

## **Konvertering til islam i danske fængsler - vejen ud af kriminalitet eller ind i radikaliserings?**

*Af Jon Alix Olsen*

### *Resumé*

Det stærkt polariserede fængselsmiljø skaber en øget risiko for radikaliserings specielt blandt unge med en ny religiøs identitet. De indsatte organiserer deres omgivelser i stærkt adskilte grupper og konstruerer deres identitet og deres tilknytning til visse grupper ved retorisk at distancere sig selv fra andre. Risikoen for radikaliserings øger, når denne opfattelse af verden overføres til en ny religiøs identitet. På grund af dette bliver tilstedeværelsen af imamer, som kommunikerer en inkluderende forståelse af islam og muslimer i Europa, meget vigtig i fængslet, hvis radikaliserings i fængsler skal undgås. Tilstedeværelsen af sådanne imamer kan være anledning til at undgå radikaliserings, men også en måde at undgå tilbagefald til kriminalitet blandt indsatte.

Danmark er ikke et monoreligiøst land. Dette faktum er efterhånden slået igennem til den almindelige befolknings bevidsthed, og det har samtidig betydet et stigende fokus på andre religioners plads i samfundet. Særligt islam har, med sin status som den største minoritetsreligion i landet, på godt og ondt været fokus for debatter og forskning. Men fokus har primært været rettet mod islam i skoler, på arbejdspladser og i det offentlige rum, og man har næsten glemt at islam også har en plads og en rolle i mere lukkede offentlige institutioner, såsom hospitaler, plejehjem og fængsler. Først for nylig er der kommet fokus på, at der blandt beboere, indlagte eller indsatte i disse institutioner er opstået et behov for at kunne møde en imam eller repræsentanter fra andre trossamfund, at deltage i religiøse ritualer eller lignende. I denne tekst, der er baseret på empiri indsamlet i forbindelse med specialet ”Religiøs identitetsdannelse i danske fængsler” (Olsen 2006), vil jeg udelukkende beskæftige mig med islam i danske fængsler, hvilken rolle religionen spiller i fængslet, for de der vælger at konvertere under fængselsopholdet, og hvilken indflydelse fængslet har på det islamudtryk der efterfølgende praktiseres.

Gruppen af minoritetsetniske unge, og især minoritetsetniske unge med muslimsk baggrund, har de sidste år været stigende i de danske fængsler (Rasmussen 2006:175), hvorfor islam som religion også er blevet mere tydelig, og har fået en større plads i fængselsvæsenet. Dette viser sig blandt andet ved at enkelte fængsler har besluttet at ansætte imamer, at oprette bederum, at forholde sig til de indsattes ønsker om speciel mad, om

hvorvidt de kan spise efter køkkenets lukketid under ramadan, og fængslerne diskuterer forespørgsler fra de indsatte om, hvorvidt de kan holde fri fra arbejde i bedetiderne etc. Fængselsvæsenet er overordnet set blevet mere bevidst om, at der med den stigende repræsentation af indsatte med anden etnisk baggrund end dansk er behov for en større viden om og lige behandling af muslimer i de danske fængsler, hvorfor kriminalforsorgen siden 2005 har udarbejdet tre rapporter om minoriteter i danske fængsler. I rapporten *Gejstlig betjening af indsatte, der tilhører andre trossamfund end den evangelisk-lutherske danske folkekirke* fra 2006, opgøres det på baggrund af en spørgeskemaundersøgelse af de indsatte, at gruppen af muslimer udgør 19 % (Kriminalforsorgen 2006:5). Eftersom en indsat i et dansk fængsel har ”ret til samtale med en præst eller lignende fra sin egen tro” (Straffuldbyrdsloven § 35 stk. 2), er der opstået et behov for fængslerne for at etablere kontakter til imamer, der kan varetage denne funktion overfor den store muslimske minoritet i fængslet.

Ifølge kriminalforsorgens egen undersøgelse foretaget i 2005 er situationen den, at fire fængsler har en imam ansat, varierende fra en fuldtidsansættelse til en ansættelse beregnet til to dage pr. måned, og at to åbne fængsler gav deres indsatte mulighed for at deltage i fredagsbøn i en lokal moske (Kriminalforsorgen 2005:22ff). Til sammenligning oplyste samtlige danske fængsler og arresthuse at have en præst ansat eller tilknyttet varierende fra en 20 % stilling til fuldtidsstillinger (*ibid.*). Til trods for at bestemmelserne i straffuldbyrdslovens § 35 må anses som en intention om at udtrykke ligestilling mellem de forskellige trossamfund der er repræsenteret i fængslet, kan det altså konstateres, at denne ligestilling endnu har langt igen. De engelske religionssociologer James Beckford og Sophie Gilliat peger i en undersøgelse foretaget i England i 1998 på tre årsager til at en ligestilling af religionen i fængslet er vigtig: Dels fordi det indskrænkede liv i fængslet øger vigtigheden af, at det enkelte individ føler sig respekteret, dels fordi de indsatte alle deler lige livsbetingelser på alle øvrige planer, hvorfor de steder der forskelsbehandles bliver meget tydelige, og dels fordi den stressede situation de indsatte befinder sig i, øger følelsen af at være diskrimineret og at blive dårligt behandlet generelt (Beckford og Gilliat 1998:8). Disse forhold må forventes at være de samme i danske fængsler.

Fængselsindsatte, og her er ikke kun tale om muslimske indsatte, føler sig ofte marginaliserede og sat uden for indflydelse i samfundet, og organiserer sig som konsekvens heraf ofte i modkulturer. For de indsatte der etablerer en ny religiøs identitet under fængselsophold, må denne marginaliseringsfølelse som dannede rammen for den indsatte liv under konverteringen, antages at kunne spores i det udtryk religionen efterfølgende får. Ved alene at se på konvertitter mener jeg således at kunne se, om der gør sig fællestræk gældende i forhold til fængslets indflydelse på religionsudøvelsen. Den oprindelige hypotese da jeg påbegyndte denne undersøgelse, var, at fængslets marginaliserende karakter og det forhold at fængselsindsatte ofte organiserer sig i modkulturer, skulle kunne aflæses i form af en øget radikaliserings blandt de indsatte, der konverterer under fængselsopholdet. At flere terrordømte menes at have mødt den radikale islam i fængslet, har rettet myndighedernes blik mod fængslerne i deres søgen efter steder, hvor radikaliserings foregår. At dette også er tilfældet i Danmark kan blandt andet ses ved, at kriminalforsorgen sendte repræsentanter fra alle danske fængsler på kursus afholdt af PET i 2006, hvor de skulle ”lære at se, når indsatte er i færd med at blive radikaliseret” (Hansen 2006:5). Motivationen for dette kursus var en erkendelse af, at ”fængslerne er et sted hvor man kan finde terrorister i svøb” (*ibid.*). Hvorvidt det rent faktisk forholder sig sådan, er dog ikke tidligere blevet undersøgt. Målet med den undersøgelse jeg foretog, med begrænsede midler og begrænset adgang til feltet, i årene 2005-2006, var blandt andet at efterprøve denne tese.

Udgangspunktet for undersøgelsen er en række semistrukturerede interviews. Der er i alt interviewet seks konvertitter, hvoraf fire var løsladt på tidspunktet for interviewet, og to endnu sad i fængsel. Kontakten til interviewpersonerne (IP) blev etableret gennem fængselsimamerne. Det må regnes for en svaghed i materialet, at det er imamen, der har udpeget interviewpersonerne. Dette er dog valgt ud fra, at imamerne i de enkelte fængsler kendte de indsatte godt, og derfor kunne pege på enkelte nuværende og tidligere indsatte, som under fængselsopholdet havde etableret en ny religiøs identitet. Den begrænsede tid der var til denne undersøgelse, tillod ikke, at jeg lavede den screening selv, selvom dette havde været ønskeligt. Desuden var empiriindsamlingen i høj grad besværliggjort af det træge bureaukrati i fængselsvæsenet, der gang på gang aflyste allerede indgåede interviewaftaler, med vage henvisninger til ”sikkerhedsmæssige årsager”. Derfor endte det

empiriske materiale med at være væsentligt mindre, end det på et tidspunkt ellers så ud til at blive. Jeg oplevede en stor grad af samarbejdsvillighed fra imamerne, der kom med nye forslag til interviewpersoner, hver gang der blev givet afslag på ansøgninger om besøg af de indsatte, og fra konvertitterne oplevede jeg ligeledes en stor lyst til at deltage og til at fortælle deres historie. Det er ikke mit indtryk, at nogen af de interviewede har lagt skjul på noget, eller har haft områder, de ikke ønskede at udtale sig om. Desuden er der interviewet tre fængselsimamer, en fængselspræst og en ansat ved kriminalforsorgen. De interviewede benævnes her IP1-4: tidligere indsatte konvertitter, IP5-6: indsatte konvertitter, IP7-9: Imamer, IP10: Præst og IP11: fuldmægtig ved kriminalforsorgen.

### **Konvertering i kontekst**

Jeg definerer konvertering som ”den proces et menneske gennemgår fra at have et religiøst verdenssyn til at have et andet religiøst verdenssyn, eller fra at have et ikke religiøst verdenssyn til at have et religiøst verdenssyn” (Olsen 2006:41). Da det i denne definition er det religiøse *verdenssyn*, og ikke det grundlæggende religiøse system der står i centrum, kan en konverteringsproces godt forekomme inde for samme religiøse system. Det betyder, at gruppen af ”vækkede” eller ”born again” i min undersøgelse falder ind under betegnelsen ”konvertitter”.<sup>1</sup> Blandt de interviewede konvertitter til denne undersøgelse, lagde 5 af 6 vægt på, at de før mødet med islam i fængslet levede i en uvidenhed eller benægtelse af islam. Ingen benyttede termen *Jahiliyya* om deres førreligiøse liv, men brugte formuleringer som ”Jeg forholdt mig ikke til religion”. En af de interviewede vurderede at han før, under og efter fængselsopholdet passede sine bønner og fasten nogenlunde lige godt, men lægger vægt på, at han under fængselsopholdet fik sat islam i et nyt perspektiv, og gennem læsning og samtaler med imamen i fængslet blev uddannet. Således ser han sig som en bedre og mere reflekteret muslim efter afsoning, selvom han ”går lige så meget i byen og drikker lige så meget alkohol nu som før indsættelsen” (IP4). Om det religiøse liv før fængslet, siger en af de interviewede eksempelvis: ”Jeg var ikke muslim... så havde jeg ikke solgt narko. Jeg har haft mange danske venner og også haft en dansk kæreste, jeg har levet som en almindelig ung dansker”(IP6), og en anden: ”Der har aldrig været meget islam i vores familie. Jo... kun at svinekød, det spiste man ikke, det var forbudt, ellers var der ikke så meget. Min mor fastede nogle gange, men ikke os andre”

(IP3). En af de interviewede havde gået i en pakistansk skole som barn, hvor han også havde haft undervisning i islam og koranen, men denne undervisning havde han aldrig fået noget ud af på et religiøst plan, fordi den: "(...) var sådan en underlig lokal pakistansk islam. Det er noget meget overtroisk noget, næsten ovre i noget der kaldes sufisme. Det gav mig slet ikke nogle af de svar jeg havde brug for" (IP1). Alle disse tre citater illustrerer, at de interviewede ikke anså sig selv for at være muslimer før deres fængselsophold, men de illustrerer samtidig, at der er stor forskel på deres udgangspunkt. Hvor nogle før deres indsættelse ikke var i stand til at fremsige trosbekendelsen på arabisk, havde andre, som IP1, modtaget koranundervisning, hvor man må formode at han har stiftet bekendtskab med denne. I denne tekst benyttes begrebet 'konvertering' som ovenfor defineret, fordi det kan rumme alle disse forskellige udgangspunkter.

### **Den totale institution som konverteringskontekst**

Som model for analysen af konverteringsprocessen har jeg benyttet mig af den amerikanske religionspsykolog Lewis Rambos syvpunktsmodel fra 1993,<sup>2</sup> for hvilken udgangspunktet er, at hver konverteringsproces har sin egen historie og finder sted på sine egne præmisser, hvorfor den kontekst som den analyserede proces tager udgangspunkt i, er afgørende for at forstå den enkelte proces (Rambo 1993). I dette tilfælde, er det vigtigste karakteristikum for konverteringsprocessens kontekst fængslet som total institution. Begrebet *total institution* stammer fra den amerikanske sociolog Erving Goffman (1922-1982), og beskrives som en institution, hvis totale eller altomfattende karakter symboliseres ved en "barriere mod socialt samspil eller interaktion med omverdenen, eller mod det at kunne gå når man vil" (Goffman 1993:12). Det er karakteristisk for denne type af institutioner, at alle tilværelsens aspekter afvikles samme sted og under samme myndighed, at alle den indsatte daglige gøremål udføres i nærvær af en stor gruppe af andre indsatte, som alle behandles ens og er sat til at gøre alle ting i fællesskab, og at alle dagens gøremål ovenfra er tilrettelagt efter fastlagte skemaer. Denne ensretning af de indsatte betyder ofte en følelse af tab af identitet. De indsatte får svært ved at finde ud af, hvad der konstituerer dem som individer, og hvor de adskiller sig fra deres medindsatte. Et andet karakteristikum ved den totale institution, der har en stor indflydelse på de indsatte identitetsdannelse, er den konstante overvågning eller den konstante bevidsthed om muligheden af

at være overvåget. Institutionens 'indbyggere' er opdelt i to grupper; en lille gruppe ansatte, overvågerne, og en stor gruppe af indsatte, de overvågede (for mere herom, se bl.a. Foucault 2002).

### **Krisen og mødet med imamen**

Siden den amerikanske filosof og psykolog William James (1842-1910) i 1902 skrev den første egentlige religionshistoriske bog om begrebet 'konvertering', har livskrisen været anset som et afgørende element for processens igangsættelse i stort set al senere forskning. James definerer selv konvertering som;

(...) den gradvise eller bratte proces, hvorved der indtræffer en heling, af et hidtil delt jeg, som før bevidst følte sig forkastelig, mindreværdig og ulykkelig, men nu, som følge af et fastere greb om en religiøs virkelighed, bevidst føler sig bragt på fode igen, frigjort og lykkelig (James 1963:119).

I mine interviews indtræder livskrisen også som den absolut mest fremtrædende forklaring på, hvad der satte konverteringen i gang, både blandt de konverterede selv, og blandt de ansatte imamer og præster. Det at komme i fængsel er i sig selv en livskrise, især for de unge der er i gang med at konstituere deres voksne identitet, der føler sig dybt afhængige af deres sociale relationer, og som i høj grad definerer sig selv ud fra de grupper de er del af. Med indsættelsen rives de unge ud af disse sociale relationer, og de skal nu lære at begå sig i helt nye rammer, og indgå sociale relationer med folk de ikke kender. Især varetægts- og isolationsfængsling sætter de indsatte under voldsomt psykisk pres. Ofte falder disse to ting sammen, fordi flere af hensyn til opklaringsarbejdet søges isolationsfængslet under varetægtsperioden. Om denne tid i fængslet sagde den interviewede fængselspræst:

I et varetægtsfængsel har de jo fantastiske problemer. De kommer ind fra gaden, der er kaos og de ved ikke hvor længe de skal være der. De er pressede fra mange forskellige sider, og de har måske brev og besøgskontrol eller er isolerede, så de mister deres virkelighedsfølelse. Så kan de få en fornemmelse af at alle er imod dem, også deres venner og familie, fordi brevene er lang tid under vejs, og det er svært at få besøg. Det er en meget kaotisk situation. (IP 10).

En af de tidligere indsatte der deltog i undersøgelsen, beskrev også isolationen og behovet for en støtte som den primære årsag til sin egen beslutning om at søge kontakt til en imam i fængslet:

I den tid jeg søgte om at snakke med imamen sad jeg i isolation, dvs. ingen kontakt til omverdenen, ingen snak med nogen, hvis du skal snakke med nogen, så skal der sidde en politimand der (...) Jeg skulle have noget at lave, og så tænkte jeg at jeg lige så godt kunne lave noget godt, og så fandt jeg ud af at det var godt at bede. Det styrker dig rent psykologisk, rent psykisk så er det tilfredsstillende at bede, fordi så har du en støtte (IP1).

Senere i interviewet siger han videre ”Uanset hvilket fængsel du er i, så er der stoffer og vold, for det er jo folk, der har brug for hjælp, der er derinde. De skal have nogle midler til at klare det. Islam er for mig, måske som stofferne er for dem, for man skal jo have et eller andet som beroliger en” (IP1).

Udover at være en enorm belastning for de indsatte at sidde i isolationsfængsel på grund af den manglende sociale kontakt til andre end fængslets ansatte, er det karakteristisk for isolationsfængslingen, at dagene flyder sammen, det kan blive svært at strukturere dagen, og som IP10 forklarede, kan de indsatte miste deres realitetssans. Her opstår et akut behov for at tale med udefrakommende, og repræsentanten fra trossamfundet er stort set den eneste mulighed. Udgangspunktet for de samtaler der føres med imamen i isolationscel- len, er ikke nødvendigvis religiøst:

hvis de sidder i isolation, vil de måske gerne bare sidde og drikke en kop te, fordi de ikke må se andre mennesker, der er nogle der gerne bare vil spille skak, det er meget forskelligt. (...) Det er meget sjældent vi taler om religiøse spørgsmål faktisk. Det kommer efterhånden, hvis vedkommende selv vil. Jeg presser ikke nogen. Det grundlæggende er, at man kan være til støtte for personen, og hvis det er uden religion, så er det fint. (...) Man skal tænke på, at der jo også er nogle der ikke er troende (IP7).

Men som præsten understreger: ”Jeg tror godt, de er klar over, at der er forskel på, om det er mig eller socialrådgiveren de taler med” (IP10). På samme måde giver flere af de indsatte udtryk for, at selvom deres første tanke med at tale med imamen måske ikke var religiøst, så ligger det ligesom i luften, at der bliver stillet religiøse spørgsmål, når nu samtalepartneren netop er kommet på grund af sin religiøse status. Derfor får samtalerne ofte et eksistentielt præg, og selvom det måske ikke er alle, der stiller direkte religiøse spørgsmål, er alle de gejstligt ansatte, jeg interviewede enige om, at spørgsmål om eksistens, familierelationer, samvittighed, skyld og straf altid optræder på et tidspunkt. Om dette forhold siger en af de interviewede fængselsimamer:

(de stiller) religiøse spørgsmål, men også personlige. Det kan være med hensyn til deres oprindelse, til deres kriminalitet, så skal jeg svare på, hvorfor de

har gjort, det de har gjort, og det er jo meget svært. (...) I islam er det jo ikke bare at hugge hånden af, det handler også om at finde ud af, hvorfor man har gjort, som man har gjort. Derfor er det et påbud, at man skal vide, hvorfor man gør, som man gør. Nu har de tid til at tænke på sig selv og disse ting (IP8).

Og her er netop tiden vigtig. Flere af de interviewede konvertitter fortalte, hvordan de i deres liv før indsættelsen og konverteringen altid flygtede fra problemerne, og hvor store problemer det gav dem, pludseligt ikke længere at kunne det. De føler sig tvunget til at se deres dæmoner i øjnene, og for konvertitterne kommer samtalerne med imamen ofte til at ligne et terapiforløb. Eksempelvis siger en af konvertitterne:

når jeg gik der helt alene hele tiden, så fik jeg lyst til at gøre noget dumt. Jeg trænede i træningscenter med vægte, og så fik jeg lyst til at kalde på vagterne, og så smadre dem med vægtene når de kom ind gennem døren. Jeg tænkte ikke på konsekvenserne, mit liv er altid ballade. Men så begyndte jeg at tænke på gud, og tænkte hvis jeg gør det, så er det ikke så godt, det er *haram*, det må man ikke (IP2).

En anden siger: ”De ting (aggressivitet og voldelighed) holdt islam væk i mig (...) Jeg fik mere balance slappede mere af og fik mere tålmodighed” (IP1), og IP3 siger samstemmende, at han efter mødet med imamen og islam, kunne bruge de islamiske regler til at styre sig selv, og vælge andre løsninger end vold på konfrontationer med de øvrige indsatte. Den ovenfor citerede imam IP 8 beskrev det sådan, at han vil hjælpe de unge til at finde ud af, hvem de i virkeligheden er. Mange af de indsatte, fortæller han, lider af store samvittighedskvaler på grund af deres handlinger, og har mistet troen på sig selv som gode mennesker, og hans vigtigste mission i fængslet er, at hjælpe de indsatte til at genfinde det gode menneske inde i sig selv. Her bruger han islam som redskab. På samme måde beskriver IP9 sit arbejde:

They all come to the mosque inside the prison, why? Because here he has time, he thinks I can go to see the Imam to drink coffee or talk. But when he goes out, he does not come to the mosque. If I don't change the heart and soul of the prisoner when he is inside the prison, he will come back to me in prison. (IP9).

På denne måde kommer imamen til at varetage opgaver som normalt hører under fængslets psykolog, men på spørgsmålet om hvorvidt man kan erstatte imamen med en psykolog, var konvertitterne bredt enige. Eksempelvis siger en:

hvis de (præster og imamer) ved, at du er langt nede, så kommer de forbi, selvom du ikke har bedt om det. Det er folk man knytter sig til (...) (en psykolog) sidder der og får penge for det, og så går han hjem igen, hvorimod præsten og imamen vil sidde der flere timer efter arbejde, hvis der var behov for det. De føler, at de er en form for guds tjenere, de gør det ikke bare for lønnen,



men fordi de føler, at det er deres pligt på jorden. (...) Psykologen sidder med et stopur i hånden og siger ”tiden er gået, vi ses om en uge” (IP4).

Fængslets gejstligt ansatte bliver således personer af meget stor vigtighed for de indsatte. De føler at de får en støtte, som måske nok er ansat af fængslet, men som er der, fordi det er et religiøst kald, og ikke fordi det er en karrieremulighed. Samtlige af de konvertitter jeg talte med, refererede til den imam, der havde været på deres respektive fængsler, som en person der havde ”reddet deres liv”. Ifølge Rambos model til analyse af konverteringsprocesser, spiller fortaleren for religionen en ekstremt vigtig rolle for, hvorvidt et menneske vælger at konvertere eller ej. Det der muliggør konverteringen, skriver Rambo, er en kompleks sammenstilling af den rigtige potentielle konvertit og den rigtige fortaler for religionen, på de rigtige præmisser og det rigtige tidspunkt. Dette sammentræf, fortsætter han, er så komplekst, at det kun forekommer meget sjældent, hvorfor konvertering også forekommer meget sjældent (Rambo 1993:87). Når samtlige konvertitter i denne undersøgelse taler så enstemmigt positivt om den imam, der introducerede dem til religionen i fængslet, skal det selvfølgelig også ses i dette lys. De taler om den person, der for dem var den rette fortaler for religionen på de rette præmisser og på det rigtige tidspunkt. Ser man på, hvor travlt de gejstligt ansatte i fængslerne har, og hvor mange der ansøger om at få samtaler med dem, er det dog klart, at der også er mange andre end konvertitterne, der har behov for deres støtte. Dette skyldes nok især deres unikke tilladelse til at besøge isolationsfængslede, for hvem den ugentlige samtale med præsten eller imamen, som de fleste isolationsfængslede får, bliver til et centralt holdepunkt. Alle konvertitterne i denne undersøgelse fortalte dog, at det egentlige gennembrud for deres tilstand kom med bønner. Bønnerne kommer til at virke som en daglig meditation, og islams ritualer med fem fastsatte bønner til at markere dagens fremskred, og den mellemliggende koranlæsning, bliver yderligere en måde at få mening i tilværelsen. På et religiøst, åndeligt plan, men i høj grad også på et helt praktisk dagligdags plan; de fem bønner bliver, specielt under isolationsfængslingen, daglige opgaver, der skal løses på bestemte tidspunkter, og således hjælper den indsatte til at adskille dagene og deres fremskredenhed fra hinanden. Flere beskriver netop dette element som en stor lettelse. Det er da også bønnerne, der for flere af konvertitterne beskrives som den egentlige indgang til religionen. Med bønnerne følger langsomt troen. Således bliver islam ikke alene et værktøj til at få de indsatte

til at reflektere over deres situation og deres handlinger, som IP8 ovenfor beskrev, men også et værktøj til at skabe en struktureret dagligdag i et ustruktureret kaos.

### **Prisonisering + konvertering = radikaliserings?**

At fængslet blandt andet er kendetegnet ved det skæve magtforhold, der eksisterer mellem den lille gruppe af overvågende ansatte og den store gruppe af overvågede indsatte, skaber en høj grad af loyalitetsfølelse imellem de indsatte, der altid ser sig selv som en samlet gruppe mod de ansatte,<sup>3</sup> uanset hvor uenige de ellers måtte være i andre forhold. Dette forhold er første gang videnskabeligt beskrevet af den amerikanske sociolog Donald Clemmer, der i *Prison Community* (1958) på baggrund af feltarbejde, interviews og spørgeskemaer i en række amerikanske fængsler i 1940'erne kunne konstatere, at de loyalitetsbånd der findes mellem indsatte i fængsler skyldes en bestemt fængselskultur, som kan findes i alle fængsler alle steder. Denne kulturs grundlæggende principper er, at indsatte skal være loyale overfor hinanden i forhold, der implicerer udefrakommende, altid skal afholde sig fra at hjælpe fængslets ansatte eller andre repræsentanter fra staten, og skal afholde sig fra at give disse nogen former for informationer, især informationer der kan skade andre indsatte (Clemmer 1958:152). Ud fra en adfærd, der kan tolkes som et rationelt forsøg fra de indsatte på at sikre sig selv mod overmagten, skabes et billede af staten, dens symboler og repræsentanter som naturlige fjender, man må positionere sig i modsætning til, samt konstruktionen af en gruppe den indsatte kan indgå i, en gruppe baseret på afstandtagen til autoriteter og accept af kriminalitet (*ibid.*).

Selvom der er langt fra 1940'ernes amerikanske fængsler, til de danske fængsler i det nye årtusinde, findes der også her en fængselskultur, som kan beskrives på samme måde, som Clemmer gjorde. Alle de interviewede i denne undersøgelse, fortæller om uskrevne regler i stil med de ovenfor nævnte. Det er meget vanskeligt som indsat ikke at blive del af fængselskulturen, i det man enten er tvunget til at adskille sig fra de øvrige medfanger, evt. ved at lade sig indsatte i frivillig isolation eller at indgå i fange-fællesskabet, og dermed til en vis grad også respektere det dertil hørende moralkodeks. Ifølge Goffman er det en del af karakteristikken af den totale institution, at den indsatte mister retten til at fravælge dårligt selskab (Goffman 1993:25). Den indsatte i fængslet er med andre ord dømt til fængselskulturen, eller til afstandstagen fra de øvrige fanger. Denne konstatering førte

til Clemmers begreb *Prisonisering*, en proces hvor den indsatte langsomt assimilerer denne fængselskultur, og som ifølge Clemmer tager sin begyndelse det øjeblik, den dømte træder ind i fængslet (Clemmer 1958:299). I modsætning til fængslerne i 1940'ernes USA, benyttes ikke fangedragter eller numre som betegnelse for indsatte i danske fængsler, hvilket gør det nemmere for de indsatte at holde fast i en del af deres personlige identitet fra før indsættelsen. I stedet er der i moderne danske fængsler en tendens til, at de indsatte samles i grupper efter typer af begået kriminalitet, hvilket gør det meget nemt for de indsatte at finde en fælles identitet baseret primært på kriminelle værdier. De indsattes eneste umiddelbare fælles identifikationsfaktor er i forvejen deres fælles kriminelle fortid, og denne fællesskabsfølelse styrkes af, at de sættes i grupper med andre, der har begået samme form for kriminalitet som dem selv. Samtidig samler de indsatte sig på eget initiativ ofte i etnisk adskilte grupper, grupper baseret på lokal herkomst eller lignende. At de indsatte samles i sådanne grupper af kriminelle der ligner hinanden, og som finder sammen i mindre grupper med kriminel adfærd som primære identifikationsparameter, betyder i reglen, at den indsatte i løbet af sin indsættelse bliver mere positivt indstillet overfor de typer af kriminalitet, der er accepteret, der hvor han er indsat, og at han bliver bedre til at udføre denne type kriminalitet (Clemmer 1958:299ff.). Eksempelvis siger IP3: "Fængslet er de kriminelles skole. Der er mange der ikke har turdet at lave bankrøveri, men når de så sidder, og snakker med en der har lavet bankrøveri og får gode råd, så tænker han 'ok, jeg tør sgu godt'." (IP3). Dog er det interessant, at de der finder sammen i religiøse fællesskaber, formår at bryde disse negative mønstre. Eksempelvis fortæller IP1 "I fængslet holder man sig i grupper. Der var en gruppe af sorte også, de var en gruppe for sig. Araberne var også for sig, pakistanerne var for sig, men efterhånden blev det sådan, at vi var en gruppe af muslimer på tværs af de andre grupper" (IP1).

Prisoniseringsprocessen har altså to primære konsekvenser for de indsatte. Dels oplever de en større identifikation med kriminalitet og kriminelle fællesskaber, og bliver derved mere tilbøjelige til at acceptere og begå kriminalitet efter endt afsoning (se eks. Nilsson 2002), og dels oplever de en styrket fællesskabsfølelse med dele af fangegruppen, hvori de polariserer, og søger at illustrere modstand mod andre medfanger og specielt mod fængslets ansatte. De indsatte befinder sig i et miljø, hvor den sociale omgangsform er

organiseret i små lukkede grupper primært baseret på kriminalitet og kriminelle værdier, en udpræget loyalitetsfølelse overfor egne grupper og en udpræget fjendtlighed overfor andres grupper, særligt den fængslende magt; staten, dens repræsentanter, herunder fængslets ansatte, samt de værdier disse repræsenterer.

### **Radikalisering**

Prisoniseringsprocessen er interessant i relation til radikalisering, fordi disse to processer på mange måder ligner hinanden. Radikaliseringsprocessen forstås her, som den udvikling et menneske gennemgår mod polarisering af et sæt af synspunkter. I dette tilfælde er der tale om en religiøs radikaliseringsproces, hvor udviklingen går mod en polarisering i forhold til fortolkningen af religiøse ideer, ekskludering af omverdenen, og en større fokusering på enkelte religiøse koncepter af særlig symbolsk karakter.

I min forståelse af radikal religionsudøvelse lægger jeg mig primært op ad Quintan Wiktorowicz og Gabriele Marranci, to af de få forskere der specifikt har beskæftiget sig med radikal islam baseret på eget indsamlet empiri. Fælles for disse er, at de, udover at beskrive radikal islam som en monolitisk religionsforståelse, der ikke efterlader plads til andre fortolkninger end deres egen, behandler den radikale islam som udtryk for en særlig identitet, hvis formål er at illustrere tilhørsforhold til en bestemt gruppe og afstand fra en anden gennem brugen af særlige symboler og kritiske tegn. De religiøse ideers kommunikative evner går således forud for det egentlige religiøse indhold. De ideer der lægges mest vægt på, er de, der bedst kommunikerer modsætning til værdierne i det omkringliggende samfund. Denne afstand kan være voldelig, men er det oftest ikke. Marranci beskriver således tre typer af radikal islam, som han møder i sit feltarbejde; en der ikke accepterer brugen af vold, en der accepterer brugen af vold, men som afviser at den moderne terrorisme kan forstås som retfærdig jihad, og endeligt en der fuldt ud accepterer brugen af vold og terrorisme som retfærdig jihad (Marranci 2006:112). Interessant for denne sidste gruppe er, at de, ifølge Marranci, alle har gennemgået en proces fra at have levet i en fornægtelse af islam til at have genopdaget religionen, altså en proces som falder ind under min forståelse af konvertering.

Også i den empiri Wiktorowicz indsamler blandt medlemmerne af *al-Muhajiroun*, ses en sammenhæng mellem konverteringsprocessen og radikaliseringsprocessen. Således konstruerer han en firepunktsmodel for radikaliseringsprocessen der i høj grad ligner Rambos syvpunktsmodel for konvertering (Wiktorowicz 2004:1). Når både denne og Marrancis empiri viser lighedstegn mellem radikalisering og konvertering, kan det umiddelbart tilskrives det forhold, at etableringen af en radikal religiøs identitet i sig selv er en konverteringsproces, i forhold til min ovenstående definition. Ikke desto mindre er det interessant at mange af de processer, der udspiller sig, er de samme, og det kan være en forklaring på, hvorfor der blandt europæiske muslimske terrorister er en stor overvægt af konvertitter (se eks. Bakker 2006:41). Ifølge Wiktorowicz er udgangspunktet for radikaliseringsprocessen, som hos Marranci og som i Rambos model for konvertering, tilstedeværelsen af en livskrise. En sådan krise kan, ifølge Wiktorowicz, skabe en ”kognitiv åbning”, der gør individet kritisk overfor sin tidligere forståelse af omverdenen, og igangsætter en søgen efter ny mening. Individets oplevelse af en livskrise der fører til reflektivering over den førte livsstil kombineret med et behov for at finde religiøse svar, på de her stillede spørgsmål, er som ovenfor nævnt også gennemgående i samtlige de indsamlede narrativer til denne undersøgelse. Tredje punkt i Wiktorowicz’ radikaliseringsmodel er mødet med den rette ideologi, der ifølge Wiktorowicz er den ideologi, der bedst resonerer individets egne oplevelser af omverdenen, men som formår at formulere disse problemer som en samfundskritik, på en måde som er ny for individet (Wiktorowicz 2004:9). Fjerde punkt i Wiktorowicz’ model for radikalisering, er socialisering med den nye religiøse gruppe. I socialiseringen lærer individet at identificere sig yderligere med gruppen, afskærer sig fra kontakt med den omkringliggende verden, og bevæger sig i højere grad ind i den nye verdensopfattelse (Wiktorowicz 2004:23).

For Gabriele Marranci er det derimod vigtigt at understrege, at radikaliseringsprocessen kan foregå, og foregår, løsrevet fra grupper (Marranci 2007:7). Her er det vigtige element, udover tilstedeværelsen af en monolitisk islamforståelse, hvorvidt individet er villig til at handle denne nye identitet, gennem anvendelse af en særlig retorik eller specifikke termer, ved synligt at bære symbolladede klædedragter eller lignende. Denne type handlinger kalder Marranci for ”Acts of Identity”, fordi deres primære funktion er at ud-

trykke identitet og tilhørsforhold (Marranci 2006:51). Radikal islam bliver i denne forståelse et sprog, en standardiseret retorik, som de radikale islamister kan kommunikere deres afstandtagen til omverdenen med (*ibid.*: 114). At bruge dette sprog offentligt, i en gruppe, alene, gennem internettet eller andre medier, bliver en måde at teste identiteten ved at aflæse publikums reaktion, og samtidig en måde at bevise tilhørsforholdet til identiteten eller gruppen (*idem*). At teste og bevise identiteten er vigtigt i denne sammenhæng, og er også et element som flere andre forskere i radikaliserings, gruppekriminalitet og lignende lægger stor vægt på. Eksempelvis beskriver Wiktorowicz hvordan medlemmerne af *al-Muhajiroun* afholder ugentlige demonstrationer og 'dawa-stalls', hvorigennem de kommunikerer deres verdensopfattelse, men også deres identitet til de forbipasserende, og i en ældre artikel om kollektiv aktivisme af Eric L. Hirsch fremhæves netop dette, som en vigtig måde for gruppen at finde ud af hvem de kan stole på, og hvem de tør satse på. De der kommer til møderne, men ikke ønsker at deltage i offentlig aktivitet, brænder ikke nok for sagen (Hirsch 1990:245). Denne mekanisme kan være med til at skabe en "circle of panic" (Marranci 2006:11), hvorigennem det kommunikerede budskab om afstandtagen til omverdenen mødes med udstødelse fra modtagerne, der så igen medfører en øget følelse af at være under angreb og marginaliseret, hvilket fører til en yderligere skærpelse af det kommunikerede budskab, der så igen mødes med yderligere afstand. I denne proces positioneres parterne længere og længere væk fra hinanden, og udfaldet kan i værste fald blive en total polarisering af grupperne, baseret på mistillid og frygt. Dette er vigtigt fordi det, udover at være en central del af radikaliseringsprocessen, også står som et centralt element i prisoniseringsprocessen.

Der er altså klare ligheder mellem prisoniserings- og radikaliseringsprocessen. Der opereres med den samme logik, retorik og gruppestruktur, og forholdet mellem ind-gruppe og ud-gruppe er for de religiøse radikale grupper de samme som for de små lukkede grupper af prisoniserede indsatte, og deres forhold til myndighederne og deres repræsentanter. Dette peger altså i retning af, at hypotesen om at den indsatte, der befinder sig i et sådant prisoniseret miljø, og som gennemlever en religiøs konvertering, er i farezonen for også at gennemleve en radikaliseringsproces, idet den polariserede og ofte forenkede måde at anskue verden på, giver mening og føles naturlig for den indsatte. En af de metoder jeg

benyttede til at åbne op for diskussioner om den radikale islam og dens kernebegreber med de konverterede var, at tale med dem om deres forhold til det omkringliggende samfund, deres plads i det demokratiske system etc. Kun to af de konverterede anså deres muligheder for at indgå i samfundet på lige fod med de øvrige borgere som helt umulige, hvis ikke de opgav deres religion, og den imam disse to indsatte havde haft kontakt til i fængslet, lagde ligeledes, da jeg interviewede ham, vægt på, at muslimer i Danmark altid vil blive ekskluderet, og at man således som muslim i Danmark er tvunget til at vælge mellem religion eller medborgerskab. De øvrige interviewede, der i fængslet havde haft kontakt til imamer med et inkluderende syn på muslimers muligheder i Danmark, var alle håbefulde i forhold til deres fremtid, og mente, at de med islam var væsentligt bedre stillet end før. Det er altså tydeligt, at der foregår en afsmitning af det miljø, de konverterede befinder sig i på tidspunktet for konverteringen på det islamudtryk der efterfølgende praktiseres.

### **Selvstændige identiteter**

Hvis det er rigtigt, at prisonisering og konvertering sammen skaber øget risiko for radikaliseringsproces, er det naturligt at undersøge hvad man kan stille op for at modvirke denne proces, og hvorfor så få af de fængselskonvertitter jeg interviewede til denne undersøgelse kan beskrives som radikaliserede. Eftersom det mest afgørende element i den ovenfor skitserede analyse er prisoniseringsprocessens indflydelse, er det oplagt at undersøge mulighederne for at modarbejde denne. En af de første kriminologer der specifikt arbejdede med dette spørgsmål, er amerikaneren Donald Cressey, der i 1955 i *American Journal of Sociology*, skrev en artikel om muligheden for at skabe lavere recidivitet gennem fængselsophold.<sup>4</sup> Cressey fandt, at nøglen til lavere recidivitet går gennem nedbrydning af prisoniseringsprocessen, og han når frem til en række indsatser, der hver især fungerer som tiltag mod de kendte problemer ved prisonisering. Først og fremmest er det vigtigt, at de indsatte fjernes fra gruppesammenhænge, hvor kriminalitet giver status, og i stedet assimileres ind i grupper hvor antikriminel adfærd giver status. Derudover er det vigtigt, at gruppen er sammensmeltet med en stærk 'vi-følelse', da dette vil influere på de indsatte parathed til ændring. Både "reformatoren" og de der skal reformeres, skal modtage status indenfor gruppen ved at udvise antikriminel adfærd og værdier, og gruppen fungerer

bedst, hvis den består af en blanding af kriminelle og ikke-kriminelle medlemmer (Cressey 1955:118-119). Blandt andet erfaringer fra Pension Skejby ved Århus, hvor afsonere blandes med ”almindelige” ikke kriminelle studerende, viser at disse retningslinier også virker i praksis (Minke 2006).

For samtlige konvertitter jeg interviewede til denne undersøgelse, var det vigtigt at pointere afstandstagen til kriminalitet som del af deres religiøse identitet. På denne måde er der flere eksempler på, at det religiøse fællesskab som konstrueres omkring de indsatte, der følger fredagsbøn, kommer i studiegrupper og lignende arrangementer, virker på samme måde som Creseys ideer om bekæmpelse af prisoniseringsprocessen. Fordi dette ikke er en tiltænkt strategi fra kriminalforsorgens side, er det dog en indsats, der fungerer *ad hoc*, på bedste beskub alt efter hvad den enkelte imam kan få igennem overfor fængselsledelsen, og der kommer derved til at hvile et stort ansvar på den enkelte fængselsimam. Der er en del forhindringer for de troende indsatte for at konstruere et varigt fællesskab, der i højere grad kan skærme sig fra de øvrige indsatte, og den fængselskultur der følger heraf. På spørgsmålet om hvordan det religiøse fællesskab fungerede i dagligdagen, sagde en af de interviewede: ”Det er svært at mødes, for vi sidder i forskellige afdelinger, og gårdturen er delt. I min afdeling er der tre andre, der kommer til bøn” (IP6). Som også ovenfor beskrevet forsøger de troende dog så vidt muligt at holde sammen og skabe social netværk på tværs af etniske skel eller skel i forhold til typer af begået kriminalitet. I disse fællesskaber lærer de af imamen, hvordan de bør opføre sig som muslimer i stedet for som ’indsatte’, og samtlige de imamer jeg talte med i forbindelse med denne undersøgelse, lagde stor vægt på at undervise de indsatte i god opførsel som del af den religiøse praksis. En af de interviewede omtalte dette som en slags *Da’wa* gennem *Ikhlas*:

Islam har altid fået fremgang ved at udvise eksemplarisk opførsel, og det er det der har gjort at folk har følt sig tiltrukket af islam, hvis de kan se på en muslim, at han er nobel, hæderlig, sandfærdig, retfærdig, smilende, alle de kvaliteter koranen foreskriver. *Da’wa* er at udvise eksemplarisk opførsel (IP7).

Når de indsatte begynder at efterleve disse forskrifter, og bryde med den negative identifikation som værende i opposition til fængslets ansatte, oplever de ofte at de bliver bedre behandlet, og får en række privilegier, som det ellers ville være svært at opnå. Eksempelvis fortæller en: ”Vi var en fast gruppe af praktiserende muslimer, hvor der var en fast



kerne, og så nogle der kom ind og ud. Vi fik lov til at lave studiegrupper, fordi vi opførte os ordentligt, ikke bandede af vagterne, deltog i slåskampe og den slags". (IP1). Håbet er, både for de indsatte og for imamerne, at de kan tage denne positive selvidentifikation med ud i livet efter endt afsoning, og på denne måde opleve, at der er fordele forbundet med ikke at isolere sig og altid at stille sig i opposition til omverdenen, og samtidig have en klar muslimsk identitet. Hvis dette lykkes for imamerne og de indsatte muslimer, kan de være med til at bryde prisoniseringsprocessen, og sørge for at de indsatte kommer tilbage til moskeen i frihed, og ikke først når de kommer i fængsel igen, som IP9 ovenfor nævner. Det er dog ikke omkostningsfrit at bryde med prisoniseringsprocessen, fordi det indbefatter, at man samtidig melder sig ud af det stærke fællesskab, der er mellem de indsatte, og forsøger at identificere sig med nogle andre værdier, som måske ikke bliver respekterede af de øvrige indsatte. Således fortæller en af de interviewede om forskellen på første gang han sad i fængsel, hvor han ikke var troende, og anden gang, efter han var konverteret under opholdet:

Det var faktisk hårdere at sidde denne her gang, for når folk kom og spillede smarte, tænkte jeg 'det er ikke godt at slås, jeg må ikke stikke ham ned', men folk, når man ikke siger noget, så tager de det som et svaghedstegn 'han er bange for mig'. Så der er ingen tvivl om, at det var hårdere for mig denne her gang (IP3).

### **Sekundære tilpasningsformer**

En anden afgørende faktor for de indsattes evne til at klare sig igennem opholdet på en total institution uden at blive en del af den negative kultur, er deres evne til at finde selvstændige identiteter og frirum for institutionens altomfattende tilstedeværelse. Goffman taler om tilpasningsformer og måder at "snyde" systemet på, som en måde den indsatte kan opretholde en følelse af personlig integritet og medbestemmelse. (Goffman 1993:150ff.). Metoden til opretholdelse af personlig integritet bliver for den indsatte i et fængsel dels at finde lokaliteter, der ligger uden for institutionens overvågning, hvor man således kan dyrke sig selv og sin personlighed, og dels at finde små handlinger der bryder med fængslets egentlige skemalagte hverdag, men som på den anden side ikke ligger så langt fra fængslets reglement at det kan udløse disciplinærstraffe. Denne type handlinger kalder Goffman for "sekundære tilpasningsformer". Handlinger der markerer en opposition til de institutionelle regler og deres dominerende karakter, men stadig dog er tilpas-

ningsformer, der i praksis medfører en form for accept, snarere end en omvæltning af det eksisterende regelsæt (Goffman 1993:139)

Et af de steder de indsatte kan komme af egen fri vilje, og samtidig kan føle sig på ”neutral grund”, hvor de normale strukturer er brudt op, er kirken. Den interviewede fængselspræst beskriver gudstjenesten som

(...) en slags synagoge, der møder man hinanden, ser hvem der er kommet ind, og møder kvinderne ovre fra vestfløjen. Der ville, hvis de kunne, komme over 100 hver søndag. Så sidder de og snakker, og så skal man prøve at få ørenlyd (IP10).

Ligeledes fortæller flere af de muslimske interviewede, at de i fængslet ofte kommer til gudstjeneste, ikke så meget for at høre præsten, men for at mødes med de andre under mere neutrale former, og for at gøre noget, der adskiller sig fra den almindelige stærkt rutineprægede hverdag. Fire af de interviewede konvertitter fortæller ligeledes, at de før de mødte imamen havde anmodet om samtale med en præst, og nogle af dem havde opretholdt kontakten med præsten også efter konverteringen og mødet med imamen, fordi præsten, ligesom imamen, anses som en person, der ikke rigtig er del af fængslet. IP4 fortæller således om sit forhold til både imamen og præsten:

Jeg ser dem ikke som ansatte på samme måde som de andre ansatte. De repræsenterer ikke systemet på samme måde. De får jo deres løn af fængslet, men det er ikke noget, jeg lægger mærke til. Når jeg ser på dem, ser jeg på dem, som nogle der er der for os, og prøver at hjælpe os igennem den svære tid (IP4).

Handlinger der kan være med til at bryde dagligdagen i fængslet, er vigtig for de indsatte. Det at udføre en handling der ikke er en del af fængslets skemalagte struktur, giver udøveren af handlingen en følelse af selvbestemmelse, og dermed også en tilbageerobring af den egenidentitet som den indsatte mister i den totale institution. Som ovenfor nævnt gælder det for individet om at finde en handling, der adskiller sig så meget som muligt, og som samtidig ligger inden for rammerne af hvad fængslet kan acceptere, således at det ikke udløser disciplinærstraffe. En sådan handling kan eksempelvis være bøn, faste, eller andre rituelle beskæftigelser såsom fælles koranlæsning på afdelingen for de troende indsatte, eller det kan være at spise noget mad, der adskiller sig fra det almindelige. En af islams styrker, set i dette lys, er, at islam som religion er langt mere ritualiseret, end den religion der praktiseres i eksempelvis den danske folkekirke. Flere af mine interviewper-

soner berettede om, hvordan de i fængslet kunne hengive sig fuldstændigt til troslivet, recitere koran mellem bønnerne, låne religiøs litteratur af imamen, og i det hele taget på alle måder fylde hverdagen ud med hengivenhed til islam. En af de interviewede sammenlignede på dette punkt fængselslivet med en slags kloster, og sagde ligeledes:

I fængslet brugte jeg jo kun min tid på at praktisere. Her har jeg jo min familie jeg skal se til, min mor og mine søskende, så er der arbejdet jeg skal passe. I fængslet brugte jeg kun tiden på at praktisere. Det lyder vanvittigt, men jeg plejer at sige, at det var den bedste tid i mit liv (IP1).

De daglige bønner, fasten, særlige krav til maden, fredagsbønnen etc. er alle handlinger der giver den indsatte et adfærdskodeks, der ikke alene adskiller individet fra de øvrige fanger, og derved giver ham eller hende en selvstændig identitet som er anderledes end de øvrige indsatte, men som også klart adskiller sig fra de strukturer og rutiner fængslet forsøger at presse fangerne ind i. Fængslet kan ikke nægte de indsatte at dyrke deres religion, og er nødsaget til i en eller anden udstrækning at imødekomme de troende indsattes ønsker. Også på dette plan er islam mere velegnet som sekundær tilpasningsform end den ved folkekirken repræsenterede kristendom, fordi alle danske fængsler har præster tilknyttede, og tilbyder søndagsgudstjeneste som en naturlig ting til de indsatte. Ved at vælge en religion som er fremmed for fængslets struktur, historie og til en vis grad også arkitektur, kan indsatte tvinge fængslet til at ændre sin form en smule, og selvom det ikke er meget, der ændres, betyder det alligevel for den indsatte, at han har vundet en lille sejr over fængslet. Den indsatte kan på denne måde opretholde forestillingen om sig selv som et aktivt og agerende individ, der ikke bare accepterer de regler og grænser, der sættes fra fængslets side. Flere af de indsatte beskriver det som ”at få vejret igen”. Fængslet virker kvælende på grund af sin tunge, stive struktur, men med religionen kan man bryde lidt af den stivhed, og igen ”ånde frit”.

### **Konklusion**

Der er altså meget der tyder på, at der er en sammenhæng mellem fængselskonvertering og radikaliseringsproces. De der gennemgår en konverteringsproces i et prisoniseret miljø befinder sig inden for en ramme der i forvejen resonerer med radikaliseringsproces, og skridtet til en egentlig radikaliseringsproces er derfor ikke langt. Så langt ser det ud til, at der er hold i PETs forestilling om, at fængslet er et sted man finder, om ikke terrorister i svøb, så i

hvert fald radikalister. Det giver mening at holde fokus på fængsler i indsatsen mod udbredelsen af radikal religion. Når dette er sagt, er det dog lige så vigtigt at understrege det ovenfor nævnte faktum, at ingen af de interviewede gav udtryk for en voldsaccepterende radikal religionsforståelse, selvom nogle af de interviewede befandt sig et sted i en gråzone for hvad der kan kaldes radikal islam. Hvis sammenhængen mellem fængselskonvertering og radikaliserings skulle være så umiddelbar, ville det forventelige være en langt større andel af radikaliserede blandt interviewpersonerne. Analysen af dette spørgsmål peger helt klart i retning af imamernes og det religiøse fællesskabs rolle for de indsatte i fængslet. Blandt alle de imamer jeg talte med til denne undersøgelse, fandt jeg et ønske om at sikre de indsatte en bedre plads i samfundet efter indsættelsen, og ingen af de interviewede efterlod noget indtryk af bevidst at ville en radikaliserings af de indsatte. Dette støttes i øvrigt af Marrancis store undersøgelse i engelske fængsler, baseret på interviews med 175 indsatte, i hvilken han netop fremhæver imamernes rolle til at modvirke radikaliserings (Marranci 2007:6). Dog var det i mine interviews tydeligt, at imamens tilgang til de indsatte og deres muligheder for at indgå i samfundet på lige fod med de øvrige borgere efter indsættelsen, er af enorm betydning for den religionsforståelse der efterfølgende praktiseres. De der har indgået i grupper baseret på inklusion i forhold til det omkringliggende samfund, inkorporerer altså dette i deres videre religiøse liv, ligesom de, der har indgået i grupper baseret på afstand, gør det. De positivt definerede fællesskaber kan således komme til at virke på samme måde som Cresseys model til at modarbejde prisningsprocessen, mens de negativt definerede, kan komme til at virke som en radikaliseringsproces.

Således er det tydeligt, at den bedste indsats fængselsvæsenet kan gøre for at forhindre radikal islam i at vinde større udbredelse i de danske fængsler, er at ansætte flere kvalificerede imamer, og tilbyde bedre forhold for de praktiserende muslimer. Dette kan eksempelvis være lettere adgang til imamen ved at have ham flere timer på det enkelte fængsel, og derved nedbringe ventetiden til samtale, at sørge for bedre lokaler til afholdelse af religiøse ceremonier og fredagsbønner, således at de ikke skal bruge tilfældige tomme lokaler som pulterkammer, opholdsrum og lignende, og bedre mulighed for de praktiserende for at mødes på tværs af afdelinger til fælles spisning, studiekreds og lig-

nende, gerne med deltagelse af imamen så ofte som muligt. Udover at have skabelsen af bedre fungerende religiøse fællesskaber til formål, er et andet vigtigt formål, at det bliver sværere for tilfældige fanger med et monolitisk eller radikalt islamisk trosbillede at vinde autoritet overfor de øvrige indsatte. Især i de danske fængsler, hvor der ofte slet ikke er mulighed for at komme i kontakt med en imam, vil en indsat med blot en smule viden om islam, kunne påberåbe sig autoritet blandt de konverterede indsatte, der ofte har meget lille eller slet ingen viden om islam. Et stærkt religiøst fællesskab centreret omkring en imam med gode muligheder og god opbankning fra fængselsvæsenet, vil gøre det sværere for en sådan indsat at påtage sig imamrollen overfor unge konvertitter. Af samme grund kan det, i bestræbelserne på at undgå radikaliserings af unge muslimer, være en fordel at knytte den indsatte til en moske, som han eller hun kan henvende sig til efter endt afsoning. Efter løsladelsen er de indsatte meget sårbare, og skal ofte til at etablere et helt nyt socialt netværk. Situationen efter løsladelsen beskrives som forvirrende og utryk af de interviewede konvertitter. De har brug for at kunne gå et sted hen med deres bekymringer og deres nye tro, der sjældent deles af deres gamle venner eller deres familie. Da de ikke kan opretholde kontakten til fængslets ansatte, og dermed heller ikke fængselsimamerne, efter løsladelsen, står de i en situation, hvor de ikke ved hvor de skal gå hen, og befinder sig således i en rekrutteringszone for de radikale grupperinger, der ofte er kendetegnede ved godt sammenhold og stærke loyalitetsbånd.

Som ovenfor nævnt, var det egentlige mål med Cresseys undersøgelse bekæmpelse af prisoniseringsprocessen for at nedbringe recidivitet blandt de indsatte. Der er siden lavet undersøgelser, der viser, at fængsler eller afdelinger der indrettes efter denne model har markant lavere recidivitet end andre, og det er også et gennemgående element i denne undersøgelse, at de konverterede lægger vægt på en adskillelse af islam og kriminalitet. Man kan ikke være muslim, hvis man bryder loven, siger de, og det at holde sig ude af kriminalitet, bliver en måde at cementere deres religiøse identitet. Det er interessant, at denne lovlighed ikke er funderet i en loyalitetsfølelse overfor samfundet som sådan, men udelukkende til de religiøse regler. Således understreger samtlige interviewede, at de har mindre tillid til staten efter afsoningen end før, primært på grund af en mistet tillid til det danske retssystem, men også på grund af en religiøst argumenteret modstand mod

demokrati og lignende. For disse interviewede har deres religiøse identitet altså på nogle punkter fjernet deres tillid til staten, men på andre gjort dem til bedre samfundsborgere, forstået sådan, at de nu ikke overtræder landets love, hvor de før var ligeglade. For nogle kommer dette til udtryk alene ved, at de nu vil følge de religiøse love, ligesom IP2, der stoppede sig selv i at slå sine vagter med vægte, fordi han nu vidste at det var *haram*. For andre kommer det til udtryk ved mere filosofiske betragtninger over muslimers plads i verden og om vigtigheden af altid at være gode eksempler, blandt andet ved altid at overholde lovene i det land de bor i. For disse konvertitter kan mødet med islam i fængslet blive vejen ud af kriminalitet. Hvor stærk denne tendens er, er der endnu meget lidt viden om. Alle tegn peger på, at en øget religiøs bevidsthed blandt tidligere kriminelle, kan føre til mindre recidivitet, men der findes endnu ingen komparative undersøgelser af dette. Således er der altså meget der peger på, at konvertering under fængselsophold for nogle vil være vejen til radikal islam, mens det for flere vil være vejen til en mere nuanceret og inkluderende islamforståelse, og for nogle også vejen ud af kriminalitet. Såfremt islam får mere rum og bedre vilkår i fængslerne, er der meget der tyder på, at man vil kunne styrke denne sidste tendens.

### Litteratur

- Beckford, James a. og Gilliad, Sophie, 1998: *Religion in Prison: Equal Rights in a Multi-Faith Society*, Cambridge University Press.
- Bakker, Edwin, 2006: *Jihadi Terrorists in Europe*, Clingendael Security Paper No. 2, Haag.
- Clemmer, Donald, 1958: *The Prison Community*. Holt, Reinehart and Winston, New York.
- Cressey, Donald R., 1955: "Changing Criminals: The Application of the Theory of Different Association" in: *The American Journal of Sociology*, July 1955 Number 1 Vol. LXI.
- Foucault, Michael, 2002: *Overvågning og straf: Fængslets fødsel*. Det lille forlag, Frederiksberg.
- Goffman, Erving, 1993: *Anstalt og menneske: den totale institution socialt set*, Jørgen Paludan, København.

- Hansen, Bo Bjerre, 2006: *PET underviser kriminalforsorgens personale*, i *Nyt fra Kriminalforsorgen*, Årgang 2006, 1.
- Hirsch, Eric L, 1990: "Sacrifice for the Cause: Group Processes, Recruitment, and Commitment in a Student Social Movement" in: *American Sociological Review*, April 1990; 55, 2.
- Hjärpe, Jan, 1980: *Islam: Lære og livsmønstre*, Gyldendal, København.
- James, William, 1963: *Religiøse erfaringer*, Jespersen og Pios forlag, København.
- Kriminalforsorgen, 2006: *Rapport om gejstlig betjening af indsatte, der tilhører andre trossamfund end den evangelisk-lutherske danske folkekirke*, Kriminalforsorgen, København.
- 2005: *Undersøgelse og anbefalinger vedrørende etniske minoriteter i kriminalforsorgen*, Kriminalforsorgen, København.
- Marranci, Gabriele, 2007: *Faith Ideology and Fear: The Case of Current and Former Muslim Prisoners*, IQRA Annual Lecture – House of Lords, Tuesday, 26 June 2007.
- 2006: *Jihad Beyond Islam*, Berg, Oxford
- Minke, Linda Kjær, 2006: *Skejby-modellen: Et socialt eksperiment om udtynding af kriminelle*, Justitsministeriet, København.
- Månsson, Anna, 2002: *Becoming Muslim: Meanings of Conversion to Islam*, Etnologiska institutionen, Lunds Universitet.
- Nilsson, Anders, 2002: *Fånge i marginalen*, Kriminologiska Institutionen, Stockholms Universitet, Avhandlingsserie nr. 8.
- Olsen, Jon, 2006: *Religiøs identitetsdannelse i danske fængsler: En religionssociologisk undersøgelse af konvertering til islam under fængselsophold*, [upubliceret speciale], Københavns Universitet.
- Rambo, Lewis, 1993: *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press
- Rasmussen, Lissi, 2006: "Kristen-muslimsk i fængslet", i: Lene Kühle og Carl Lomholdt (red.): *Straffens menneskelige ansigt: En antologi om etik, ret og religion i fængslet*, Anis, København
- Straffuldbyrdelsesloven af 2001*, kan blandt andet findes på: [www.themis.dk/synopsis/index.asp?hoveddramme=/synopsis/docs/lovsamling/straffuldbyrdelsesloven.html](http://www.themis.dk/synopsis/index.asp?hoveddramme=/synopsis/docs/lovsamling/straffuldbyrdelsesloven.html).

Wiktorowicz, Quintan, 2005: *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Rowman and Littlefield Publishers, INC.

- 2004: *Joining the Cause: Al Muhajiroun and Radical Islam*, Paper presented at workshop on Roots of Islamic Radicalism, Yale University

Jon A. Olsen er cand. mag i religionssociologi og minoritetsforskning og forskningsassistent ved Dansk Institut for Internationale Studier, afdeling for Politisk vold, Radikalisering og Terrorisme.

---

<sup>1</sup> Indenfor islams egen selvforståelse kan det være problematisk at tale om konvertering, idet der heri ligger en forståelse af islam som noget mennesket kan være foruden (se bla. Månsson 2002), hvilket er uforeneligt med ideen om islam som *Deen al-fitrah*, menneskets naturlige eller medfødte religion (Hjärpe 1980:41). Alle mennesker opfattes som udgangspunkt som muslimer, der kan vælge at leve med eller mod deres naturlige tilstand; islam. Ifølge denne islamforståelse kan et menneske ikke fritstilles islam. Ingen af de konvertitter der deltog i denne undersøgelse, så sig selv som konverterede med henvisning til denne islamforståelse.

<sup>2</sup> For nærmere beskrivelse, se evt. Olsen (2006).

<sup>3</sup> Når der tales om et skel mellem indsatte og ansatte her og fremover, skal det understreges, at der med ansatte primært tænkes på fængselsbetjente og sikkerhedspersonel. Skellet opleves ikke i samme grad med de gejstlige ansatte.

<sup>4</sup> Recidiv: Tilbagevenden til kriminalitet efter endt afsoning.