcher Gruppe diskutiert würden sei dabei abhängig von der jeweiligen Zusammensetzung. Eine Gruppe tiefer religiöser Jugendlicher diskutiert andere Themen als ein säkular(er) ausgerichteteter Freundeskreis.

Ebenso lässt sich basierend auf den Analysen der Chatprotokolle sowie Aussagen aus den Expert*inneninterviews ein Trend zum Wettbewerb innerhalb männerdominierter Jugendgruppen beobachten: Etwa, wer das Gebot des Fastens im Ramadan besser durchhalte oder mehr Koranverse rezitieren könne. Radikalisierung ist laut den befragten Expert*innen ab einem bestimmten Zeitpunkt immer auch ein Prozess von und in Gruppen. So ließe sich auch erklären, warum sich mitunter ganze Freundesgruppen extremistischen Gruppierungen angeschlossen hätten. Dies heißt auch, dass es wichtig sein kann, Peergroups in die Präventionsarbeit einzubinden, so die Befragungspersonen. Auffälligkeiten würden so mitunter als Erstes erkannt. Für Konvertit*innen sei die Peergroup ebenfalls ein wichtiger Anker- bzw. Bezugspunkt, um die Religion näher kennenzulernen. Für einige Konvertit*innen gelte sogar, dass diese teilweise erst durch die Mitgliedschaft in einer muslimischen Jugendgruppe zur Religion gefunden hätten. Ein befragter Experte schilderte exemplarisch die Geschichte eines jungen Mädchens, das Teil einer muslimischen Jugendgruppe wurde und sich später dazu entschied, zum Islam zu konvertieren.

Die **Moscheegemeinde** stellt für einige Jugendliche eine zentrale Sozialisationsinstanz dar. Dort kommen sie abseits der Familie i.d.R. das erste Mal mit gemeindlich gelebter Religiosität in Kontakt. Jugendliche, die in Moscheekontexten

sozialisiert wurden, haben laut den Befragungspersonen häufig ein tieferes und auch theologisch fundierteres Wissen als jene, bei denen dies nicht der Fall ist. Einige Jugendliche beklagen jedoch, dass die Angebote der Moscheen an ihren Bedürfnissen vorbeigehen würden. Sie wünschen sich einen Ausbau der jugendkulturellen Angebote in Moscheegemeinden sowie deutschsprachige Predigten, so die Meinung der vom Osnabrücker Verbundpartner befragten Expert*innen. Schließlich ist für die Mehrheit der Jugendlichen der zweiten und dritten Generation Deutsch die Muttersprache. Mit arabischen Angeboten könnten sie daher nicht viel anfangen. So schildert es auch eine der Teilnehmer*innen der Gruppendiskussionen, nachdem sie einen islamischen Diskussionskreis in deutscher Sprache entdeckt hat:

»Und dann kam das halt in diesem einen Kreis so oder in dieser einen Gruppe, dass die dann halt dort irgendwie alles direkt mit einbezogen haben und dass ich dachte, ich hab endlich Gleichgesinnte gefunden. Also es war für mich echt so die Entdeckung überhaupt [...] Also erstmal weil's auf Deutsch war und weil dieser Bezug einfach zu dem Gesamtbild hergestellt wurde.«

(Interviewauszug)

Für geflüchtete Jugendliche seien deutsche Moscheen weniger interessant, da in ihnen in der Regel nicht die gleichen Abläufe (z. B. der des Gottesdienstes oder der Predigt) wie die in ihren jeweiligen Heimatländer stattfinden würden. Für radikalisierte bzw. radikalierungsgefährdete Jugendliche gelte dies ähnlich. Die Abläufe in traditionellen Moscheegemeinden sind ihnen oft zu »lasch«, so die befragten Expert*innen, weshalb sie laut den Präventionsakteur*innen die Angebote in salafistischen Moscheen bevorzugen. Diese böten mit deutschsprachigen und jugendgerechten Angeboten interessante Angebote für die Jugendlichen, die sich traditionelle Moscheegemeinden aufgrund geringer personeller und finanzieller Ausstattungen häufig nicht leisten könnten.

Jugendliche, die in **Moscheegemeinden** aktiv sind, identifizieren sich oft stark mit ihrer Gemeinde. Sie betrachten theologisch versierte Multiplikator*innen als Autoritäts- und Vertrauenspersonen.

Für in traditionellen Moscheegemeinden sozialisierte Jugendliche sind salafistische Angebote laut den befragten Expert*innen hingegen weniger interessant. Der Großteil der beschriebenen Jugendlichen identifiziere sich in hohem Maße mit ihren Gemeinden und sähen sie als »authentische Wirkungsräume«, als Orte der Ruhe und der freien Entfaltung, in denen sie vertrauensvoll und in einem geschützten Rahmen ihre Haltungen, Positionen und Gedanken reflektieren könnten.

Dies würde für sie nicht selten eine wichtige emotionale Entlastung bieten. Daher erführen die theologischen und seelsorgerischen Angebote der Moscheegemeinden bei diesen Jugendlichen eine hohe Wertschätzung. Theologisch versierte Multiplikator*innen würden von ihnen als Autoritäts- und Vertrauenspersonen angenommen, und deshalb könnten Moscheegemeinden einen erheblichen Beitrag dazu leisten, radikal-islamistisches Gedankengut zu verurteilen und Jugendlichen aufzuzeigen, dass dies in einem zeitgemäß verstandenen Islam keine reale Grundlage besitzen würde.¹⁵ Auch für Konvertit*innen seien traditionelle Moscheegemeinden in der Regel uninteressant. Sie hätten zwar viele Fragen, aber auf ihre bestimmten Bedarfe werde dort kaum eingegangen. Daher suchten sie sich ihre Antworten häufig anderswo, etwa im Netz.

Das **Internet** stellt eine zentrale Sozialisationsinstanz dar. Die Jugendlichen können dort in Sekundenschnelle eine Vielzahl von Antworten von zigtausenden Seiten abrufen. Sie gelangen auf diese Weise aber nicht nur an seriöse Seiten. Propaganda und Szenkontakte seien oft nur wenige Klicks entfernt. Die Jugendlichen müssen

nicht unbedingt Mitglied in einem neo-salafistischen Verein sein, um über virtuelle Netzwerke entsprechendes Gedankengut vermittelt zu bekommen.¹⁶ Zudem zielen, den Expert*innen zufolge, viele extremistische Angebote stark auf jene Jugendlichen ab, die speziell über das Internet nach Antworten suchen und nicht über traditionelle Moscheegemeinden gingen.

»Das ist dann so verklausuliert, dass man das nicht unbedingt dechiffrieren kann. Also, wenn ich als Jugendlicher das mir anschau und einer sagt, das ist Hizb ut-Tahrir, das sind sozusagen die Bösen und die sprechen aber von meiner Realität, also von der Diskriminierung, die ich erfahre und von dem ganzen Mist, den ich in Zeitungen über mich nachlesen muss, dann habe ich ein Glaubwürdigkeitsproblem und die verschaffen sich dadurch natürlich unglaublich viel Glaubwürdigkeit und auch viel Authentizität und ich habe eher das Problem, dagegen zu argumentieren. Also, ich gerate also eher in eine schwächere Position und das erklärt, warum sie so viel Erfolg haben auch im Internet.«

(Interviewauszug)

Diese Angebote seien im Wesentlichen für deutschsprachige Jugendliche interessant und auch für diese ausgelegt. So äußert sich auch eine vom Bielefelder Teilprojekt befragte Konvertitin. Sie habe zunächst nach Antworten auf Alltagsfragen, »wie fastet man« oder »wie betet man« in den sozialen Medien gesucht, und dann unmittelbar festgestellt, dass Personen mit radikaler Auslegung auf sie aufmerksam wurden und versucht haben, sie mit extremistischen Auslegungen an sich zu binden. Geflüchtete Jugendliche hätten hier allein schon aufgrund der Sprachbarrieren und dem häufigen Bezug auf deutsche Themenschwerpunkte weniger Interesse. Sie würden daher primär Webseiten aus ihren jeweiligen Heimatländern besuchen. Mit steigenden Deutschkenntnissen würden allerdings auch deutschsprachige Angebote für diese Zielgruppe interessanter. Deutschsprachige Internetangebote

15 Siehe auch Charchira (2017: 304ff.). Bewegungen wie Hizb ut Tahrir und von ihr ausgehende Initiativen, wie »Realität Islam« versuchen daher bereits seit Jahren, den Schutzraum Moschee zu unterwandern.

16 Ceylan & Kiefer (2013: 94), Gaspar, Junk & Sold (2019).

traditioneller Moscheegemeinden und Vereine seien für die Jugendlichen häufig uninteressant. Sie sprächen sie von der Aufmachung und Darstellung der Inhalte nicht an.

Das Internet steht quer zu den anderen drei genannten Sozialisationsinstanzen, da es auf verschiedene Weise in jeder der drei Instanzen Einfluss nehmen kann, so die Expert*innen.

Bei den Internetrecherchen würden Jugendliche häufig nach kurzen und »knackigen« Antworten bzw. Koranversen und Hadithen suchen, die in einer konkreten Situation Antworten auf aktuelle Fragen geben, berichten die vom Osnabrücker Forschungsteam befragten Expert*innen. Diese fänden sie häufig auf salafistischen Internetangeboten, die aber in der Regel den historischen und sozio-kulturellen Kontext dieser Textstellen nicht anführten. Um die Textstellen richtig einordnen zu können, sei dies jedoch unabdingbar. Die Auslegungsarbeit müssten die Jugendlichen selbst leisten. Weiterführende Informationen oder alternative Lesarten fänden sich auf extremistischen Internetseiten zudem selten.

Der Status des öffentlichen Diskurses ist ambivalent zu bewerten. Die Jugendlichen können diesem nur schlecht ausweichen und werden mit Vorurteilen, Platzanweisungen¹⁷ und Zuschreibungen konfrontiert, die eine Positionierung erforderlich machen. Sie entwickeln ihre religiöse Identität somit in stetiger Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von außen an sie herangetragenen Anforderungen beziehungsweise Erwartungen, denen sie gerecht werden sollen.

Zudem sind die Jugendlichen dazu aufgefordert, die damit einhergehenden Entwicklungsaufgaben selbstständig zu bearbeiten und eine eigene Identität auszubilden.¹⁸ So fühlen sich die vom Bielefelder Forschungsteam befragten jungen muslimischen Frauen in ihrer Lebenswirklichkeit nicht nur auf das (von ihnen getragene) Kopftuch reduziert, sondern sehen sich aufgrund von Fremdzuschreibungen ebenso vor der Ver-

antwortung, als Repräsentant*innen des Islam fungieren zu müssen.

»Du bist ja die gleiche Person, auch wenn Du das Kopftuch trägst und nicht. Aber für mich ist das so, das habe ich auch in meinem Umfeld erkannt, der Mensch ändert sich ein kleines Stückchen. Weil, Du trägst dann eine Verantwortung. Du bist dann eine Repräsentantin für den Islam. Ob du willst oder nicht.«

(Interviewauszug)

¹⁷ Siehe hierzu Hüttermann (2018).

¹⁸ Verstanden als »Architekten des eigenen Lebens«, im Sinne von Beck et al. (1995), Zirfas (2010: 8ff).

Soziale Funktion von Religion

Religion erfüllt für die Jugendlichen verschiedene Funktionen: Das Erleben religiöser Gemeinschaft, etwa während des gemeinsamen Freitagsgebets in der Moschee oder des Fastens im Ramadan, ist für das Gros der Jugendliche ein identitätsstiftender Faktor, so die Befragungspersonen.

Die religiöse Gemeinschaft böte den Jugendlichen einen Identitätsanker und diene der eigenen Selbst- und Fremdverortung. Diese Gemeinschaft müsse nicht unbedingt an eine Moschee gebunden sein, es kann laut den Interviewpersonen auch eine Gruppe aus Peers oder Mitgliedern der eigenen Familie sein. Diese Gemeinschaft böte den Jugendlichen zugleich Schutz und Abgrenzung gegenüber den Anforderungen der »Mehrheitsgesellschaft«. In der Gruppe seien die Jugendlichen als Gesamtperson inkludiert. Der Kitt, der alles zusammenhalte, sei dabei die gemeinsame Zugehörigkeit zum Islam. Dieser böte den gemeinsamen Referenzrahmen, auf den sich alle Gruppenmitglieder beziehen könnten. Oftmals erfolge der Bezug aber auf einen *kulturell* verstandenen Islam. Als kulturelles System von Normen und Werten bzw. als kulturelles soziales Gedächtnis¹⁹ fungiere dieser für die Jugendlichen als eine Leit- und Orientierungslinie im Leben und leiste eine Hilfestellung in der Kontingenzbewältigung. Während der Glaube den interviewten religiösen Jugendlichen und Expert*innen zufolge Trost spendet, Sicherheit vermittelt und als ein Moralkompass in schwierigen Situationen dient, stellt der Glaube für die befragten radikalisierten Jugendlichen ein Mittel der Selbsterhöhung durch die Abwertung anderer dar. Das eigene – und durch die (Peer)Gruppe fortwährend bestätigte – Religionsverständnis legitimiert hierbei Gewalt gegen Andersgläubige bzw. -denkende. Auch die Analysen des WhatsApp-Chats zeigen, dass sich die Jugendlichen zu Verteidigern einer vermeintlich unterdrückten Glaubensgemeinschaft stilisieren.

Zudem offeriert die explizite religiöse Selbstmarkierung (z. B. durch das auffällige Tragen religiöser Symbole oder die häufige Verwendung religiös konnotierter Floskeln) den Jugendlichen die Möglichkeit, sich gegenüber »allen anderen« abzugrenzen und diese mitunter zu provozieren.²⁰ In diesem Zusammenhang lassen sich den Expert*innen zufolge verschiedene Teilfunktionen unterscheiden. Religiös konnotierte Kleidungs-, Handlungs- und Sprechweisen würden von den Jugendlichen mitunter gezielt verwendet, um Irritationen hervorzurufen. Dies diene einerseits dem Austesten der eigenen Grenzen sowie zum anderen der gesellschaftlichen Selbst- und Fremdverortung. Einige Jugendliche betrachteten diese Form der Provokation gar als eine Art Spiel. Dies bisweilen, ohne den tieferen Sinn der von ihnen verwendeten Symbole wirklich zu kennen. Das Bedürfnis nach Sinnsuche und Zugehörigkeit könne natürlich auch spirituell bedingt sein, so die Expert*innen. Muslimische Jugendliche seien wie alle Jugendlichen in einem gewissen Alter auf der Suche nach Antworten auf die großen Fragen im Leben.

19 Siehe hierzu Esposito (2002), Colli (2004).

20 Siehe hierzu Zick et al. (2017: 84ff.).

Konvertit*innen

Konversion kann den befragten Expert*innen zufolge in vielen Fällen die Antwort auf eine vorher erlebte Krisensituation sein. Viele Konvertit*innen hätten sich vor dem Wechsel ihres Glaubens mehr oder weniger ausführlich mit der Religion beschäftigt. Gleichwohl sei auch bei ihnen zu beobachten, dass sie oft aus dysfunktionalen Familien stammten und bereits viele Lebenskrisen durchlebt hätten. Der Großteil der Konvertit*innen, die Angebote der selektiven und indizierten Prävention nutzen, stamme überdies aus wenig religiösen Familien. Dies berichten besonders Expert*innen aus Ostdeutschland. In vielen Fällen würde die Konversion zudem zu zusätzlichen Konflikten in der Familie und dem Umfeld der Jugendlichen führen. In manchen Fällen käme es gar zum Kontaktabbruch mit der Herkunftsfamilie. Einige konvertierte Jugendliche haben laut den Befragungspersonen zuvor zudem die verschiedensten Szenen und Subkulturen ausprobiert, bis sie die Religion für sich entdeckt hätten. So wandte sich ein Jugendlicher zunächst u. a. der satanistischen Szene zu, bevor er zum Islam konvertierte, berichtete eine Präventionsakteurin. Das von den Jugendlichen wahrgenommene starke Gemeinschaftsbewusstsein und Zusammengehörigkeitsgefühl macht den Islam für sie zusätzlich interessant, so die Expert*innen.

Auch Konvertit*innen und sogenannte wiedergeborene Muslim*innen²¹ betrachten den Expert*innen zufolge den Islam häufig als eine zentrale Leitlinie, die ihnen Ordnung und Orientierung im alltäglichen Leben gäbe. Nach der Konversion reduzierten einige Konvertit*innen ihre Identität zunächst völlig auf den religiösen Anteil, um sich von ihrem vorherigen Leben, ihrer Familie und ihren Freunden abgrenzen zu können. Sie sähen sich primär ihrer neugefundenen Gemeinschaft zugehörig und teilten ihr Leben vielfach in eine Zeit vor und nach der Konversion ein.

Laut einigen Expert*innen machen sich Extremist*innen den Wunsch der Jugendlichen nach Zugehörigkeit gezielt zunutze. Sie zielten dabei besonders auf jene Jugendliche, die sich von der »Mehrheitsgesellschaft« ausgeschlossen fühlten und den Eindruck hätten, nirgends Anschluss zu finden. Der salafistischen Ideologie zufolge sei es egal, aus welchem Land man stamme, welchen sozioökonomischen Hintergrund jemand habe, ob man jung oder alt, arm oder reich sei. Die gemeinsame Klammer sei das Bekenntnis zum Islam sowie das Befolgen der religiösen Lehre. Dies mache den Expert*innen nach besonders auf labile Jugendliche großen Eindruck, aber auch auf solche, die inmitten von Identitäts- und anderen Krisen steckten. Ein in den Interviews wiederholt angeführtes Beispiel hierfür ist das bereits beschriebene Dilemma, dass Angehörige der zweiten und dritten Migrant*innengeneration häufig den Eindruck haben, zwischen allen Stühlen zu stehen. Von allen Seiten werden laut den befragten Expert*innen sich teilweise widersprechende Erwartungen an sie herangetragen.²² Salafistische Propaganda würde dieses Dilemma zufolge auflösen, indem sie die Zugehörigkeit zum Islam zum einzigen Kriterium der Selbst- und Fremdverortung in der Gesellschaft erhebe.

21 Der Begriff bezeichnet allgemein Muslim*innen, die durch ein religiöses Erweckungserlebnis zu einer tieferen Religiosität gefunden haben. Sie können im Grunde auch als Konvertit*innen bezeichnet werden.

22 Siehe auch El-Mafaalani (2018).

PRÄVENTIONSARBEIT

Einbindung von Religion in die Präventionsarbeit

Religion bzw. religiöse Konzepte haben durchaus einen festen Platz in der Präventionsarbeit. Jedoch brauchen und wünschen nicht alle Klient*innen eine religiöse Ansprache. Entsprechend kann diese den Expert*innen zufolge sogar kontraproduktiv für das Beratungsziel sein. Dasselbe gelte für die explizite Ansprache durch muslimische bzw. als muslimisch wahrgenommene Präventionsakteur*innen. Werde dies von den Klient*innen explizit gewünscht, dann böte sich eine Beratung durch muslimische Akteur*innen an. Einige Expert*innen befürchten jedoch, dass die Zuschreibung gemeinsamer lebensweltlicher Erfahrung vonseiten der Klient*innen die Arbeitsbeziehung negativ beeinflussen könnte. Übersteigen die Fragen der Klient*innen das theologische Wissen der Akteur*innen, so ist es wichtig, auf eine externe religiöse Autorität, beispielsweise einen Imam, zurückgreifen zu können, so die Expert*innen. Da diese Personen »von außen« kommen, würden sie im Konfliktfall die mühsam aufgebaute Arbeitsbeziehung zwischen Beratungsperson und Klient*in auch nicht beschädigen.

Besonders Akteur*innen der universellen Prävention vermitteln in Schulungen und Workshopangeboten zunächst religiöses Grundlagenwissen über den Islam, unabhängig davon, ob sich das Angebot an Multiplikator*innen oder direkt an z. B. Schüler*innen richtet. Der Hintergrund ist dabei, die Beschulten dafür zu sensibilisieren, wann es sich um religiöse Verhaltensweisen handelt und ab wann diese als extremistisch zu beurteilen sind. In jedem Fall müsse der Einsatz theologischer bzw. religiöser Konzepte jedoch in ein ganzheitliches Präventionskonzept eingebunden werden, so die Expert*innen.

Religiöse Bildung und Prävention

Religiöse Bildung, so lässt sich als weiteres Zwischenfazit festhalten, kann einer Radikalisierung wirksam vorbeugen, muss das aber nicht. So zumindest lassen sich die Auswertungen der Interviews mit den Jugendlichen und den Expert*innen zusammenfassen und mehr noch: Wer nach dem Extremen sucht, wird immer Wege finden, dieses Bedürfnis auch auszuleben. Zudem stellt sich für die Expert*innen wieder und wieder die Frage, was genau unter »religiöser Bildung« zu verstehen ist. Reines Faktenwissen, (z. B. über Praktiken und Geschichte des Islams), reiche den befragten Expert*innen zufolge allein nicht aus, um einem Radikalisierungsprozess wirksam vorzubeugen. Dazu müssten eine gelebte religiöse Praxis und ein Verständnis von demokratischen Werten treten.

Was religiöse Bildung aber durchaus leisten könne, sei, bei den Jugendlichen eine Skepsis vor salafistischer Ansprache zu erzeugen, damit Propaganda nicht blind geglaubt würde. Sie könne Jugendliche in die Lage versetzen, extremistisch Argumentationsstrukturen und Denkmuster zu erkennen und ggf. zu dekonstruieren.

Professioneller muslimischer Religionsunterricht stellt für einen Teil der befragten Expert*innen einen effektiven Weg dar, um den Jugendlichen die Grundzüge der islamischen Religion zu vermitteln. Zugleich werde dieser mit einer Vielzahl teilweise konfligierender Anforderungen aufgeladen, denen Fach- und Lehrkräfte kaum gerecht werden können. Religionsunterricht soll

- Schüler*innen fundiertes Wissen über die islamische Religion vermitteln;
- Schüler*innen befähigen, auf dieser Grundlage salafistische Propaganda zu erkennen und kritisch zu hinterfragen;
- Schüler*innen zu kompetenten Gläubigen erziehen.

Ein weiteres Konfliktfeld stellen die an die Lehrperson selbst gestellten Anforderungen dar. Sie sollen

- die Lehrinhalte nach Vorgabe des schulischen Erziehungsauftrages vermitteln;
- fachlich optimal qualifiziert sein und stets über aktuelle Debatten in Wissenschaft und Öffentlichkeit informiert sein;
- charismatische Autoritäts- und Vertrauenspersonen darstellen;
- nicht davor zurückschrecken, das religiöse Selbstverständnis der Schüler*innen kritisch zu hinterfragen.

Bereits diese cursorische Darstellung zeigt, dass der muslimische Religionsunterricht mit vielen Anforderungen und Erwartungen belegt wird.

Professioneller **muslimischer Religionsunterricht** ist ein effektives Mittel, um Jugendlichen die Grundzüge der islamischen Religion zu vermitteln. Zugleich wird dieser mit vielen, teilweise konfligierenden, Anforderungen aufgeladen, denen Fach- und Lehrkräfte kaum gerecht werden können.

Ein weiteres »Problem«: Viele muslimische Jugendliche bekommen von Zuhause einen positiven Bezug zu »ihrer« Religion mit. Diese positiven Erlebnisse hinterfragen zu müssen und die eigene Religion als potenziell radikalierungsgefährdend vermittelt zu bekommen, könnte ebenfalls negative Auswirkungen haben, wie einige Befragungspersonen befürchten. Dazu kommt, dass es derzeit in einigen Bundesländern gar keinen islamischen Religionsunterricht gibt.

Die Präventionsakteur*innen

Präventionsakteur*innen, die im Bereich des religiös begründeten Extremismus tätig sind, sollten laut den im Projekt befragten Expert*innen über ein professionelles Set an Qualifikationen verfügen:

- fundierte pädagogische oder sozialarbeiterische Kenntnisse;
- ein fundiertes Grundlagenwissen über den Islam;
- fundierte Kenntnisse der Lebenswelten muslimischer Jugendlicher;
- fundierte Kenntnisse der gängigen Theorien in den Bereichen Antisemitismus, Rassismus und Diskriminierung.

Die mitunter im Präventionsdiskurs diskutierte Behauptung, wonach Muslim*inne bessere Präventionsarbeit mit muslimischen Jugendlichen leisteten als Nicht-Muslim*inne, da sie aufgrund einer ähnlichen Sozialisation einen besseren Zugang zu ihren Klient*innen haben würden, ließ sich nach den Interviewauswertungen nicht bestätigen und wird überdies vom Großteil der Befragungspersonen abgelehnt. Die Zuschreibung einer ähnlichen Sozialisation vonseiten der Klient*innen sei zwar ein nicht zu unterschätzender Türöffner, um vertrauensvolle Arbeitsbeziehung mit den Klient*innen aufzubauen. So kann bei manchen Jugendlichen ein explizit theologischer Zugang erfolgreich sein, wohingegen andere nicht theologisch angesprochen werden möchten. Es sei die Aufgabe der jeweiligen Präventionsakteur*in, den bzw. die passenden Zugänge herauszufinden.

Die Qualifikationen, die Präventionsakteur*innen dafür aufweisen müssen, sind den befragten Expert*innen zufolge nicht an eine bestimmte Religion oder Ethnie gebunden. Es seien vielmehr die Arbeitstechniken und -methoden ausschlaggebend, die diese im Laufe ihrer professionellen Ausbildung erworben bzw. erlernt hätten. Je diverser das Team aufgestellt sei, desto besser könne man arbeiten, brachte es eine

Expertin im Interview auf den Punkt. Multi-professionelle Teams, die zudem mehrsprachlich aufgestellt sind, werden daher von allen Präventionsakteur*innen ausdrücklich befürwortet.

In der Erhebung fiel auf, dass die Betonung eines besseren Zugangs zu den Klient*innen qua Religion oder Lebenswelt häufiger bei theologisch arbeitenden Präventionsakteur*innen bzw. solchen mit Migrationshintergrund und jenen, die keine gelernten Sozialarbeiter*innen sind, zu finden ist.

Erstgenannte betonten häufig ihren vermeintlich besseren Zugang wegen ihrer Zugehörigkeit oder besserer Einfühlungsmöglichkeit. Primär sozialarbeiterisch oder pädagogisch ausgebildete Präventionsakteur*innen hoben hingegen stärker hervor, dass sie qua ihrer professionellen Ausbildung Techniken kennen würden, um den Aufbau einer vertrauensvollen Arbeitsbeziehung zu erleichtern und die Beratungen durchzuführen. Hervorzuheben ist, dass auch theologisch arbeitende sowie muslimische Akteur*innen angaben, dass ein besserer Zugang zu den Klient*innen nichts über die Eignung für die Präventionsarbeit an sich aussagt. Diese beruht auf dem professionellen Handwerkszeug, das Präventionsakteur*innen in ihrer professionellen Ausbildung erwerben.

Gute Präventionsarbeit ist nicht an eine bestimmte Ethnie oder Religion gebunden. Sie ist vielmehr von der Kenntnis professioneller Arbeitstechniken und Methoden abhängig.

Nahezu alle befragten Expert*innen befürworteten eine stärkere Einbindung der Radikalisierungsprävention in die Regelstrukturen von Schule, Jugendarbeit und Justizvollzugsanstalt. So könnten diese selbst von innen heraus wirksamer agieren. Eine der Befragungspersonen brachte es auf die griffige Formulierung, dass ihr Präventionsteam einem »Feuerwehrteam« ähnele, das lediglich im Brandfall, bzw. in einem konkreten Fall, von außen kommen würde. Die internen Organisationsstrukturen seien ihnen daher i.d.R. unbekannt. Sie müssten sich daher

zunächst einmal einen Überblick über die Lage verschaffen und verlören damit wertvolle Zeit. Sei die Radikalisierungsprävention hingegen Bestandteil der Regelstrukturen, so könnten diese Radikalisierungstendenzen bereits frühzeitig selbst erkannt und ihnen entgegengewirkt werden.

In Multiplikator*innenschulungen mit Lehr- und Fachkräften und Workshops mit Schüler*innen sehen die befragten Expert*innen zudem einen effektiven Weg, um Ängste und Vorurteile in den mit Prävention befassten Organisationen abzubauen. Sie hätten einen großen Anteil daran, dass die Fachkräften in deren jeweiligen Arbeitsumfeld Gelassenheit entwickelten und gleichzeitig ihre Aufmerksamkeitsschemata schärften, wann ein Fall von Radikalisierung vorliegen würde und wann eine Person schlicht tiefreligiös sei.

HANDLUNGSEMPFEHLUNGEN FÜR PRAXIS UND POLITIK

Die systematischen Auswertungen der Interviews ergeben eine Reihe von Ideen und Empfehlungen für die Verbesserung der Praxis der Radikalisierungsprävention. Wir gruppieren diese nach den Handlungsfeldern Schule und Jugendhilfe, Moscheegemeinden und muslimische Jugendarbeit, Justizvollzugsanstalten sowie die Aus- und Fortbildung im Bereich der Radikalisierungsprävention. Die Auswahl dieser Felder resultiert daraus, dass die befragten Expert*innen diese als zentrale Ansatz- bzw. Ankerpunkte für Radikalisierungsprävention hervorgehoben hatten.²³ Die Empfehlungen richten sich nicht nur an die in den jeweiligen Handlungsfelder tätigen Akteur*innen, sondern ebenso an die Politik, welche entsprechende Strukturen vorgeben muss, welche eine gelingende Prävention ermöglicht.²⁴

Schule

■ Radikalisierungsprävention stärker in den schulischen und Jugendhilferegeln verankern, um diese »von innen« fit für Prävention zu machen.²⁵

Ein- oder zweitägige Seminare und Workshops sind zwar hilfreich, um Fach- und Lehrkräfte für das Phänomen Radikalisierung zu sensibilisieren. Hieraus erwächst jedoch keine auf die Bedürfnisse der Schule und Jugendhilfe zugeschnittene Präventionsstrategie, die unter anderem einen gemeinsam getragenen Präventionsbegriff und verbindliche Präventionsziele umfasst. Erfahrungen aus dem »Clear«-Projekt²⁶ zeigen weiter, dass Schulen durch die Schaffung einer internen Clearingstelle deutlich schneller auf mögliche Radikalisierungstendenzen reagieren können. Anders

formuliert: Sozialarbeiter*innen und Lehrkräfte kennen ihre Schüler*innen und Klient*innen in der Regel besser als Externe und können in einem vor Ort entwickelten Mehraugenprinzip daher leichter beurteilen, in welchem Fall es sich um einen begründeten Fall von Radikalisierung handelt und wann nicht. Natürlich ist die Einstellung einer Vollzeitkraft nicht in allen Fällen möglich, es sollte aber zumindest feste Ansprechpersonen in Schulen und Jugendeinrichtungen geben, an die sich Fach- und Lehrkräfte im Bedarfsfall wenden können. Zudem müssen Schule und Jugendhilfe sich darüber im Klaren sein, wer welche Expertise vor Ort hat und sich im Falle einer vermuteten Radikalisierung wie verständigen muss. Radikalisierungsphänomene, in welchem ideologischen Bereich auch immer, sind nur in wenigen Fällen Notfälle, die Sicherheitsmaßnahmen bedürfen.

■ Radikalisierungsprävention als eine Querschnittsaufgabe betrachten.

Diese sollte sämtliche an Schulen und Einrichtungen der Jugendhilfe vertretenen Statusgruppen (Direktorium, Lehrkräfte, Schulsozialarbeit, Schulpsycholog*innen usw.) einschließen. An Schulen sollte das Netzwerk der Expert*innen klar definiert sein. Eine externe Beratung kann hilfreich sein, ersetzt aber nicht die niedrigschwellig erreichbare Expertise vor Ort.

■ Erst das Gespräch suchen, danach (vielleicht) Maßnahmen ergreifen.

Haben Fach- oder Lehrkräfte den Eindruck, dass ein/e Schüler*in im Begriff ist, sich zu radikalisieren, sollten sie zunächst das (Einzel-) Gespräch mit der Person suchen, bevor sie sich an interne oder externe Präventionsakteur*innen wenden. Sofort die Polizei oder den Staatsschutz zu alarmieren ist in der Regel kontraproduktiv und kann das Vertrauensverhältnis zu den Schüler*innen nachhaltig schädigen. Durch Recherche und Gespräche lässt sich häufig schnell klären, ob Radikalisierungstendenzen vorliegen oder nicht. Mitunter versuchen Jugendliche auch, mit rassistischen oder extremistischen Äußerungen zu provozieren. Fach- und Lehrkräfte sollten sich von diesen Äußerungen nicht

23 Dazu kommt, dass die Schule und Moscheegemeinde zwei Orte sind, an denen die Jugendlichen überhaupt adressierbar sind.

24 Den Forschenden ist bewusst, dass sich wissenschaftliche Erkenntnisse in der Regel nie Eins zu Eins in die Praxis übersetzen lassen. Die nachstehenden Empfehlungen sollten daher auch als solche verstanden werden. Sie müssen in einer arbeitsteilig ausdifferenzierten Gesellschaft stets den jeweiligen Gegebenheiten vor Ort angepasst werden (Mölders 2019: 43ff).

25 Siehe hierzu auch Kiefer (2018).

26 Clear (2019).

beeindrucken lassen und den Schüler*innen deutlich klarmachen, dass diese im Rahmen der freiheitlich-demokratischen Grundordnung der BRD keinen Platz haben. Dazu müssten sie sich natürlich mit dem auseinandersetzen, was den Grundwerten und -rechten widerspricht.

■ **Weiterer Ausbau von Fort-, Weiter und Ausbildungsangeboten im Bereich der Radikalisierungsprävention für Fach- und Lehrkräfte.**

Wir plädieren mit allem Nachdruck für einen systematischen und phänomenübergreifenden Ansatz der Prävention: Pädagogische, psychologische und sozialarbeiterische Arbeit sollte sich nicht auf spezifische ideologische Formen der extremistischen Radikalisierung alleine konzentrieren. Nur auf diese Weise lässt sich den wechselnden Anforderungen bzw. der Dynamik des Feldes der Radikalisierungsprävention gerecht werden. Denn auch Radikalisierung unterliegt gewissen Wechselbeziehungen, wovon die jüngsten rechtsextremistischen Anschläge, etwa von Halle und in Hanau, ein trauriges Beispiel geben.

Moscheegemeinden und muslimische Jugendarbeit

■ **Moscheegemeinden als Partner von Sicherheitsbehörden und Zivilgesellschaft in der Radikalisierungsprävention betrachten.**

Die theologischen und seelsorgerischen Angebote der Moscheegemeinden genießen bei vielen Jugendlichen eine hohe Wertschätzung. Theologisch versierte Multiplikator*innen werden von ihnen als Autoritäts- und Vertrauenspersonen angenommen. Deshalb können Moscheegemeinden einen erheblichen Beitrag dazu leisten, radikal-islamistisches Gedankengut zu verurteilen und den Jugendlichen aufzuzeigen, dass dies in einem zeitgemäß verstandenen Islam keine reale Grundlage findet.²⁷ Sind diese Angebote gut und professionell gemacht, können sie eine wichtige Ergänzung zu Präventionsangeboten von Sicherheitsbehörden und Zivilgesellschaft darstellen.

■ **Deutschsprachige sozialpädagogische und jugendkulturelle Angebote in Moscheegemeinden weiter ausbauen.**

Die Muttersprache nahezu aller Jugendlichen der zweiten und dritten Migrant*innengeneration ist Deutsch. Diese Gruppe wünscht sich daher deutschsprachige jugendkulturelle und sozialpädagogische Angebote sowie Predigten in ihrer Muttersprache. Rein arabische Angebote sind für sie aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse häufig unverständlich. Verantwortliche in Moscheegemeinden sollten nicht befürchten, dass deutschsprachige Angebote die Bindung der Jugendlichen an die ethnische oder kulturelle Herkunft der Eltern oder die Gemeinde schwächt. Vielmehr ist zu erwarten, dass Angebote in der Muttersprache »ihrer« Jugendlichen deren Identifikation mit der eigenen Moscheegemeinde stärken.

■ **Ausbildung und Anstellung deutschsprachiger Imame politisch weiter vorantreiben.**

Viele muslimische Jugendliche wünschen sich Imame, die ihre Lebenswelten kennen, ihre Muttersprache sprechen und mit denen sie sich identifizieren können. Geistlichen Autoritäten aus dem Ausland ist die Lebensrealität der hiesigen Jugendlichen in der Regel unbekannt. Dies erschwert die Identifikation der Jugendlichen zusätzlich.

■ **Die finanzielle und personale Ausstattung von Moscheegemeinden auf ein nachhaltiges Fundament stellen.**

Viele Moscheegemeinden finanzieren sich größtenteils durch Spenden ihrer Mitglieder und stehen daher vielfach unter großem finanziellen Druck. Hauptamtliche gibt es kaum, die meisten Mitarbeiter*innen üben diese Tätigkeiten ehrenamtlich aus. Damit sich Moscheegemeinden den oben beschriebenen Ausbau der Angebote leisten können, ist es notwendig, die finanziellen und personalen Strukturen zu professionalisieren und auf ein stabiles und nachhaltiges Fundament zu stellen.

²⁷ Charchira (2017: 304ff.).

■ In Moscheegemeinden mehr unterstützende Angebote speziell für Konvertit*innen schaffen.

Konvertit*innen legen in der Regel einen großen Eifer an den Tag, was die Befolgung von Glaubensregeln angeht. Als religiöse Noviz*innen stellen sich ihnen zugleich viele Fragen, auf die sie natürlich Antworten suchen. Moscheegemeinden und Imame können einen wichtigen Beitrag leisten und ihnen gelebte Religiosität und einen zeitgemäßen Islam vermitteln und auf diese Weise extremistischer bzw. salafistischer Ansprache wirksam vorbeugen. Indem sie ihnen die Vielfalt muslimischer Lebenswelten näherbringen, können Moscheegemeinden zu einer emotionalen Entspannung der Konvertit*innen beitragen. Verantwortliche in Moscheegemeinden sollten hier beachten, dass diese andere Bedarfe aufweisen als Gläubige, die bereits von Geburt an in muslimischen Milieus sozialisiert wurden, die entsprechenden kulturellen Codierungen sowie *Do's*- und *Don't's* kennen und mit ihnen daher einen quasi-natürlichen Umgang pflegen.

Justizvollzugsanstalten

■ Die muslimische Gefangenenseelsorge in Deutschland deutlich ausbauen.

Muslimische Inhaftierte haben ebenso wie Angehörige anderer Religionen das Bedürfnis nach geistlichem Beistand und dem Ausüben religiöser Praktiken, insbesondere das Freitagsgebet und die Festgebete im Ramadan. Die existenzielle Situation in der »totalen Institution«²⁸ der JVA macht sie jedoch häufig verletzlich für salafistische und andere Propaganda. Radikale Salafist*innen versuchen diese Situation bereits seit einigen Jahren nicht nur in Deutschland für sich zu nutzen und in Gefängnissen für ihre Sache zu rekrutieren.²⁹ Religiöse Autoritätspersonen können als Ansprechpersonen dienen, um radikal-islamistische Propaganda wirkungsvoll zu entkräften und gleichzeitig dem spirituellen bzw. theologischen Bedürfnis der Gefangenen zu

entsprechen.³⁰ Während christliche Inhaftierte oftmals die Option besitzen, 24 Stunden am Tag einen Seelsorger zu konsultieren, können viele muslimische Inhaftierte dies oft nur einmal pro Monat in einer Gebetsstunde. Daher sollte das seelsorgerische Angebot in Justizvollzugsanstalten ausgebaut werden, etwa durch Einzel- oder Gruppengespräche, in denen die Inhaftierten über religiöse Fragen, die sie bewegen, sprechen können. Auch für Familien von Inhaftierten können Seelsorger wichtige Ansprechpersonen darstellen.³¹

■ Den Bedarf muslimischer Inhaftierter nach Religionsausübung in der JVA anerkennen.

Analog zu den Handlungsempfehlungen im schulischen Feld sollten auch Angestellte in Justizvollzugsanstalten nicht sofort vom schlimmsten anzunehmenden Fall ausgehen, wenn sie wahrnehmen, dass Inhaftierte sich auf »ihre« Religion zurückbesinnen. Der Rückzug auf das Religiöse dient vielen Inhaftierten der Kontingenzbewältigung, um mit der existenziellen Situation in der JVA klarzukommen. Die Stigmatisierung der Inhaftierten aufgrund ihrer Religionsausübung kann daher radikalisierungsfördernd wirken.

28 Goffman (2016).

29 Khosrokhavar (2016), Meyer (2017).

30 Er (2020: 209).

31 Ebd. (207ff.).

Fort-, Weiter- und Ausbildung von Präventionsakteur*innen

■ Radikalisierungsprävention sollte als eigenständiges Modul bzw. als Vertiefung in Studiengänge angeboten werden.

In Deutschland gibt es derzeit keine Hochschule, die Radikalisierungsprävention als eigenständiges Modul oder gar Vertiefungsschwerpunkt anbietet. Eine Professionalisierung der Präventionslandschaft, die bereits in der Ausbildung ansetzt, kann dem Professionalisierungsdefizit der Radikalisierungsprävention auf lange Sicht wirksam entgegenwirken.³² Damit soll nicht verbunden sein, dass die bereits im Feld tätigen Akteur*innen keine gute Arbeit leisten würden! Es bleibt festzuhalten: Eine gelingende präventive Praxis muss entsprechend auf einer professionellen Ausbildung ihrer Akteur*innen basieren. Es ist unverständlich, dass das Wissen um die umfangreichen Forschungsbefunde, wie auch die drängenden Probleme der Radikalisierung in polarisierten Gesellschaften, kaum Auswirkungen auf die akademische Bildung haben.

■ Das Angebot an Fort- und Weiterbildungsangeboten bereits im Feld tätiger Akteur*innen weiter ausbauen.

Existierenden Professionalisierungsdefiziten in der Praxis kann und sollte mit einem Ausbau an Fort- und Weiterbildungsmöglichkeiten für die präventive Praxis begegnet werden. Darüber hinaus sollten die bereits existierenden Angebote stärker bekannt gemacht und genutzt werden. Angestellte in öffentlichen Einrichtungen sollten mindestens über ein fundiertes Basiswissen über die islamische Religion verfügen. Auf diese Weise werden Angestellte befähigt, Radikalisierungstendenzen von einer »normalen« Religionsausübung zu unterscheiden. Zudem sollten diese Angebote und Stellen kennen, an die sie sich wenden können, wenn sie unsicher sind, ob es sich um einen Fall von religiös begründeter Radikalisierung handelt, oder ob ein/e Inhaftierte/r lediglich eine tiefe Religiosität aufweist. Akteur*innen der Radikalisierungsprä-

vention sollten darüber hinaus Fort- und Weiterbildungen im Bereich der Beratungsarbeit, z. B. in Form einer Ausbildung zu systemischen Beratern, wahrnehmen, da diese in der Islamismusprävention oftmals aus dem Bereich der Sozial- oder Islamwissenschaften stammen und ihnen so grundlegende Fähigkeiten der sozialen Arbeit fehlen.

■ Fort-, Weiter- und Ausbildungsangebote konsequent an einem phänomenübergreifenden Ansatz ausrichten.

Das Feld der Radikalisierungsprävention ist dynamisch und wandelt sich ständig. Indem sich Fort-, Weiter- und Ausbildungsangebote konsequent einem phänomenübergreifenden Ansatz verpflichtet sehen, werden Präventionsakteur*innen in die Lage versetzt, auf Entwicklungen im Feld adäquat zu reagieren.

■ Projekte der Radikalisierungsprävention auf ein nachhaltiges Fundament stellen.

Qualifizierte Fachkräfte benötigen gute Arbeitsbedingungen, um optimale Arbeit leisten zu können. Dazu zählt ein solides finanzielles Fundament von Präventionsprojekten, mit einer nachhaltigen Förderung. Auf diese Weise lassen sich qualifizierte Fachkräfte langfristig im Arbeitsfeld halten. Die Verlängerung von »Demokratie leben!« durch das BMFSFJ auf fünf Jahre hat dazu bereits einen wichtigen Beitrag geleistet. Eine Verstetigung ist zu begrüßen.

³² Kiefer (2018).

PRAXISREFLEXION DES FORSCHUNGSPROJEKTES

Das Forschungsprojekt »Religion als Faktor der Radikalisierung« war von Beginn an darauf ausgerichtet, für die Praxis der Radikalisierungsprävention relevante Erkenntnisse zu generieren. Das Ziel war, die Rolle von Religion und Religiosität im Radikalisierungsprozess junger Muslim*inne zu erhellen und herauszuarbeiten, wie diese ihr religiöses Selbstbild in sozialen Netzwerken darstellen. Die Forschenden merken an, dass es weder *die* Muslim*innen noch ein gemeinsames religiöses Selbstverständnis über »den Islam« gibt, das von allen muslimischen Jugendlichen geteilt wird. Vielmehr sind die religiösen Selbstverständnisse so individuell wie die Biografien der Jugendlichen selbst. Das Projekt erhebt nicht den Anspruch, Aussagen über die Grundgesamtheit aller in Deutschland lebenden muslimischen Jugendlichen zu treffen. Ohnehin ist nur ein Bruchteil von ihnen in Beratungskontexten zu finden. In der Erhebung wurde zudem deutlich, dass es im Feld keine einheitliche Definition der Präventionsebenen (universell, selektiv, indiziert) gibt.³³ Aus der Feldforschung sowie Auswertung der Social-Media-Kanäle muslimischer Jugendlicher ergaben sich für das Projekt folgende Erkenntnisse.

Divergierende Verständnisse – Fazit aus der Projektarbeit

Während der Feldforschung wurde das Projektteam von den Präventionsakteur*innen wiederholt mit deren Auffassung konfrontiert, dass sich die gängigen drei Präventionsebenen in der Praxis nicht sauber trennen lassen. Besonders Akteur*innen der universellen Prävention gaben an, oftmals auch selektive Prävention zu betreiben und andersherum. Die Grenzen zwischen beiden Ebenen seien mitunter fließend. Zudem zeigte sich, dass einigen Befragungspersonen die genauen Unterschiede zwischen den einzel-

nen Präventionsebenen nicht bewusst waren. Im Auswertungsprozess wurde daher für jeden Fall gesondert vermerkt, auf welcher Präventionsebene die Befragten dem eigenen Selbstverständnis nach aktiv sind und dies ggf. mit den Angaben auf den Webseiten der Angebote kontrastiert.

Die oben beschriebene Heterogenität sollte dabei nicht mit Willkürlichkeit verwechselt werden. Viele in der Radikalisierungsprävention tätigen Organisationen verfügen durchaus über ein in Leitbildern und Selbstbeschreibungen festgelegtes Präventionsverständnis. Das oben Gesagte bedeutet lediglich, dass sich organisationale Setzungen selten Eins zu Eins in die Praxis übersetzen lassen.

Präventionstheorie und Präventionspraxis klaffen mitunter weit auseinander: Die Erfahrungen aus der Feldphase legen nahe, dass Forschungs- und Modellprojekte das interne Verständnis zentraler Begriffe (z. B. Religion, (De-)Radikalisierung, Präventionsebenen) bereits frühzeitig klären sollten. In der Erhebung zeigte sich schnell, dass selbst organisationsintern oftmals divergierende Auffassung über Ausgestaltung, Umfang sowie Ziele der einzelnen Präventionsebenen existieren. In der Erhebung führte dies mitunter zu längeren Diskussionen zwischen Forschenden und Befragten, was unter einer bestimmten Präventionsebene eigentlich zu verstehen sei. Besonders deutlich wurde dies bei Akteur*innen der universellen Prävention. Gaben die Befragten zunächst an, ohne vordefinierte Zielgruppe zu arbeiten, so zeigte sich, dass sich die praktische Arbeit doch an eine bestimmte Zielgruppe richtete.

³³ Siehe auch Uhlmann (2017). Zu dem hier verwendeten Präventionsverständnis siehe auch Gordon (1983).

ZUSAMMENFASSUNG

Das religiöse Selbstbild muslimischer Jugendlicher in Deutschland ist vielfältig. Religion und Religiosität nehmen für viele muslimische Jugendliche eine zentrale Rolle als Leit- und Orientierungslinie ein. Sie dienen der Selbst- und Fremdverortung im Alltag und helfen dabei, sich im alltäglichen Leben zurechtzufinden. Familie, Moscheegemeinde, Peers und auch das Internet bilden die zentralen Sozialisationsinstanzen, entlang derer die Jugendlichen ihre religiöse Identität entwickeln. Die Schule spielte hier eine untergeordnete Rolle, was mitunter an den fehlenden Angeboten für Muslim*innen liegen mag. Entgegen den dominierenden massenmedialen und öffentlichen Diskursen gehen die meisten Jugendlichen jedoch nicht in ihrer religiösen Identität auf. Sie möchten daher auch nicht auf diese reduziert werden, sondern von der »Mehrheitsgesellschaft« mit allen Facetten ihrer Identität akzeptiert und inkludiert werden.

Fehlt hingegen die Einbindung in ein funktionierendes soziales Umfeld, wird es schwierig. Akteur*innen der salafistischen Szene bieten gerade solche Angebote an, die für Jugendliche, die sich auf der Suche nach einer engen Gemeinschaft befinden, ansprechend sind. Multiple Lebenskrisen, wie biografische Brüche, schwierige familiäre Verhältnisse sowie Erfahrungen von Diskriminierung, Rassismus und Marginalisierung sind es, die Jugendliche anfällig für salafistische Propaganda machen.

Welche Rolle spielt nun Religion als Faktor der Radikalisierung? Die Erhebung hat gezeigt, dass das Wissen über Religion und religiöse Zusammenhänge bei Jugendlichen, die Angebote der selektiven und indizierten Prävention besuchen, eher gering ausgeprägt ist. Verweise auf tradierte Semantiken oder Rechtsschulen finden sich kaum. Wesentlich stärker fallen hingegen die im vorherigen Absatz beschriebenen Lebenskrisen und Erfahrungen ins Gewicht. **Religion, so lautet das abschließende Fazit dieses Forschungsprojektes, ist kein zentraler Motor von Radikalisierungsprozessen.** Diese sind

stets multifaktoriell bedingt. Religion findet sich hier hauptsächlich in einer auf einzelne Ideologiefragmente verkürzten Form,³⁴ die erst in Verbindung mit weiteren Indikatoren eine mögliche Radikalisierung anzeigen. Anders formuliert: Religion ist nicht per se ein Faktor der Radikalisierung. Im Gegenteil kann eine Beschäftigung mit religiösen Inhalten auch einen Gegenentwurf zur Radikalisierung darstellen, indem eine moderate Anleitung zur Bewältigung von Krisen aufgezeigt wird. Religion und Ideologie sind nicht dasselbe und sollten keinesfalls miteinander verwechselt werden.

Radikalisierungsgefährdete Jugendliche lassen sich vielmehr von dem starken Gemeinschafts- und Zugehörigkeitsgefühl, das sie in extremistischen Gruppierungen wahrzunehmen glauben, beeindrucken. Sie sind wie alle jungen Menschen auf der Suche nach Anschluss, Sinnstiftung und Zugehörigkeit. Präventionsakteur*innen tragen einen wichtigen Anteil dazu bei, dass sich Jugendliche auf dieser Suche nicht extremistischen Ideologien zuwenden, und können ihnen zeigen, dass diese in einem zeitgemäß verstandenen Islam keinen Platz finden. Dabei geht es nicht darum, den Jugendlichen den »richtigen« Islam zu erklären, sondern die Diversität religiöser Lebensweisen zu vermitteln und sie dabei zu unterstützen, eine für sie geeignete zu finden.

³⁴ Siehe hierzu auch Schädel (2020).

LITERATUR

Beck, Ulrich; Vossenkuhl, Wilhelm; Ziegler, Ulf Erdmann (Hrsg.) (1995): Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München, Verlag C.H. Beck.

Bothge, Ralf (2015): Nicht nur das Freitagsgebet. Muslimische Gefangenenseelsorge. Ein Best-Practice-Ansatz, um Radikalisierung vorzubeugen?; in: Forum Strafvollzug, S.312–314.

Ceylan, Rauf & Kiefer, Michael (2013): Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Springer VS, Wiesbaden.

Ceylan, Rauf & Kiefer Michael (2018): Radikalisierungsprävention in der Praxis. Antworten der Zivilgesellschaft auf den gewaltbereiten Neo-Salafismus, Springer VS, Wiesbaden.

Charchira, Samy (2017): Möglichkeiten zur Einbindung muslimischer Institutionen und Moscheegemeinden in die Radikalisierungsprävention; in: Kärgel (Hg.): »Sie haben keinen Plan B«. Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr – zwischen Prävention und Intervention, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, S.303–318.

Colli, Christian (2004): Mit der Kultur gegen die Kultur: Chancen und Grenzen des Kulturbegriffs bei Niklas Luhmann; in: Duisburger Beiträge zur soziologischen Forschung, 6/2004. Duisburg, online verfügbar unter: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ss0ar-118036>, letzter Zugriff, 14.04.2020.

El-Mafaalani, Aladin & Toprak, Ahmet (2011): Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten – Denkmuster – Herausforderungen, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin.

El-Mafaalani, Aladin (2018): Jung. Muslimisch. Radikal. Neue Spannungsfelder und Ambivalenzen bei muslimischen Jugendlichen; in: Kursbuch, Murmann, Hamburg, S. 145–153.

Er, Samet (2020): Deradikalisierungsarbeit im Gefängnis; in: FNRP (Hg.): Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien, Institut für Islamische Theologie, Osnabrück, online verfügbar unter: <https://bit.ly/38ftEbB>, letzter Zugriff am 05.03.2020, S. 195–218.

Esposito, Elena (2002): Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft, online verfügbar unter: http://www.content-select.com/index.php?id=bib_view&ean=9783518755693, letzter Zugriff am 30.03.2020.

FNRP (2020): Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien, Institut für Islamische Theologie, Osnabrück, online verfügbar unter: <https://bit.ly/38ftEbB>, letzter Zugriff am 05.03.2020.

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

Goffman, Erving (2016): Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen, Suhrkamp, Frankfurt.

Gordon, Robert S. (1983): An operational classification of disease prevention; in: Public Health Reports, online verfügbar unter: <https://bit.ly/38thNGY>, letzter Zugriff am 05.03.2020, S.107–109.

Hüttermann, Jörg (2018): Figurationsprozesse der Einwanderungsgesellschaft, transcript, Bielefeld.

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

Kiefer, Michael (2018): Radikalisierungsprävention – Alles da wo es sein muss?; in: PRIF-Blog, online verfügbar unter: <https://bit.ly/2VU-i43n>, letzter Zugriff am 04.03.2020.

Kiefer, Michael; Hüttermann, Jörg; Dziri, Bacem; Ceylan, Rauf; Roth, Viktoria; Srowig, Fabian; Zick, Andreas (Hrsg.) (2017):

»Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen«: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Springer VS, Wiesbaden.

Meyer, Husameddin (2017): Gefängnisse als Orte der Radikalisierung – und der Prävention?; in: Kärger (Hg.): »Sie haben keinen Plan B«, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, S.346–360.

Mölders, Marc (2019): Die Korrektur der Gesellschaft. Irritationsgestaltung am Beispiel des Investigativjournalismus, transcript, Bielefeld.

Pisoiu, Daniela (2013): Theoretische Ansätze zur Erklärung individueller Radikalisierungsprozesse. Eine kritische Beurteilung und Überblick der Kontroversen; in: Journal EXIT-Deutschland. Zeitschrift für Deradikalisierung und demokratische Kultur, S.41–87.

Pollack, Detlev & Müller, Olaf (2013): Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland; in: Bertelsmann Religionsmonitor, online verfügbar unter: <https://bit.ly/2TsyEp2>, letzter Zugriff am 27.02.2020.

Uhlman, Milena (2017): Evaluation der Beratungsstelle »Radikalisierung«; in: Forschungszentrum, Migration, Integration und Asyl Forschungsbericht 31, online verfügbar unter: <https://bit.ly/2TpfaSk>, letzter Zugriff am 04.03.2020.

Schädel, Alessandra (2020): Radikalisierung als Selbstentwurf: Die Konstruktion religiöser Identitäten neo-salafistischer Jugendlicher, in: FNRP (Hg.): Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien, online verfügbar unter: <https://bit.ly/38ftEbB>, letzter Zugriff am 05.03.2020, S.67–102.

Statistische Ämter des Bundes und der Länder (2014): Ergebnis des Zensus 2011 zum Berichtszeitpunkt 9. Mai 2011. Bevölkerung im regionalen Vergleich nach Religion in %, online verfügbar unter: <https://bit.ly/38uf1uq>; Letzter Zugriff am 20.02.2020.

Srowig Fabian; Roth Viktoria; Pisoiu Daniela; Seewald Katharina; Zick Andreas (2018): Radikalisierung von Individuen: ein Überblick über mögliche Erklärungsansätze; in: PRIF Report. Vol 6/2018. Frankfurt/M.: Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, online verfügbar unter: <https://bit.ly/2RCoOg6>, letzter Zugriff am 30.03.2020.

Strauss, Anselm & Corbin, Juliet (1996): Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Beltz, Weinheim.

Williams, Raymond B. (1988): Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry, Cambridge.

Zick, Andreas; Roth, Viktoria & Srowig, Fabian (2017): Zum Löwen werden – Radikalisierung als jugendkulturelles Phänomen; in: Kiefer et al. (Hrsg.) (2017): »Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen«: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Springer VS, Wiesbaden, S.59–94.

Zirfas, Jörg (2010): Identität in der Moderne. Eine Einleitung; in: Jörissen & Zirfas (Hg.): Schlüsselwerke der Identitätsforschung, Springer VS, Wiesbaden, S.9–17.

Gefördert vom



Bundesministerium
für Familie, Senioren, Frauen
und Jugend

im Rahmen des Bundesprogramms

Demokratie **leben!**