
Der verpasste Schutzschild:

Wie Gefängnisseelsorge Terrorismus verhindern kann

Dr. Mohamed Shehata

Zusammenfassung

Die Arbeit geht der Frage nach dem Umgang mit islamistischen Straftätern in Haft im Rahmen von Deradikalisierungs- und Distanzierungsarbeit nach. Es wird untersucht, welche präventiven Handlungsmöglichkeiten während der verschiedenen Phasen des Justizvollzugs grundsätzlich bestehen können, welche Akteure daran beteiligt sind und welche Rolle einer qualifizierten islamischen Gefängnisseelsorge innerhalb eines solchen Präventionsprozesses zukommen kann.

Die vorliegende Untersuchung verbindet hierzu praktische Erfahrungen aus der Gefängnisseelsorge mit Erkenntnissen aus der Extremismusprävention und der wissenschaftlichen Diskussion über Deradikalisierung. Im Mittelpunkt steht nicht allein die Frage nach dem Verhalten des einzelnen Straftäters, sondern die weiterführende Frage, wie vorhandene Präventionsmöglichkeiten im Justizvollzug systematischer erkannt, miteinander verbunden und genutzt werden können.

Zum Autor:

Dr. Mohamed Shehata ist Religionssoziologe und Islamwissenschaftler mit akademischer Ausbildung in islamischer Theologie und islamischer Ethik. 2019 promovierte er im Fach Religionssoziologie an der Al-Azhar-Universität in Kairo. Seit 2022 übernimmt er regelmäßig einzelne Lehrveranstaltungen am Seminar für Nahoststudien der Universität Basel.

Seit 2021 leitet er bei der Türkischen Gemeinde in Schleswig-Holstein das Projekt „Muslimische Gefängnisseelsorge“. Zuvor war er im Projekt „Prävention und Deradikalisierung in Strafvollzug und Bewährungshilfe“ tätig.

Seine fachlichen Schwerpunkte liegen in der islamischen Ethik, den Koranwissenschaften, der islamischen Seelsorge sowie der theologischen Auseinandersetzung mit Extremismus und Radikalisierung. Er ist Autor und Mitautor mehrerer wissenschaftlicher Publikationen zu islamisch-theologischen und religionswissenschaftlichen Themen.

Kontakt: mohammed_aa@hotmail.com

Inhalt

1. Einführung	2
2. Warum institutionelle Präventionsangebote an Grenzen stoßen und Imame Vertrauen gewinnen: Das Vertrauensdilemma	4
2.1 Wissenschaftliche Fundierung der Praxis	5
2.2 Interdisziplinäre Kooperation	6
3. Von wissenschaftlich fundierten Ansätzen zur Praxis: Drei Fallbeispiele aus dem Justizvollzug	8
3.1 Fall 1: Spirituelles Vakuum und die Illusion religiöser Überlegenheit	9
3.1.1 Dekonstruktion religiöser Überlegenheitsvorstellungen	10
3.1.2 Kontextualisierung religiöser Praxis	12
3.1.3 Kooperation mit der Anstaltsleitung	12
3.1.4 Analytische Einordnung	13
3.2 Fall 2: Die Falle der „religiösen Opferrolle“ und die Entschärfung von Rachefantasien	14
3.2.1 Dekonstruktion der Opferrolle	15
3.2.2 Deeskalation durch das prophetische Vorbild	15
3.2.3 Entwicklung einer Zukunftsperspektive	16
3.2.4 Analytische Einordnung	17
3.2.5 Interdisziplinäre Einordnung: Umgang mit Kränkung und Rachegeanken	18
3.3 Fall 3: Transnationale Konflikte, Identitätskrisen und die Prävention sektiererischer Radikalisierung	19
3.3.1 Trennung religiöser Identität von politischen Konflikten	20
3.3.2 Prävention sektiererischer Polarisierung	21
3.3.3 Analytische Einordnung	22
4. Vergleichende Analyse der drei Fallbeispiele	23
4.1 Gemeinsamkeiten: Strukturelle Parallelen	23
4.1.1 Das Gefängnis als Vulnerabilitätsraum	23
4.1.2 Die Suche nach Orientierung, Zugehörigkeit und Anerkennung	24
4.1.3 Kognitive Verengung als möglicher Frühindikator	24

4.2 Unterschiede: Spezifische Radikalisierungsdynamiken	24
4.2.1 Unterschiedliche Ausgangsbedingungen	25
4.2.2 Unterschiedliche Funktionen religiöser Identität	25
4.3 Wirkmechanismen seelsorgerischer Intervention	25
4.3.1 Vertrauensvolle Beziehungsarbeit	26
4.3.2 Kognitive Neuorientierung durch Kontextualisierung	26
4.3.3 Theologische Bearbeitung problematischer religiöser Deutungen	26
4.4 Zusammenfassende Bewertung.....	27
5. Institutionelle Herausforderungen und praktische Konsequenzen.....	27
5.1 Die Frage der Authentizität: Wie lässt sich nachhaltige Distanzierung erkennen?	27
5.2 Qualifizierung von Gefängnisimamen: Vom Einzelengagement zum professionellen Mentoring.....	28
5.3 Vertrauen als Voraussetzung wirksamer Seelsorge	30
5.4 Die Zeit nach der Entlassung: Kontinuität als Präventionsaufgabe.....	30
6. Fazit und Empfehlungen	32
7. Literaturverzeichnis.....	34

1. Einführung

In regelmäßigen Abständen werden europäische Metropolen von terroristischen Anschlägen getroffen, deren Auswirkungen weit über die unmittelbaren Opfer hinausreichen und das Sicherheitsgefühl der gesamten Gesellschaft nachhaltig beeinträchtigen. Ein aktuelles Beispiel ist der Anschlag im Umfeld des Berliner Christopher Street Day (CSD) am 25. Juli 2026. Nach Angaben der Berliner Generalstaatsanwaltschaft wurden dabei mehrere Menschen verletzt; eine Frau verstarb noch am selben Abend an ihren Verletzungen (Generalstaatsanwaltschaft Berlin 2026).

Nach solchen Taten wiederholt sich in Politik, Medien und Öffentlichkeit regelmäßig dieselbe zentrale Frage: Hätte dieses Verbrechen verhindert werden können? Im vorliegenden Fall gewinnt diese Frage zusätzlich an Bedeutung, weil der spätere Tatverdächtige bereits vor dem Anschlag strafrechtlich in Erscheinung getreten war. Nach Angaben der Berliner Generalstaatsanwaltschaft war er zuvor unter anderem wegen des Versuchs, sich dem sogenannten „Islamischen Staat“ anzuschließen, strafrechtlich verfolgt worden und befand sich nach seiner Rückkehr nach Deutschland bis zu seinem Urteil in Untersuchungshaft. Das Gericht berücksichtigte bei seiner Entscheidung unter anderem die bereits verbüßte Untersuchungshaft sowie eine von ihm erklärte Distanzierung vom sogenannten „Islamischen Staat“. Die Verurteilung war zum Zeitpunkt der Pressemitteilung noch nicht rechtskräftig (Generalstaatsanwaltschaft Berlin 2026).

Aus meiner langjährigen Tätigkeit als Gefängnisimam sowie meiner früheren praktischen Arbeit im Bereich der Prävention und Deradikalisierung islamistischer Radikalisierungsprozesse ergibt sich die fachliche Einschätzung, dass Phasen der Inhaftierung grundsätzlich ein wichtiges Zeitfenster für präventive Interventionen darstellen können. Auch in der internationalen Fachdebatte wird die Haft als ein mögliches „window of opportunity“ für Deradikalisierungs- und Distanzierungsarbeit beschrieben, da sie einerseits eine räumliche Trennung von extremistischen Gruppen ermöglichen und andererseits Zeit für Reflexion und gezielte Interventionen schaffen kann (Horgan et al. 2016; Radicalisation Awareness Network 2016).

Gerade während der Inhaftierung können biografische Brüche, Identitätskrisen, soziale Isolation und die Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte einen besonderen Zugang für pädagogische, psychologische und seelsorgerische Interventionen eröffnen. Dabei darf jedoch nicht von einem automatisch gegebenen Präventionspotenzial ausgegangen werden. Distanzierungs- und Deradikalisierungsprozesse verlaufen individuell und werden durch unterschiedliche biografische, soziale und ideologische Faktoren beeinflusst. Entsprechend müssen Interventionen an die jeweilige Person und ihre konkrete Situation angepasst werden (Horgan et al. 2016; Radicalisation Awareness Network 2016).

Vor diesem Hintergrund richtet sich der Blick insbesondere auf die Rolle der islamischen Gefängnisseelsorge innerhalb eines multidisziplinären Präventionsansatzes. Zu untersuchen ist, welche spezifischen Zugänge eine theologisch fundierte Seelsorge im Justizvollzug eröffnen kann, welche Grenzen ihr gesetzt sind und inwieweit eine kontinuierliche seelsorgerische Begleitung dazu beitragen kann, religiös begründete Radikalisierungsprozesse frühzeitig wahrzunehmen und zu bearbeiten. Zugleich zeigt die Forschung zur islamischen Gefängnisseelsorge, dass das Verhältnis zwischen seelsorgerischer Vertrauensarbeit und sicherheitsbezogenen Präventionszielen sensibel gestaltet werden muss (Vellenga 2019).

Dabei geht es ausdrücklich nicht um die nachträgliche Behauptung, der Anschlag hätte durch Gefängnisseelsorge sicher verhindert werden können. Eine solche Kausalität lässt sich aus einem einzelnen Fall nicht ableiten. Vielmehr soll untersucht werden, welche präventiven Handlungsmöglichkeiten während der verschiedenen Phasen des Justizvollzugs grundsätzlich bestehen können, welche Akteure daran beteiligt sind und welche Rolle einer qualifizierten islamischen Gefängnisseelsorge innerhalb eines solchen Präventionsprozesses zukommen kann.

Die vorliegende Untersuchung verbindet hierzu praktische Erfahrungen aus der Gefängnisseelsorge mit Erkenntnissen aus der Extremismusprävention und der wissenschaftlichen Diskussion über Deradikalisierung. Im Mittelpunkt steht damit nicht allein die Frage nach dem Verhalten eines einzelnen späteren Tatverdächtigen, sondern die weiterführende Frage, wie vorhandene Präventionsmöglichkeiten im Justizvollzug systematischer erkannt, miteinander verbunden und genutzt werden können.

2. Warum institutionelle Präventionsangebote an Grenzen stoßen und Imame Vertrauen gewinnen: Das Vertrauensdilemma

Die praktische Erfahrung aus der Gefängnisseelsorge zeigt, dass zwischen der Konzeption staatlicher Deradikalisierungsprogramme und ihrer tatsächlichen Erreichbarkeit im Justizvollzug eine erhebliche Spannung bestehen kann. Gerade bei Inhaftierten mit einem hohen Radikalisierungsrisiko können institutionelle Präventionsangebote auf Misstrauen stoßen, insbesondere wenn sie primär mit staatlichen Sicherheits- und Kontrollstrukturen verbunden werden. Die Forschung zur islamischen Gefängnisseelsorge weist ebenfalls auf das Spannungsverhältnis zwischen seelsorgerischer Vertrauensarbeit und einer zunehmenden sicherheitspolitischen Rahmung von Radikalisierungsprävention hin (Vellenga/De Groot 2019).

Hinzu kommt eine weitere Herausforderung: Radikalisierungsprozesse mit religiöser Legitimation können wesentlich über die Umdeutung religiöser Quellen und religiöser Narrative vermittelt werden. Eine nachhaltige Distanzierung kann deshalb nicht allein psychologische oder sozialpädagogische Interventionen voraussetzen, sondern kann – sofern die betreffende Person selbst einen religiösen Bezugsrahmen als relevant anerkennt – auch eine fundierte theologische Auseinandersetzung mit den zugrunde liegenden religiösen Deutungen erfordern (Shehata 2023). Gerade bei religiös begründeten Radikalisierungsprozessen kann islamisch-theologische Fachkompetenz daher einen spezifischen Zugang eröffnen, ohne andere professionelle Ansätze zu ersetzen.

Hier liegt eine besondere Möglichkeit der Arbeit des Gefängnisimams. Seine seelsorgerische Tätigkeit unterscheidet sich von institutionellen Präventionsangeboten insbesondere dadurch, dass sie grundsätzlich auf Freiwilligkeit und Vertrauen basiert. Kein Inhaftierter ist verpflichtet, das Gespräch mit einem Imam zu suchen. Vielmehr erfolgt der Kontakt aus eigenem Antrieb – sei es zum gemeinsamen Gebet, zur Koranrezitation oder zur Klärung religiöser und existenzieller Fragen. Gerade diese Freiwilligkeit kann einen Vertrauensraum schaffen, der sich von institutionell wahrgenommenen Gesprächssituationen unterscheidet. Auch die Forschung zur islamischen Gefängnisseelsorge hebt die Bedeutung der relativ eigenständigen seelsorgerischen Rolle gegenüber einer ausschließlich sicherheitsorientierten Rahmung hervor (Vellenga/De Groot 2019).

In der Praxis kann daraus eine besondere Form religiöser Gesprächsoffenheit entstehen. Ein Inhaftierter, der sich selbst als besonders fromm versteht, kann den Kontakt zum Imam oder die

Teilnahme an einem religiösen Angebot eher aus eigenem religiösem Interesse in Anspruch nehmen. Dadurch kann sich für den Imam ein Zugang eröffnen, der anderen institutionellen Akteuren unter Umständen schwerer zugänglich ist. Die mögliche Wirkung entsteht dabei nicht durch institutionelle Autorität, sondern durch die Autorität des Vertrauens. Ein solcher Zugang kann es ermöglichen, extremistische Deutungsmuster im theologischen Gespräch aufzugreifen, kritisch zu hinterfragen und schrittweise religiös tragfähige Alternativen zu erschließen. Dabei handelt es sich nicht um einen Ersatz für psychologische, sozialpädagogische oder sicherheitsbezogene Maßnahmen, sondern um eine mögliche Ergänzung innerhalb eines multiprofessionellen Präventionsansatzes (Shehata 2023; Vellenga/De Groot 2019).

2.1 Wissenschaftliche Fundierung der Praxis

Die in diesem Beitrag dargestellten Überlegungen beruhen nicht ausschließlich auf langjähriger praktischer Erfahrung in der Gefängnisseelsorge und der Extremismusprävention, sondern knüpfen zugleich an eine bereits wissenschaftlich aufgearbeitete und publizierte Auseinandersetzung mit der Rolle islamisch-theologischer Ansätze in der Deradikalisierungsarbeit an.

Ein zentraler Ausgangspunkt hierfür ist die Untersuchung „Theologische Ansätze in der Deradikalisierungsarbeit“, in der die Möglichkeiten und Grenzen einer Einbindung islamisch-theologischer Zugänge in die Deradikalisierungsarbeit systematisch untersucht wurden. Dabei wurde herausgearbeitet, dass islamisch-theologische Ansätze insbesondere dort einen eigenständigen Beitrag leisten können, wo Radikalisierungsprozesse religiös begründet oder legitimiert werden. Zugleich wurde ausdrücklich nicht von einem alleinigen theologischen Lösungsansatz ausgegangen. Vielmehr wurde die islamische Theologie als ergänzender Bestandteil eines multiprofessionellen Deradikalisierungsprozesses verstanden (Shehata 2023a, S. 93–109).

Die praktische Untersuchung zeigte, dass theologische Inhalte insbesondere in Einzel- und Gruppengesprächen mit einer dialogischen und systemisch orientierten Gesprächsführung verbunden werden können. Dabei steht nicht die bloße Vermittlung einer „richtigen“ theologischen Antwort im Mittelpunkt. Vielmehr soll die ratsuchende Person dazu angeregt werden, eigene Deutungen zu hinterfragen, alternative Perspektiven einzunehmen und sich kritisch mit den eigenen religiösen Vorstellungen auseinanderzusetzen. Die theologische Intervention wird damit als dialogischer Prozess verstanden, in dem religiöse Quellen, biografische Erfahrungen und individuelle Deutungsmuster miteinander in Beziehung treten (Shehata 2023a, S. 93–109).

Ein wesentlicher Befund dieser Arbeit besteht darin, dass religiöse Fachkompetenz einen spezifischen Zugang zu Personen eröffnen kann, deren Radikalisierung wesentlich über religiöse Deutungsmuster vermittelt wird. Dieser Zugang ersetzt jedoch weder psychologische noch sozialpädagogische oder andere professionelle Ansätze. Entscheidend ist vielmehr das Zusammenspiel verschiedener Fachkompetenzen und eine an der individuellen Situation orientierte Vorgehensweise (Shehata 2023a, S. 93–109).

Von besonderer Bedeutung ist dabei die Verbindung theologischer und systemischer Gesprächsführung. Durch gezielte Fragen kann ein Reflexionsprozess angestoßen werden, in dem die ratsuchende Person ihre eigene Position aus einer anderen Perspektive betrachtet. Die theologische Kompetenz dient somit nicht lediglich der Vermittlung von Wissen, sondern kann Bestandteil eines

professionell gestalteten Reflexions- und Beratungsprozesses sein (Shehata 2023a, S. 93–109; Shehata 2023b, S. 246–248).

Diese wissenschaftlich aufgearbeiteten Erfahrungen sind für den vorliegenden Beitrag insofern relevant, als sie zeigen, dass theologisches Wissen allein noch keine professionelle Handlungskompetenz gewährleistet. Entscheidend ist vielmehr die Fähigkeit, theologisches Wissen situationsgerecht, dialogisch und unter Berücksichtigung psychologischer, sozialer und institutioneller Rahmenbedingungen einzusetzen.

Darüber hinaus wurde bereits in der früheren Untersuchung auf die Notwendigkeit einer stärkeren Standardisierung von Ausbildung und Weiterbildung, einer Vernetzung bestehender Projekte sowie einer wissenschaftlichen Evaluation hingewiesen (Shehata 2023a, S. 93–109). Damit verbindet sich die Frage nach der theologischen Handlungskompetenz unmittelbar mit Fragen der Qualitätssicherung und professionellen Weiterentwicklung.

Der vorliegende Beitrag führt diese Überlegungen in den spezifischen Kontext des Justizvollzugs weiter. Im Mittelpunkt steht dabei nicht allein die Frage, welchen Beitrag islamische Theologie zur Deradikalisierungsarbeit leisten kann, sondern welche Rolle theologische Kompetenz innerhalb eines umfassenderen professionellen Handlungsansatzes spielt. Gerade im Justizvollzug muss sie mit psychologischen, sozialpädagogischen, rechtlichen und institutionellen Perspektiven verbunden werden (Shehata 2023a, S. 93–109; Vellenga/De Groot 2019).

Die dargestellten Praxiserfahrungen werden dabei nicht als statistischer oder empirischer Beleg für die Wirksamkeit einzelner Maßnahmen verstanden. Sie dienen vielmehr dazu, praktische Erfahrungen sichtbar zu machen, wissenschaftlich einzuordnen und die Bedeutung einer interdisziplinären Zusammenarbeit in der Extremismusprävention zu verdeutlichen. Der Beitrag versteht sich damit als Verbindung zwischen wissenschaftlich entwickelten theologischen Ansätzen und den praktischen Anforderungen der Präventions- und Deradikalisierungsarbeit im Justizvollzug.

2.2 Interdisziplinäre Kooperation

Dass theologische Interventionen insbesondere im Zusammenspiel mit anderen Professionen wirksam werden können, zeigt sich auch in meinem Beitrag zur systemischen Extremismusprävention. In meinem Beitrag „Religiöse Deradikalisierungsberatung – systemisch umgesetzt“, erschienen in dem von Vera Dittmar herausgegebenen Praxishandbuch Systemische Beratung in der Extremismusprävention. Theorie, Praxis und Methoden, habe ich dargestellt, wie islamisch-theologische und systemische Ansätze miteinander verbunden werden können (Shehata 2023b, S. 246–248).

Dabei wird insbesondere deutlich, dass theologische Fachkompetenz nicht isoliert betrachtet werden sollte. Ihre praktische Bedeutung entfaltet sie vielmehr im Zusammenspiel mit professioneller Gesprächsführung, systemischer Beratung und einer an der individuellen Situation orientierten Vorgehensweise. Theologische und systemische Zugänge können sich dabei gegenseitig ergänzen, ohne dass einer der beiden Ansätze den jeweils anderen ersetzt (Shehata 2023b, S. 246–248).

3. Von wissenschaftlich fundierten Ansätzen zur Praxis: Drei Fallbeispiele aus dem Justizvollzug

Die in der Fachliteratur beschriebenen und wissenschaftlich aufgearbeiteten theologischen Ansätze bleiben nicht auf einer abstrakten theoretischen Ebene. Sie stehen vielmehr in engem Zusammenhang mit praktischen Erfahrungen aus der Arbeit mit inhaftierten Menschen und zeigen, wie islamisch-theologische Zugänge in konkreten Gesprächs- und Beratungssituationen eingesetzt werden können. Ihre praktische Bedeutung zeigt sich insbesondere dort, wo religiöse Deutungsmuster mit biografischen Krisen, persönlichen Konflikten oder Radikalisierungsprozessen verbunden sind (Shehata 2023a; Shehata 2023b).

Die nachfolgenden drei Fallbeispiele stammen aus meiner eigenen langjährigen seelsorgerischen Praxis im Justizvollzug. Sie sind daher nicht als bloße Illustration einer bereits bestehenden Theorie zu verstehen. Vielmehr zeigen sie, wie sich wissenschaftlich diskutierte theologische Ansätze in konkreten Situationen des Justizvollzugs mit praktischen Erfahrungen verbinden lassen, welche Handlungsmöglichkeiten sich daraus ergeben und an welchen Stellen zugleich Grenzen und weiterer Entwicklungsbedarf sichtbar werden.

Die Fälle verdeutlichen exemplarisch, wie aus zunächst unscheinbaren Veränderungen religiöser Orientierung oder biografischen Krisen extremistische Deutungsmuster entstehen können und wie eine kontinuierliche, dialogisch ausgerichtete theologische Begleitung dazu beitragen kann, solche Entwicklungen frühzeitig wahrzunehmen, kritisch zu reflektieren und gegebenenfalls zu unterbrechen. Dabei handelt es sich um Praxisbeispiele und nicht um den Nachweis einer allgemeinen Wirksamkeit bestimmter Interventionen.

Dabei wird zugleich deutlich, dass theologische Kompetenz allein nicht ausreicht. Ihre praktische Bedeutung hängt wesentlich davon ab, ob sie mit professioneller Gesprächsführung, psychosozialer Sensibilität, Kenntnissen über Radikalisierungsprozesse sowie einem angemessenen Verständnis der institutionellen Bedingungen des Justizvollzugs verbunden wird (Shehata 2023a; Vellenga/De Groot 2019).

Aus Gründen des Persönlichkeitsschutzes wurden sämtliche personenbezogenen Angaben anonymisiert und einzelne nicht wesentliche biografische Details verändert. Die Fallbeispiele dienen ausschließlich der wissenschaftlichen und praxisbezogenen Analyse und stellen keine verallgemeinerbaren empirischen Belege für typische oder kausale Verläufe von Radikalisierungsprozessen dar.

3.1 Fall 1: Spirituelles Vakuum und die Illusion religiöser Überlegenheit

Der Justizvollzug kann für Inhaftierte mit erheblichen psychischen und sozialen Belastungen verbunden sein. Der Verlust bisheriger sozialer Rollen, die Trennung vom familiären Umfeld und die Einschränkung individueller Handlungsmöglichkeiten können Identitätsfragen und das Bedürfnis nach Orientierung verstärken. In diesem Zusammenhang kann Religion für einzelne Inhaftierte zu einer wichtigen Quelle von Sinn, Zugehörigkeit und Stabilität werden. Zugleich kann eine neu erworbene religiöse Orientierung bei fehlender theologischer Einordnung in vereinfachte oder exklusive Deutungsmuster übergehen. Forschung zu Radikalisierungsprozessen weist darauf hin, dass solche Entwicklungen nicht monokausal verstanden werden können, sondern im

Zusammenspiel individueller, sozialer und ideologischer Faktoren betrachtet werden müssen (Borum 2011; Köhler 2017).

Im ersten Fallbeispiel konvertierten zwei junge Inhaftierte innerhalb kurzer Zeit zum Islam. Die Konversion erfolgte nicht durch professionelle Rekrutierer, sondern im alltäglichen Kontakt mit muslimischen Mitgefangenen. Entscheidend war daher zunächst nicht die Frage, wer den Zugang zum Islam vermittelte, sondern wie die neu gewonnene religiöse Identität von den beiden Gefangenen verstanden und weiterentwickelt wurde.

Kurz nach ihrer Konversion entwickelten beide ein stark vereinfachtes religiöses Weltbild. Ihre Überzeugung verdichtete sich in der Aussage: „Wir sind die Besten. Weil wir die Besten sind, kommen wir ins Paradies, die anderen aber in die Hölle.“ Aus meiner seelsorgerlichen Beobachtung verband sich hier das Bedürfnis nach klarer Zugehörigkeit und Orientierung mit einer dichotomen Einteilung der sozialen Umwelt.

Im weiteren Verlauf zeigte sich diese Entwicklung zunehmend im Verhalten. Die beiden Inhaftierten versuchten, andere Gefangene religiös zu beeinflussen, kontrollierten teilweise deren religiöses Verhalten, organisierten gemeinsame Gebete in der Freistunde und gerieten dadurch auch in Konflikte mit Vollzugsmitarbeitern. Die ursprüngliche religiöse Orientierung entwickelte sich damit zunehmend zu einem exklusiven Gruppenverständnis.

Aus analytischer Sicht ist dabei ausdrücklich zwischen einer islamischen Konversion als solcher und einer möglichen Radikalisierungsentwicklung zu unterscheiden. Die Konversion selbst stellt keinen Radikalisierungsindikator dar. Relevant wurde vielmehr die Kombination mehrerer beobachtbarer Veränderungen: religiöses Überlegenheitsdenken, dualistische Schwarz-Weiß-Deutungen, zunehmender missionarischer Druck, soziale Abgrenzung und die Kontrolle des religiösen Verhaltens anderer. Eine solche Differenzierung entspricht auch der Forschung, die davor warnt, Radikalisierung über ein einzelnes Merkmal oder ein einheitliches Persönlichkeitsprofil zu erklären (Borum 2011).

Gerade hier zeigte sich die Bedeutung einer frühzeitigen seelsorgerlichen Begleitung. Die Aufgabe bestand nicht darin, die religiöse Hinwendung zu problematisieren, sondern die neu entstandenen religiösen Vorstellungen theologisch einzuordnen, differenzierte Deutungen zu ermöglichen und einer Entwicklung hin zu exklusiven und konfliktverschärfenden Weltbildern entgegenzuwirken.

3.1.1 Dekonstruktion religiöser Überlegenheitsvorstellungen

In mehreren Einzelgesprächen wurde zunächst nicht die Konversion selbst, sondern das zugrunde liegende Religionsverständnis thematisiert. Gemeinsam wurde die Sure al-‘Aṣr gelesen, in der Glaube, rechtschaffenes Handeln sowie die gegenseitige Ermutigung zu Wahrheit und Geduld als zentrale Elemente eines verantwortungsvollen religiösen Lebens hervorgehoben werden (Qur‘ān 103:1–3). Damit wurde zugleich der Gedanke aufgegriffen, dass Glaube sich im diesseitigen Leben in verantwortungsvollem Handeln und Geduld bewähren muss (Fisch 2019, S. 89). Dadurch sollte verdeutlicht werden, dass religiöse Zugehörigkeit allein kein ausreichendes Kriterium für die Bewertung eines Menschen darstellt, sondern dass auch ethisches Handeln und der verantwortungsvolle Umgang mit anderen von zentraler Bedeutung sind.

Im weiteren Verlauf der Gespräche wurde die Frage gemeinsamer Gebete im Gefängnishof aufgegriffen. Die beiden Konvertiten vertraten die Auffassung, dass möglichst viele Muslime während der Freistunde gemeinsam beten sollten, da dies Ausdruck besonderer Frömmigkeit sei.

Ich erläuterte ihnen, dass religiöse Praxis stets im jeweiligen gesellschaftlichen und institutionellen Kontext betrachtet werden muss. Während gemeinsame Gebete im öffentlichen Raum in vielen mehrheitlich muslimisch geprägten Gesellschaften zum gesellschaftlichen Alltag gehören, können größere religiöse Versammlungen in einer deutschen Justizvollzugsanstalt – unabhängig von der eigentlichen religiösen Absicht – auch als Ausdruck von Gruppenbildung, demonstrativer religiöser Präsenz oder als sicherheitsrelevantes Signal wahrgenommen werden. Entscheidend ist daher nicht allein die religiöse Handlung selbst, sondern auch ihre mögliche Wirkung auf das institutionelle und gesellschaftliche Umfeld.

Um diesen Perspektivwechsel anzuregen, stellte ich den beiden eine einfache Frage:

„Stellen Sie sich vor, während der Freistunde würden sich plötzlich dreißig christliche Gefangene mitten auf dem Hof versammeln, gemeinsam Gottesdienst feiern und andere Gefangene zur Teilnahme einladen. Würden Sie dies ausschließlich als Gottesdienst wahrnehmen, oder könnte auch der Eindruck entstehen, dass hier eine Gruppe ihre religiöse Präsenz demonstrieren möchte?“

Die Frage führte dazu, dass die beiden ihr eigenes Verhalten erstmals aus der Perspektive anderer Gefangener sowie der Vollzugsmitarbeiter betrachteten. Daran anknüpfend erläuterte ich, dass die Berücksichtigung gesellschaftlicher und institutioneller Rahmenbedingungen weder Heuchelei (nifāq) noch taqīya bedeutet. Vielmehr kann die Berücksichtigung der konkreten Lebenswirklichkeit im Rahmen islamisch-rechtlicher Abwägungen eine Rolle spielen. Im europäischen Kontext wird hierfür unter anderem auf Ansätze des fiqh al-wāqī' sowie auf Debatten um einen fiqh al-aqalliyyāt Bezug genommen. Auch die islamische Rechtsmethodik kennt allgemeine Rechtsmaximen, die eine Abwägung von Nutzen und Schaden ermöglichen (Kamali 2003; Auda 2008).

Für die konkrete seelsorgerliche Argumentation griff ich dabei auch auf den Rechtsgrundsatz dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā ḡalb al-maṣāliḥ zurück, der sinngemäß besagt, dass die Abwehr eines Schadens gegenüber der Erlangung eines Nutzens Vorrang haben kann. Allgemeine islamische Rechtsmaximen dienen gerade dazu, konkrete Handlungen nicht ausschließlich isoliert, sondern unter Berücksichtigung ihrer Zwecke und möglichen Folgen zu beurteilen (Kamali 2003; Auda 2008).

Um diesen Gedanken weiter zu verdeutlichen, griff ich auf ein zweites Gedankenexperiment zurück:

„Stellen Sie sich vor, Sie fahren an einem Freitag zum Freitagsgebet und sehen unterwegs einen schweren Verkehrsunfall mit Verletzten. Würden Sie weiterfahren, um das Freitagsgebet pünktlich zu erreichen, oder würden Sie anhalten und den Verletzten helfen?“

Die Antwort lautete ohne Zögern:

„Natürlich würden wir anhalten und helfen.“

Darauf fragte ich weiter:

„Würdet ihr zuerst fragen, ob der Verletzte Muslim, Christ, Jude oder konfessionslos ist – oder würdet ihr jedem Menschen helfen?“

Auch diese Frage beantworteten sie eindeutig:

„Natürlich würden wir jedem Menschen helfen.“

Ich machte anschließend deutlich, dass sie mit ihrer eigenen Antwort bereits einen zentralen ethischen Gesichtspunkt formuliert hatten: Der Schutz menschlichen Lebens besitzt im islamischen Denken einen hohen Stellenwert und gehört zu den klassischen Zielsetzungen islamischer Rechtsreflexion. Insbesondere der Schutz des Lebens (*ḥifẓ an-nafs*) wird innerhalb der *maqāṣid aš-šarīʿa* als ein zentrales Schutzziel behandelt (Ibn ʿĀṣūr 2006; Auda 2008).

Dabei ging es in dem Gespräch nicht darum, aus diesem Gedankenexperiment eine allgemeingültige juristische Entscheidung über die konkrete Rangordnung religiöser Pflichten abzuleiten. Vielmehr sollte den beiden verdeutlicht werden, dass religiöse Praxis innerhalb eines ethischen und rechtlichen Abwägungsrahmens verstanden werden kann.

Diese Überlegung übertrug ich anschließend auf den Alltag im Justizvollzug. Auch religiöse Handlungen, die für sich genommen erlaubt oder sogar empfehlenswert sind, können unter bestimmten Umständen Missverständnisse, Spannungen oder sicherheitsrelevante Konflikte hervorrufen. Eine verantwortungsvolle religiöse Praxis muss daher die konkrete Lebenswirklichkeit und die institutionellen Rahmenbedingungen berücksichtigen.

Abschließend machte ich den beiden Konvertiten deutlich, dass ihnen innerhalb ihrer Hafträume ausreichend Zeit und Raum zur Verfügung standen, um ihre Pflichtgebete zu verrichten. Aus meiner seelsorgerlichen und theologischen Einschätzung bestand daher keine Notwendigkeit, während der Freistunde größere Gruppengebete im Gefängnishof zu organisieren. Die Achtung der Hausordnung, der respektvolle Umgang mit Mitgefangenen und Vollzugsmitarbeitern sowie die Wahrung des Anstaltsfriedens stehen aus dieser Perspektive nicht im Widerspruch zur islamischen Religionsausübung, sondern können als Teil einer verantwortungsvollen religiösen Praxis verstanden werden.

3.1.2 Kontextualisierung religiöser Praxis

In einem zweiten Schritt wurden die bereits länger praktizierenden muslimischen Gefangenen in die Gespräche einbezogen. Ziel war es, gemeinsam zu reflektieren, wie religiöse Handlungen im besonderen Kontext des Justizvollzugs auf andere Gefangene und die Vollzugsmitarbeiter wirken können.

Ich erläuterte ihnen:

„Wenn Muslime in Mekka, Kairo oder Amman gemeinsam auf öffentlichen Plätzen beten, gehört dies zum gesellschaftlichen Alltag und wird als selbstverständlicher Ausdruck religiösen Lebens wahrgenommen. In einer deutschen Justizvollzugsanstalt gelten jedoch andere institutionelle Rahmenbedingungen. Hier kann dieselbe Handlung – unabhängig von eurer eigentlichen Absicht – als Machtdemonstration oder als Zeichen einer geschlossenen religiösen Gruppierung verstanden werden.“

Abschließend machte ich deutlich:

„Niemand verbietet euch das Gebet. Jeder von euch kann seine Pflichtgebete in den Hafträumen in Ruhe verrichten. Es geht daher nicht um den Verzicht auf religiöse Pflichten, sondern darum, sie im jeweiligen gesellschaftlichen und institutionellen Kontext verantwortungsvoll auszuüben.“

3.1.3 Kooperation mit der Anstaltsleitung

Parallel zu den seelsorgerischen Gesprächen wurde die Situation auch von Seiten der Anstaltsleitung und der zuständigen Vollzugsmitarbeiter an mich herangetragen. Die betreffenden Bediensteten schilderten mir ihre Beobachtungen hinsichtlich der zunehmenden Gruppenbildung und der damit verbundenen Spannungen und baten um meine seelsorgerische Einschätzung. Die Abstimmung erfolgte somit nicht auf Grundlage von Informationen aus vertraulichen Seelsorgegesprächen, sondern bezog sich auf Beobachtungen und Wahrnehmungen aus dem institutionellen Vollzugsalltag.

Im weiteren Verlauf wurde gemeinsam entschieden, die beiden Konvertiten vorübergehend räumlich von der betreffenden Gruppe zu trennen. Diese Maßnahme diente nicht der Sanktionierung ihres religiösen Engagements und richtete sich auch nicht gegen ihre Konversion zum Islam. Vielmehr sollte die bestehende Gruppendynamik unterbrochen und den beiden die Möglichkeit gegeben werden, ihre religiöse Orientierung unabhängig von unmittelbarem sozialem Anpassungsdruck weiterzuentwickeln.

Mir war wichtig, ihnen diese Entscheidung persönlich zu erläutern. Ich sagte sinngemäß:

„Diese Trennung richtet sich nicht gegen euch und auch nicht gegen euren Glauben. Sie soll euch vielmehr die Möglichkeit geben, den Islam in Ruhe kennenzulernen, eigene Fragen zu stellen und euren Glauben aus eigener Überzeugung zu entwickeln. Ein tragfähiger Glaube entsteht nicht durch Gruppendruck, sondern durch Wissen, Reflexion und persönliche Überzeugung.“

Die persönliche Erläuterung trug dazu bei, dass die Maßnahme von den Betroffenen nicht ausschließlich als Ausgrenzung oder als Ablehnung ihrer Religion wahrgenommen wurde. Vielmehr konnte vermittelt werden, dass die räumliche Trennung auch ihrem eigenen religiösen Lern- und Entwicklungsprozess dienen sollte.

In den folgenden Wochen wurden die Gespräche im Rahmen der Freitagsgebete sowie in regelmäßigen Einzelgesprächen fortgesetzt. Dabei entwickelte sich schrittweise ein reflektierteres Religionsverständnis, das sich zunehmend durch Respekt gegenüber Andersdenkenden, Verantwortungsbewusstsein und eine friedliche religiöse Praxis auszeichnete.

Der weitere Verlauf lässt sich nicht auf eine einzelne Maßnahme zurückführen. Vielmehr wirkte das Zusammenspiel aus theologischer Fachkompetenz, kontinuierlicher seelsorgerischer Begleitung und institutioneller Zusammenarbeit zusammen. Aus meiner praktischen Erfahrung bildet gerade diese Verbindung eine wichtige Voraussetzung dafür, religiös aufgeladene Gruppendynamiken im Justizvollzug frühzeitig wahrzunehmen, professionell zu bearbeiten und einer möglichen Verfestigung extremistischer Deutungsmuster entgegenzuwirken.

3.1.4 Analytische Einordnung

Der Fall zeigt zunächst, dass eine Konversion zum Islam nicht mit einer Radikalisierung gleichgesetzt werden darf. Entscheidend war nicht die religiöse Hinwendung selbst, sondern die Entwicklung eines exklusiven Deutungsmusters, das religiöse Zugehörigkeit mit Überlegenheit verband und sich anschließend in sozialem Kontrollverhalten und gruppenbezogener Abgrenzung ausdrückte. Damit wird zugleich sichtbar, dass Radikalisierung nicht als linearer oder ausschließlich religiöser Prozess verstanden werden kann, sondern aus dem Zusammenwirken individueller Bedürfnisse, sozialer Beziehungen und ideologischer Deutungen hervorgehen kann (Borum 2011; Köhler 2017).

Aus Sicht der Extremismusprävention lag die zentrale seelsorgerische Aufgabe daher nicht in einer Einschränkung religiöser Identität, sondern in ihrer theologischen Differenzierung und Kontextualisierung. Die Gespräche zielten darauf, religiöse Überzeugungen von einem exklusiven Überlegenheitsdenken zu lösen, die Perspektive auf andere Menschen zu erweitern und die Verantwortung für das eigene Verhalten innerhalb des Justizvollzugs zu verdeutlichen.

Zugleich verdeutlicht der Fall die Bedeutung einer klaren Rollenabgrenzung. Die seelsorgerische Einschätzung beruhte nicht auf der Weitergabe vertraulicher Gesprächsinhalte an die Vollzugsleitung, sondern auf institutionell beobachtbaren Entwicklungen, die von Vollzugsmitarbeitern an den Imam herangetragen wurden. Damit konnten seelsorgerische Vertrauensbeziehung und institutionelle Zusammenarbeit miteinander verbunden werden, ohne die Vertraulichkeit seelsorgerischer Gespräche aufzugeben.

Der Fall macht schließlich sichtbar, dass theologische Kompetenz im Justizvollzug nicht auf die Vermittlung religiösen Wissens reduziert werden kann. Sie umfasst vielmehr die Fähigkeit, religiöse Quellen und islamisch-rechtliche Prinzipien situationsbezogen zu erschließen, unterschiedliche Perspektiven miteinander zu verbinden und religiöse Praxis unter den konkreten Bedingungen des Justizvollzugs verantwortungsvoll zu begleiten. Gerade diese Verbindung von theologischer Fachkompetenz, seelsorgerlicher Beziehungsgestaltung und institutioneller Zusammenarbeit stellt eine zentrale Kompetenz für die professionelle islamische Gefängnisseelsorge dar.

3.2 Fall 2: Die Falle der „religiösen Opferrolle“ und die Entschärfung von Rachefantasien

Der zweite Fall verdeutlicht, wie alltägliche Konflikte im Justizvollzug von einzelnen Inhaftierten schrittweise als Ausdruck einer vermeintlichen Feindseligkeit gegenüber dem Islam interpretiert werden können. Aus zunächst persönlichen oder institutionellen Auseinandersetzungen kann auf diese Weise ein religiös aufgeladener Opferdiskurs entstehen, der aus der Perspektive der Extremismusprävention einen möglichen Anknüpfungspunkt für Radikalisierungsprozesse und gewaltlegitimierende Einstellungen bilden kann. Forschung zu Radikalisierungsprozessen weist darauf hin, dass individuelle Kränkungen, wahrgenommene Ungerechtigkeit, Gruppenzugehörigkeit und ideologische Deutungsmuster in unterschiedlichen Konstellationen miteinander verbunden sein können, ohne dass daraus zwangsläufig eine Radikalisierung entsteht (Borum 2011; Köhler 2017).

Ein deutscher Staatsbürger war bereits vor seiner Inhaftierung zum Islam konvertiert und mit einer Muslimin verheiratet. Während seiner Haft kam es wiederholt zu Konflikten mit Bediensteten der Justizvollzugsanstalt. Aus seiner Sicht fehlte es an einer respektvollen Kommunikation, wodurch sich Frustration und Misstrauen zunehmend verstärkten. Im Verlauf der Gespräche entwickelte er die Überzeugung, nicht aufgrund konkreter Konflikte oder individueller Vorkommnisse, sondern ausschließlich wegen seiner muslimischen Religionszugehörigkeit benachteiligt zu werden.

Diese zunehmend religiös interpretierte Wahrnehmung von Benachteiligung stellte einen entscheidenden Wendepunkt dar. Einzelne belastende Erfahrungen wurden zunehmend auf das gesamte Justizsystem übertragen und schließlich als Ausdruck eines vermeintlichen „Krieges gegen den Islam“ interpretiert. In den seelsorgerischen Gesprächen äußerte der Inhaftierte schließlich konkrete Rachegeanken gegenüber staatlichen Institutionen. Aus der Perspektive der Extremismus-

prävention stellte dies einen relevanten Hinweis auf eine mögliche individuelle Radikalisierungs-entwicklung dar.

3.2.1 Dekonstruktion der Opferrolle

Im ersten Schritt stand nicht die Widerlegung seiner Gefühle im Vordergrund, sondern deren Einordnung. Ich machte deutlich, dass seine Kränkung und Enttäuschung nachvollziehbar seien, trennte jedoch konsequent zwischen dem möglichen Fehlverhalten einzelner Bediensteter und einer pauschalen Verurteilung des gesamten Staates oder der Gesellschaft.

Ich fragte ihn:

„Wenn sich ein Bediensteter respektlos verhält – bedeutet das automatisch, dass alle Bediensteten so handeln? Bedeutet das, dass Deutschland den Islam bekämpft, oder könnte es sich auch um das Fehlverhalten eines einzelnen Menschen handeln?“

Anschließend verwies ich auf einen grundlegenden Maßstab des Qurʾān: „Jede Seele belastet nur sich selbst. Und keine belastete (Seele) soll einer anderen Last tragen.“ (Qurʾān 6:164; Henning 2020, S. 150). Der Vers betont die individuelle Verantwortlichkeit und formuliert den Grundsatz, dass niemand die Verantwortung für die Taten eines anderen Menschen übernehmen muss.

Ich erklärte ihm, dass daraus für die konkrete Situation eine wichtige ethische Unterscheidung abgeleitet werden kann: Das mögliche Fehlverhalten einzelner Personen darf nicht ohne weitere Prüfung auf eine gesamte Gruppe, Institution oder Gesellschaft übertragen werden. Eine solche Übertragung würde aus einem konkreten Konflikt eine pauschale Zuschreibung machen.

Aus theologischer Sicht sollte daher das Verhalten einzelner Personen nicht als Legitimation für Hass gegenüber einer gesamten Gesellschaft dienen. Zugleich machte ich deutlich, dass damit seine tatsächlichen Erfahrungen nicht bestritten werden sollten. Es ging vielmehr darum, zwischen berechtigter Kritik an konkretem Fehlverhalten und einer pauschalisierenden religiösen Feindbildkonstruktion zu unterscheiden.

3.2.2 Deeskalation durch das prophetische Vorbild

Nachdem die Opferperspektive differenziert worden war, richtete sich das Gespräch auf den Umgang mit Wut, Kränkung und erlebter Verletzung.

Ich rezitierte den Qurʾānvers aus Sure Fußšilat 41:34. Darin wird dazu aufgefordert, auf eine schlechte Handlung mit einer besseren zu antworten und dadurch Feindschaft in eine freundschaftliche Beziehung zu überführen (Qurʾān 41:34; Henning 2020, S. 480).

Der Vers stellt der Erwidern von Feindseligkeit eine andere Form des Handelns gegenüber und verbindet diese mit der Möglichkeit einer Veränderung des Verhältnisses zwischen den Konfliktparteien. Dadurch wurde die Frage aufgeworfen, ob auf erlebte Kränkung und Verletzung zwangsläufig mit Gegenwehr oder Vergeltung reagiert werden muss.

Anschließend erinnerte ich ihn an die überlieferte Darstellung der Einnahme Mekkas, in der die Frage des Umgangs mit früheren Gegnern des Propheten Muḥammad eine zentrale Rolle spielt. In der islamischen Erinnerung wird dieser Moment häufig mit dem Verzicht auf umfassende Vergeltung und mit Vergebung gegenüber früheren Gegnern verbunden.

Ich fragte den Inhaftierten:

„Wenn der Prophet selbst in einer Situation größter Macht auf Rache verzichtete – weshalb glaubst du, dass gerade du deine Wut durch Vergeltung ausdrücken musst? Wer folgt in diesem Moment eher dem Propheten: derjenige, der vergibt, oder derjenige, der zurückschlägt?“

Er schwieg längere Zeit. Anschließend sprachen wir über einen weiteren bekannten Hadith:

„Der Starke ist nicht derjenige, der im Ringkampf siegt, sondern derjenige, der sich im Zorn beherrschen kann.“

Dieser Hadith ist in Ṣaḥīḥ al-Buḥārī überliefert und verbindet Stärke ausdrücklich mit der Fähigkeit zur Selbstbeherrschung im Zustand des Zorns (al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, Hadith 6114).

Gemeinsam arbeiteten wir heraus, dass Stärke im islamischen Verständnis nicht lediglich durch die Fähigkeit zur Durchsetzung eigener Interessen verstanden werden muss, sondern auch durch Selbstbeherrschung, Geduld und moralische Verantwortung zum Ausdruck kommen kann. Für die konkrete seelsorgerische Situation bedeutete dies, die vorhandene Wut nicht zu leugnen, sondern nach einer religiös tragfähigen Form des Umgangs mit ihr zu suchen.

3.2.3 Entwicklung einer Zukunftsperspektive

Im letzten Schritt richtete sich der Blick auf die möglichen Folgen der von ihm geäußerten Rachedgedanken.

Ich fragte ihn:

„Wenn du deinen Rachedgedanken folgst – wem schadest du letztlich? Dem Staat oder vor allem dir selbst und deiner Ehefrau?“

An diesem Punkt wurde deutlich, dass mögliche Gewalthandlungen nicht nur gegen deutsches Recht verstoßen würden, sondern auch mit grundlegenden islamisch-ethischen Zielsetzungen in Konflikt geraten würden. Die maqāṣid aṣ-ṣarī'a werden in der islamisch-rechtlichen Literatur unter anderem mit dem Schutz zentraler menschlicher Güter verbunden. Dazu zählen insbesondere der Schutz des Lebens (ḥifẓ an-naḥs), des Verstandes (ḥifẓ al-'aql) und der Familie bzw. Nachkommenschaft (ḥifẓ an-nasl) (Ibn 'Āšūr 2006; Auda 2008).

Ebenso kann für die konkrete ethische Abwägung der Rechtsgrundsatz dar' al-mafāṣid muqaddam 'alā ḡalb al-maṣāliḥ herangezogen werden, wonach die Abwehr eines Schadens gegenüber der Erlangung eines möglichen Nutzens Vorrang haben kann (Auda 2008; Kamali 2003).

Gewalt hätte unter diesen Gesichtspunkten weder seine persönliche Situation verbessert noch einen religiös tragfähigen Nutzen hervorgebracht, sondern vielmehr weiteres Leid für ihn selbst, seine Familie und möglicherweise unbeteiligte Menschen verursacht.

Im Verlauf der weiteren Gespräche distanzierte sich der Inhaftierte schrittweise von seinen Rachevorstellungen. An die Stelle einer religiös begründeten Feindbildkonstruktion traten ein differenzierteres Verständnis seiner persönlichen Konflikte sowie eine friedliche und rechtskonforme Bewältigungsstrategie.

Dabei ist aus wissenschaftlicher Sicht wichtig, den weiteren Verlauf nicht als Beweis einer kausalen Wirkung einer einzelnen seelsorgerischen Intervention zu verstehen. Die Veränderung entwickelte

sich im Rahmen mehrerer Gespräche und unter dem Einfluss verschiedener persönlicher und institutioneller Faktoren. Das Fallbeispiel zeigt daher vor allem, wie eine theologisch fundierte Gesprächsführung in einer konkreten Konfliktsituation eingesetzt werden kann.

3.2.4 Analytische Einordnung

Aus analytischer Sicht zeigt der Fall einen für die Extremismusprävention relevanten Mechanismus: Individuell erlebte Konflikte können im weiteren Verlauf zunehmend religiös interpretiert und auf größere gesellschaftliche oder institutionelle Zusammenhänge übertragen werden. Aus einzelnen Erfahrungen von Kränkung, Ungerechtigkeit oder mangelnder Anerkennung kann dadurch eine verallgemeinernde Deutung entstehen, in der nicht mehr nur das konkrete Verhalten einzelner Personen, sondern eine gesamte Institution oder Gesellschaft als grundsätzlich feindlich wahrgenommen wird.

Die seelsorgerische Intervention setzte deshalb bei der Differenzierung zwischen persönlicher Erfahrung und allgemeiner Zuschreibung an. Die erlebte Kränkung wurde nicht bestritten oder relativiert. Vielmehr ging es darum, zwischen konkretem Fehlverhalten einzelner Personen und einer pauschalen Bewertung des Justizvollzugs oder der Gesellschaft zu unterscheiden. Aus theologischer Perspektive wurde diese Differenzierung durch den Maßstab des Qurʾān unterstützt, der individuelle Verantwortung betont und einer Übertragung der Verantwortung einzelner Menschen auf andere entgegensteht (Qurʾān 6:164).

Zugleich wurde die Frage nach einem angemessenen Umgang mit erlittenem Unrecht thematisiert. Im Mittelpunkt standen dabei nicht Vergeltung oder Konfrontation, sondern Selbstbeherrschung, Vergebung, Gerechtigkeit und die Wahrung der Würde des Gegenübers. Die Bezugnahme auf den Qurʾān und die prophetische Überlieferung ermöglichte es, die vorhandenen Rachedgedanken innerhalb des eigenen religiösen Bezugsrahmens des Inhaftierten aufzugreifen, ohne die zugrunde liegenden Erfahrungen des Betroffenen zu negieren (Qurʾān 41:34; al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, Hadith 6114).

Aus Sicht der Extremismusprävention liegt die Bedeutung des Falles insbesondere darin, dass eine zunehmende Verallgemeinerung individueller Konflikterfahrungen frühzeitig erkannt und differenziert bearbeitet werden konnte. Die theologische Gesprächsführung bot dabei einen zusätzlichen Zugang, um religiös begründete Deutungen zu hinterfragen und alternative Formen des Umgangs mit erlebter Ungerechtigkeit zu entwickeln.

Der Fall verdeutlicht damit, dass islamisch-theologische Kompetenz insbesondere dort eine präventive Funktion entfalten kann, wo persönliche Konflikte zunehmend religiös interpretiert und mit pauschalen Feindbildern verbunden werden. Sie ersetzt dabei weder psychologische noch sozialpädagogische oder sicherheitsbezogene Maßnahmen, sondern kann innerhalb eines multiprofessionellen Präventionsansatzes einen zusätzlichen Zugang eröffnen.

3.2.5 Interdisziplinäre Einordnung: Umgang mit Kränkung und Rachedgedanken

Die im zweiten Fall erkennbare Verbindung von Kränkung, wahrgenommener Ungerechtigkeit, Verbitterung und Rachedgedanken lässt sich sowohl psychologisch als auch innerhalb islamischer Traditionen der Auseinandersetzung mit Emotionen und Selbstregulation einordnen. Michael Linden beschreibt im Zusammenhang mit der posttraumatischen Verbitterung, wie als ungerecht oder

demütigend erlebte Erfahrungen anhaltende Verbitterung und Rachegeanken begünstigen können. Seine Weisheitstherapie setzt unter anderem bei Perspektivwechsel, Distanzierung, Kontextualisierung und der Entwicklung alternativer Handlungsperspektiven an (Linden/Schippa/Baumann 2004; Linden 2008).

Für die seelsorgerische Bearbeitung des vorliegenden Falles ist dabei besonders relevant, dass auch in der islamischen Geistesgeschichte der Umgang mit belastenden Emotionen, insbesondere mit Zorn, Selbstbeherrschung und der Reaktion auf erlittenes Unrecht, ausführlich thematisiert wurde. Abū Zayd al-Balkhī beschäftigte sich mit der Bewältigung psychischer und emotionaler Belastungen (Awaad/Ali 2016), während al-Ghazālī insbesondere die Kontrolle des Zorns und die Ausbildung einer ausgewogenen charakterlichen Haltung behandelte (al-Ghazālī 1995). Al-Kindī Überlegungen zum Umgang mit Trauer und belastenden Erfahrungen ergänzen diese Perspektive (al-Kindī; Jayyusi-Lehn 2002).

Diese Bezüge dienten in dem vorliegenden Fall nicht dazu, eine moderne psychotherapeutische Methode mit klassischen islamischen Konzepten gleichzusetzen. Sie verdeutlichen vielmehr, dass die seelsorgerische Arbeit an der konkreten Kränkung, am Zorn und an den daraus entstandenen Rachegeanken sowohl psychologisch als auch innerhalb des religiösen Bezugsrahmens des Betroffenen anschlussfähig war. Dadurch konnte die Intervention einerseits die emotionale Erfahrung des Gefangenen ernst nehmen und andererseits auf innerhalb seines eigenen religiösen Bezugsrahmens vorhandene Vorstellungen von Selbstbeherrschung, Vergebung und verantwortlichem Handeln zurückgreifen.

3.3 Fall 3: Transnationale Konflikte, Identitätskrisen und die Prävention sektiererischer Radikalisierung

Eine dritte Fallkonstellation verdeutlicht, wie familiäre Konflikte, transnationale politische Erfahrungen und religiöse Neuorientierung im Justizvollzug eine besondere biografische Vulnerabilität schaffen können. Nicht die religiöse Neuorientierung selbst stellte dabei das eigentliche Risiko dar. Problematisch konnte vielmehr die Verbindung einer persönlichen Identitätskrise mit extremistischen Deutungen werden. Forschung zu Radikalisierungsprozessen weist darauf hin, dass unterschiedliche individuelle, soziale und ideologische Faktoren in jeweils spezifischen biografischen Konstellationen zusammenwirken können. Eine religiöse oder politische Neuorientierung allein erlaubt daher keine Aussage über eine bevorstehende Radikalisierung (Borum 2011).

Ein syrischer Inhaftierter, der aus einer alawitisch geprägten Familie stammte und vor seiner Inhaftierung nur wenig religiöse Praxis ausgeübt hatte, suchte während seiner Haft zunehmend nach Orientierung und sozialem Halt. Im Rahmen der Gefängnisseelsorge entwickelte er ein wachsendes Interesse am sunnitischen Islam und begann, sich intensiver mit dessen religiösen Grundlagen auseinanderzusetzen.

Als er seine Familie über diese religiöse Neuorientierung informierte, verschärften sich die bereits bestehenden Spannungen erheblich. Die politischen und konfessionellen Erfahrungen im Zusammenhang mit dem syrischen Bürgerkrieg wirkten nun unmittelbar auf die familiären Beziehungen ein. Insbesondere das Verhältnis zu seiner Mutter wurde zunehmend von gegenseitigem Unverständnis und emotionaler Distanz geprägt.

Aus meiner Erfahrung stellt eine solche biografische Umbruchphase eine besonders sensible Situation dar. Wenn Inhaftierte in einer ohnehin existenziellen Lebenskrise Ablehnung oder Distanz aus ihrem familiären Umfeld erfahren, kann die Gefahr bestehen, dass sie ihre neu entwickelte religiöse Identität zunehmend überhöhen und sie als endgültigen Bruch mit ihrer bisherigen Biografie verstehen. Das mögliche Gefahrenmoment liegt dabei nicht in der religiösen Neuorientierung selbst, sondern in ihrer ideologischen Überhöhung und der Verbindung mit einem ausgeprägten Abgrenzungsdenken.

Diese Dynamik weist aus Sicht der Extremismusprävention auf eine relevante Vulnerabilität hin. Gerade in biografischen Umbruchphasen können religiöse und politische Deutungsmuster eine besondere Bedeutung gewinnen. Dadurch können zugleich Ansatzpunkte für extremistische Einflussnahme entstehen, insbesondere wenn soziale Bindungen abbrechen und ein starkes Bedürfnis nach Zugehörigkeit, Orientierung und Anerkennung entsteht. Dabei ist jedoch ausdrücklich festzuhalten, dass solche Belastungsfaktoren keine zwangsläufige Entwicklung zur Radikalisierung darstellen, sondern lediglich mögliche Konstellationen erhöhter Vulnerabilität beschreiben (Borum 2011).

3.3.1 Trennung religiöser Identität von politischen Konflikten

Im Mittelpunkt der seelsorgerischen Gespräche stand zunächst die Frage, wie die neu entwickelte religiöse Identität von den politischen und familiären Konflikten getrennt werden konnte.

Ich erklärte dem Inhaftierten:

„Dein neuer Glaube bedeutet keinen Krieg gegen deine Familie. Der Qurʾān verpflichtet dich vielmehr dazu, deinen Eltern mit Respekt und Güte zu begegnen – selbst dann, wenn ihr in religiösen Fragen nicht übereinstimmt.“

Gemeinsam betrachteten wir den Qurʾānvers:

„Doch wenn sie dich dazu bringen wollen, daß du Mir an die Seite setzt, wovon du kein Wissen hast, so gehorche ihnen nicht. Verkehre mit ihnen in weltlichen Dingen, wie es gerecht und billig ist.“ (Qurʾān 31:15; Henning 2020, S. 412).

Der Vers verbindet die Zurückweisung einer religiösen Forderung mit der ausdrücklichen Aufforderung zu einem guten und respektvollen Umgang mit den Eltern (Qurʾān 31:15). Damit bietet er einen theologischen Bezugspunkt für die Unterscheidung zwischen religiöser Überzeugung und familiärer Beziehung.

Ich machte ihm deutlich, dass eine unterschiedliche religiöse Überzeugung nicht zwangsläufig den Abbruch familiärer Beziehungen voraussetzt. Vielmehr können Geduld, Respekt und ein würdevoller Umgang auch dort aufrechterhalten werden, wo grundlegende religiöse Differenzen bestehen. Zugleich empfahl ich ihm, konfliktbelastete religiöse Diskussionen mit seiner Familie zunächst ruhen zu lassen und stattdessen gemeinsame familiäre Anliegen in den Vordergrund zu stellen.

Dabei erläuterte ich ihm einen weiteren zentralen theologischen Grundsatz: Die Rechtleitung (hidāya) liegt letztlich bei Gott. Dies wird im Qurʾān ausdrücklich formuliert:

„Du kannst gewiß nicht jeden rechtleiten, den du liebst, sondern Allah leitet recht, wen Er will.“ (Qurʾān 28:56; Henning 2020, S. 392).

Der Vers wird im klassischen Verständnis häufig dahingehend gelesen, dass die endgültige Rechtsleitung nicht vollständig in menschlicher Verfügung steht. Daraus erklärte ich ihm, dass es nicht seine Aufgabe sei, andere Menschen gegen ihren Willen von seiner religiösen Überzeugung zu überzeugen oder sie zu einer bestimmten Glaubenspraxis zu bewegen.

Dieser Gedanke lässt sich zudem mit dem koranischen Grundsatz verbinden:

„Kein Zwang im Glauben.“ (Qur’ān 2:256; Henning 2020, S. 42).

Der Vers wird in diesem Zusammenhang als wichtiger Bezugspunkt für die Ablehnung religiösen Zwangs herangezogen.

Diese Erkenntnis nahm ihm den inneren Druck, seine neue religiöse Identität ständig rechtfertigen oder gegenüber seiner Familie durchsetzen zu müssen. Stattdessen konnte die eigene religiöse Neuorientierung als persönliche Entscheidung verstanden werden, die nicht zwangsläufig zu einem Bruch mit den familiären Beziehungen führen muss.

3.3.2 Prävention sektiererischer Polarisierung

Im weiteren Verlauf der Gespräche thematisierten wir den Umgang mit theologischen und konfessionellen Unterschieden innerhalb der islamischen Tradition.

Ich fragte ihn:

„Macht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten theologischen Richtung einen Menschen automatisch zu einem besseren Muslim – oder entscheidet letztlich allein Gott über den Glauben und die Aufrichtigkeit eines Menschen?“

Diese Frage eröffnete ein Gespräch über die Vielfalt islamischer Denkschulen sowie über die Grenzen menschlicher Urteile. Gemeinsam arbeiteten wir heraus, dass unterschiedliche religiöse Auffassungen nicht automatisch zur Abwertung oder Ausgrenzung anderer Muslime führen dürfen.

Besondere Aufmerksamkeit widmeten wir der Problematik des takfīr, also der Erklärung eines Muslims zum Ungläubigen. Ich erläuterte ihm, dass ein solches Urteil gegenüber einer konkreten Person im islamischen Denken nicht leichtfertig ausgesprochen werden darf und dass zwischen allgemeinen theologischen Aussagen über bestimmte Glaubenspositionen und dem individuellen Urteil über eine konkrete Person unterschieden werden muss. Die Zurückhaltung gegenüber vorschnellen individuellen Takfīr-Urteilen ist in unterschiedlichen islamischen Traditionen und Rechtsdiskursen ein wiederkehrendes Thema (Nakissa 2026; Dār al-Iftā’ al-Miṣriyya 2013).

Gerade diese Differenzierung war für die seelsorgerische Arbeit von Bedeutung. Sie sollte verhindern, dass konfessionelle oder theologische Unterschiede in eine pauschale Einteilung von Menschen in „richtige“ und „falsche“ Muslime überführt werden.

Stattdessen sollte ein Verständnis gefördert werden, in dem religiöse Überzeugung mit persönlicher Verantwortung, Zurückhaltung im Urteil und respektvollem Umgang mit innerislamischer Vielfalt verbunden wird.

3.3.3 Analytische Einordnung

Aus analytischer Sicht verdeutlicht dieser Fall die besondere Vulnerabilität biografischer Umbruchphasen im Justizvollzug. Die religiöse Neuorientierung des Inhaftierten war zunächst Ausdruck der Suche nach Orientierung, Zugehörigkeit und persönlicher Stabilität. Erst die familiäre Ablehnung sowie die politischen und konfessionellen Belastungen im Zusammenhang mit dem syrischen Bürgerkrieg bildeten eine zusätzliche Belastungskonstellation, in der eine Radikalisierung grundsätzlich hätte begünstigt werden können.

Dabei ist zwischen Vulnerabilität und tatsächlicher Radikalisierung zu unterscheiden. Der Fall zeigt keine zwangsläufige Entwicklung von religiöser Neuorientierung zu Extremismus. Vielmehr wurde sichtbar, dass eine neue religiöse Identität in einer biografischen Krisensituation unterschiedliche Funktionen annehmen kann und deshalb einer differenzierten seelsorgerischen Begleitung bedarf. Gerade die Forschung zu Radikalisierungsprozessen betont, dass unterschiedliche Wege und Mechanismen existieren und dass kein einzelner Faktor als notwendige oder hinreichende Ursache einer Radikalisierung betrachtet werden kann (Borum 2011).

Die seelsorgerische Intervention zielte daher bewusst nicht auf die religiöse Neuorientierung selbst, sondern auf deren konstruktive Einbettung in eine theologisch fundierte und gesellschaftlich verantwortbare Glaubenspraxis. Entscheidend waren die Trennung religiöser Identität von politischen Konflikten, die Stärkung familiärer Bindungen trotz bestehender Meinungsverschiedenheiten sowie die Förderung eines differenzierten Umgangs mit innerislamischer Vielfalt.

Gleichzeitig zielte die konsequente Zurückweisung sektiererischer Denkmuster und vorschneller Takfir-Urteile darauf, einer ideologischen Polarisierung entgegenzuwirken. Die seelsorgerische Arbeit setzte dabei nicht auf eine politische Bewertung der syrischen Konfliktgeschichte, sondern auf die Frage, wie der Inhaftierte seine eigene religiöse Identität entwickeln konnte, ohne familiäre Beziehungen abubrechen oder konfessionelle Unterschiede in Feindbilder zu überführen.

Aus Sicht der Extremismusprävention liegt die Bedeutung des Falles insbesondere darin, dass eine mögliche Verbindung zwischen biografischer Krise, religiöser Identitätsbildung und sektiererischer Abgrenzung frühzeitig wahrgenommen und differenziert bearbeitet werden konnte. Die theologische Gesprächsführung bot dabei einen zusätzlichen Zugang, um religiöse Deutungen innerhalb des eigenen Bezugsrahmens zu reflektieren und alternative Formen des Umgangs mit familiären und konfessionellen Konflikten zu entwickeln.

Der Fall verdeutlicht damit, dass islamisch-theologische Kompetenz insbesondere dort eine präventive Funktion entfalten kann, wo religiöse Identitätsbildung mit persönlichen Krisen, sozialen Brüchen und zunehmender konfessioneller Abgrenzung verbunden wird. Sie ersetzt dabei weder psychologische noch sozialpädagogische oder institutionelle Maßnahmen, sondern kann innerhalb eines multiprofessionellen Präventionsansatzes einen spezifischen Zugang eröffnen.

4. Vergleichende Analyse der drei Fallbeispiele

Die drei Fallbeispiele verdeutlichen, dass religiös begründete Radikalisierungsprozesse im Justizvollzug nicht auf einen einheitlichen Ursachenkomplex zurückgeführt werden können. Die individuellen Ausgangslagen unterscheiden sich erheblich. Im ersten Fall steht die Entwicklung eines exklusiven religiösen Überlegenheitsdenkens im Zusammenhang mit einer abrupten religiösen Neuorientierung im Vordergrund. Der zweite Fall ist durch die zunehmende Interpretation persönlicher und institutioneller Konflikte als Ausdruck einer vermeintlichen Benachteiligung aufgrund der eigenen Religionszugehörigkeit geprägt. Im dritten Fall stehen hingegen familiäre Konflikte, biografische Umbrüche sowie transnationale politische und konfessionelle Belastungen im Mittelpunkt.

Trotz dieser Unterschiede lassen sich gemeinsame strukturelle Merkmale erkennen. In allen drei Fällen verbindet sich eine persönliche oder soziale Belastung mit einer religiösen Deutung der eigenen Lebenssituation. Erst durch diese Verbindung können aus individuellen Konflikten umfassendere religiös-politische Deutungsmuster entstehen. Entscheidend ist daher nicht die religiöse Praxis als solche, sondern die Art und Weise, wie religiöse Identität innerhalb einer persönlichen Krisensituation interpretiert und sozial vermittelt wird.

4.1 Gemeinsamkeiten: Strukturelle Parallelen

4.1.1 Das Gefängnis als Vulnerabilitätsraum

In allen drei Fällen wirkte die Justizvollzugsanstalt als Kontext, in dem bereits vorhandene oder neu entstehende Identitätskrisen verstärkt werden konnten. Der Verlust sozialer Rollen, die Trennung von Familie und sozialem Umfeld sowie die existenzielle Unsicherheit des Freiheitsentzugs können persönliche und soziale Belastungen intensivieren. Unter solchen Bedingungen können neue religiöse oder ideologische Deutungsmuster für die Betroffenen eine besondere Bedeutung gewinnen.

Die Haft selbst stellt dabei weder automatisch die Ursache einer Radikalisierung dar noch lässt sich aus einer Inhaftierung auf eine entsprechende Entwicklung schließen. Sie kann jedoch bestehende persönliche, soziale oder identitätsbezogene Belastungen verstärken und damit einen Kontext schaffen, in dem Fragen nach Zugehörigkeit, Orientierung und persönlicher Identität an Bedeutung gewinnen. Diese differenzierte Betrachtung entspricht auch der Forschung, die Radikalisierung nicht als Ergebnis eines einzelnen Faktors versteht, sondern als möglichen Prozess des Zusammenwirkens verschiedener individueller, sozialer und ideologischer Bedingungen (Borum 2011; Köhler 2017).

4.1.2 Die Suche nach Orientierung, Zugehörigkeit und Anerkennung

Unabhängig von den jeweiligen Ausgangsbedingungen suchten alle drei Inhaftierten im Glauben nach Halt, Orientierung und einer stabilen Identität. Während im ersten Fall die Konversion insbesondere eine neue Form sozialer Zugehörigkeit vermittelte, diente der Glaube im zweiten Fall zunehmend als Deutungsmuster für erfahrene Konflikte. Im dritten Fall fungierte die religiöse Neuorientierung zunächst als Orientierungsrahmen in einer tiefgreifenden biografischen und familiären Krise.

Gemeinsam war den Fällen somit ein Bedürfnis nach Sinn, Anerkennung und innerer Stabilität. Die religiöse Orientierung selbst stellte dabei nicht das Problem dar. Entscheidend war vielmehr, welche Bedeutung ihr innerhalb der jeweiligen persönlichen und sozialen Situation gegeben wurde und ob sie mit exklusivistischen, feindseligen oder sektiererischen Deutungsmustern verbunden wurde.

4.1.3 Kognitive Verengung als möglicher Frühindikator

Ein gemeinsames Merkmal der drei Fälle war eine zunehmende Verengung der Wahrnehmung. Diese zeigte sich im ersten Fall in religiösen Überlegenheitsvorstellungen, im zweiten Fall in einer zunehmend generalisierten Opferwahrnehmung und im dritten Fall in der Gefahr einer sektiererischen Abgrenzung.

Die Entwicklung dualistischer Schwarz-Weiß-Muster kann dabei als möglicher Hinweis auf eine problematische ideologische Entwicklung verstanden werden. Aus differenzierten persönlichen Erfahrungen können vereinfachte Deutungen entstehen, in denen zunehmend zwischen „wir“ und „den anderen“ unterschieden wird. Solche Wahrnehmungsmuster sind für die Extremismusprävention relevant, stellen für sich genommen jedoch keinen Beweis für eine bevorstehende Radikalisierung dar (Borum 2011).

4.2 Unterschiede: Spezifische Radikalisierungsdynamiken

4.2.1 Unterschiedliche Ausgangsbedingungen

Obwohl sich in den drei Fällen unterschiedliche problematische Entwicklungen zeigten, unterschieden sich deren Ausgangsbedingungen erheblich.

Im ersten Fall entstand die Dynamik vor allem innerhalb einer informellen Peer-Group, deren gegenseitige Bestätigung religiöse Überlegenheitsvorstellungen verstärkte.

Im zweiten Fall entwickelte sich die Dynamik aus wiederholten Konflikten mit Bediensteten der Justizvollzugsanstalt, die zunehmend als religiös motivierte Benachteiligung interpretiert wurden.

Der dritte Fall war hingegen wesentlich durch familiäre Brüche, transnationale Erfahrungen sowie die politischen und konfessionellen Belastungen des syrischen Bürgerkriegs geprägt.

Damit zeigen die Fälle, dass problematische Radikalisierungsdynamiken unterschiedliche biografische Ausgangspunkte besitzen können und deshalb nicht mit einem einheitlichen Erklärungsmuster erfasst werden sollten. Vielmehr bedarf es einer fallbezogenen Betrachtung der individuellen Lebenssituation und der jeweils wirksamen sozialen und ideologischen Faktoren.

4.2.1 Unterschiedliche Funktionen religiöser Identität

Ebenso unterschiedlich war die Funktion, welche die religiöse Identität für die jeweiligen Betroffenen erfüllte.

Im ersten Fall diente sie vor allem der kollektiven Identitätsbildung und dem Bedürfnis nach Zugehörigkeit. Im zweiten Fall wurde sie zunehmend zur Deutung persönlicher Kränkungen und zur moralischen Rechtfertigung von Rachevorstellungen herangezogen. Im dritten Fall erfüllte sie

zunächst die Funktion eines stabilisierenden Orientierungsrahmens während einer tiefgreifenden biografischen Identitätskrise.

Diese Unterschiede verdeutlichen, dass dieselbe religiöse Zugehörigkeit in unterschiedlichen Lebenssituationen verschiedene psychologische und soziale Funktionen annehmen kann. Eine professionelle Gefängnisseelsorge muss deshalb nicht nur die religiöse Überzeugung einer Person verstehen, sondern auch deren biografische und soziale Funktion berücksichtigen.

4.3 Wirkmechanismen seelsorgerischer Intervention

Trotz der unterschiedlichen Ausgangslagen lassen sich in den drei Fällen vergleichbare seelsorgerische und theologische Interventionsprinzipien erkennen. Dabei ist nicht von einem empirisch nachgewiesenen Wirkmechanismus im streng wissenschaftlichen Sinne zu sprechen. Vielmehr handelt es sich um wiederkehrende Elemente der in den Fallbeispielen beschriebenen seelsorgerischen Praxis.

4.3.1 Vertrauensvolle Beziehungsarbeit

Grundlage aller Interventionen war eine tragfähige seelsorgerische Beziehung. Erst das entstandene Vertrauen ermöglichte es den Inhaftierten, religiöse Zweifel, radikale Gedanken, Ängste und persönliche Konflikte offen anzusprechen.

Dadurch konnten problematische Einstellungen wahrgenommen und gemeinsam reflektiert werden. Die seelsorgerische Beziehung bildete damit eine wesentliche Voraussetzung für die anschließende theologische Gesprächsarbeit.

Gerade hierin liegt eine besondere Funktion islamischer Gefängnisseelsorge: Religiöse Fragen können innerhalb eines für den Inhaftierten vertrauten religiösen Bezugsrahmens angesprochen werden. Diese Funktion ergänzt andere professionelle Zugänge, ersetzt sie jedoch nicht.

4.3.2 Kognitive Neuorientierung durch Kontextualisierung

Ein zentrales Element bestand darin, religiöse Überzeugungen von emotionalen, politischen oder institutionellen Konflikten zu unterscheiden und in ihren jeweiligen Kontext einzuordnen.

Durch diesen Perspektivwechsel konnten vereinfachende Feindbilder hinterfragt und differenziertere Deutungsmuster entwickelt werden. Ziel war dabei nicht die Relativierung persönlicher Erfahrungen, sondern deren sachgerechte Einordnung.

Der Imam nahm die jeweiligen Erfahrungen der Betroffenen ernst, versuchte jedoch zugleich, pauschalisierende Schlussfolgerungen und die Übertragung individueller Konflikte auf ganze Gruppen oder Institutionen zu vermeiden.

4.3.3 Theologische Bearbeitung problematischer religiöser Deutungen

Ein weiterer Bestandteil der Intervention bestand in der gezielten Einbeziehung islamischer Primärquellen und theologischer bzw. rechtswissenschaftlicher Prinzipien. Qurʾānverse, prophetische Überlieferungen sowie Konzepte wie die Maqāṣid aṣ-Ṣarīʿa, der fiqh al-wāqīʿ oder der

Rechtsgrundsatz dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā ḡalb al-maṣāliḥ ermöglichen es, problematische religiöse Deutungen innerhalb des islamischen Bezugsrahmens zu hinterfragen.

Die religiöse Identität der Inhaftierten wurde dabei nicht grundsätzlich infrage gestellt. Vielmehr ging es darum, religiöse Vorstellungen von exklusivistischen, feindseligen oder gewaltlegitimierenden Deutungen zu unterscheiden und eine theologisch fundierte, verantwortungsbewusste und friedensorientierte Glaubenspraxis zu fördern.

Damit bestätigt sich zugleich ein zentraler Gedanke der zuvor dargestellten wissenschaftlichen Fundierung: Theologisches Wissen allein stellt noch keine professionelle Handlungskompetenz dar. Entscheidend ist seine situationsgerechte, dialogische und interdisziplinär eingebettete Anwendung.

4.4 Zusammenfassende Bewertung

Die vergleichende Analyse verdeutlicht, dass problematische Radikalisierungsentwicklungen im Justizvollzug nicht monokausal entstehen. Vielmehr können individuelle Krisen, soziale Dynamiken, biografische Brüche und ideologische Deutungsmuster miteinander verbunden sein und sich gegenseitig verstärken. Die drei Fälle unterscheiden sich zwar deutlich in ihren Ausgangsbedingungen, weisen jedoch gemeinsame Muster religiöser Überhöhung, kognitiver Verengung und zunehmender Abgrenzung auf.

Zugleich zeigen die Fälle, dass eine professionelle islamische Gefängnisseelsorge einen eigenständigen Beitrag zur Extremismusprävention leisten kann, ohne die Aufgaben anderer Professionen oder des Justizvollzugs zu ersetzen. Ihre besondere Funktion liegt in der Verbindung von vertrauensvoller seelsorgerischer Beziehung, theologischer Fachkompetenz und der Fähigkeit, religiös begründete Deutungsmuster innerhalb des Bezugsrahmens der betroffenen Person kritisch zu bearbeiten. Voraussetzung dafür ist eine Zusammenarbeit mit weiteren Fachbereichen, insbesondere dort, wo psychologische, sozialpädagogische, rechtliche oder sicherheitsbezogene Fragen berührt werden.

5. Institutionelle Herausforderungen und praktische Konsequenzen

Die dargestellten Fallbeispiele verdeutlichen, dass eine wirksame Begleitung von Distanzierungs- und Präventionsprozessen im Justizvollzug nicht allein von der theologischen Kompetenz einzelner Gefängnisseelsorgender abhängt. Ebenso entscheidend sind institutionelle Rahmenbedingungen, die eine kontinuierliche, vertrauensvolle und professionell abgesicherte seelsorgerische Arbeit ermöglichen. Die Forschung zur Gefängnisseelsorge beschreibt diese nicht ausschließlich als religiöse Betreuung, sondern auch als Form pastoraler, emotionaler und sozialer Unterstützung, die innerhalb der besonderen institutionellen Bedingungen des Justizvollzugs stattfindet (Becci 2012; Jarrett et al. 2024).

Aus den dargestellten Praxiserfahrungen ergeben sich insbesondere vier zentrale Herausforderungen, die nachfolgend erläutert werden.

5.1 Die Frage der Authentizität: Wie lässt sich nachhaltige Distanzierung erkennen?

Ein häufig vorgebrachter Einwand besteht darin, dass Inhaftierte eine ideologische Distanzierung lediglich vortäuschen könnten, um vollzugsrechtliche Vorteile oder eine günstigere Beurteilung ihrer Entwicklung zu erreichen. Diese Möglichkeit kann im Einzelfall nicht ausgeschlossen werden. Zugleich sollte zwischen einer punktuellen verbalen Bekundung und einer längerfristig beobachtbaren Veränderung unterschieden werden. Forschung zur Deradikalisierung weist generell darauf hin, dass Distanzierung nicht ausschließlich anhand einzelner Äußerungen beurteilt werden sollte, sondern als komplexer Prozess verstanden werden muss, der unterschiedliche Dimensionen umfassen kann (Horgan 2009; Köhler 2017).

Aus der Perspektive kontinuierlicher Seelsorge können nicht allein einzelne Aussagen, sondern auch längerfristige Entwicklungen im Verhalten und in der Gesprächsführung wahrgenommen werden. Dazu können beispielsweise ein zunehmend respektvoller Umgang mit Mitgefangenen und Vollzugsmitarbeitenden, der Verzicht auf provokative Machtdemonstrationen sowie eine wachsende Bereitschaft zur Selbstreflexion und konstruktiven Konfliktbearbeitung gehören.

Gerade hierin liegt ein möglicher Mehrwert kontinuierlicher Gefängnisseelsorge. Durch regelmäßige persönliche Kontakte können Entwicklungen über einen längeren Zeitraum wahrgenommen und gemeinsam reflektiert werden. Untersuchungen zur Gefängnisseelsorge weisen auf die besondere Bedeutung regelmäßiger persönlicher Kontakte und der dadurch entstehenden Vertrauensbeziehungen hin (Becci 2012). Eine solche seelsorgerische Wahrnehmung ersetzt jedoch weder psychologische Diagnostik noch sicherheitsbezogene Einschätzungen. Sie kann diese vielmehr um eine spezifische religiöse und beziehungsorientierte Perspektive ergänzen.

5.2 Qualifizierung von Gefängnisimamen: Vom Einzelengagement zum professionellen Mentoring

Professionelle Gefängnisseelsorge setzt eine hohe fachliche und persönliche Kompetenz voraus. Diese entsteht jedoch nicht allein durch ein theologisches Studium. Die besonderen Anforderungen des Justizvollzugs machen darüber hinaus praktische Erfahrung sowie Kenntnisse in Gesprächsführung, Konfliktbearbeitung, Gefängnispsychologie, Extremismusprävention und institutioneller Zusammenarbeit erforderlich.

Auch die aktuelle Forschung zur Gefängnisseelsorge verdeutlicht, dass die Tätigkeit von Seelsorgenden unterschiedliche Funktionen miteinander verbindet und neben religiöser Begleitung auch emotionale, praktische und pädagogische Elemente umfassen kann (Jarrett et al. 2024).

Anstelle der Suche nach vermeintlich „fertigen“ oder „idealen“ Gefängnisimamen erscheint daher ein systematisches Qualifizierungs- und Mentoringkonzept sinnvoll. Erfahrene Gefängnisseelsorgende könnten neu eintretende Imame über einen längeren Zeitraum begleiten, praktische Erfahrungen weitergeben und sie schrittweise an die besonderen Anforderungen des Justizvollzugs heranführen.

Ergänzend bedarf es strukturierter Fortbildungsangebote, praxisorientierter Leitlinien sowie regelmäßiger Supervision und fachlicher Reflexion. Auf diese Weise könnte eine kontinuierliche professionelle Weiterentwicklung gefördert und die Qualität der seelsorgerischen Arbeit langfristig gesichert werden.

Gerade die in den Fallbeispielen sichtbar gewordene Verbindung unterschiedlicher Kompetenzbereiche zeigt, dass die Ausbildung von Gefängnisimamen nicht auf theologische Fachkenntnisse beschränkt werden sollte. Erforderlich ist vielmehr eine Kombination aus theologischer, psychosozialer, kommunikativer, rechtlicher, interkultureller und institutioneller Handlungskompetenz.

5.3 Vertrauen als Voraussetzung wirksamer Seelsorge

Ein weiterer zentraler Erfolgsfaktor ist die Wahrung der eigenständigen Rolle der Gefängnisseelsorge. Sobald Inhaftierte den Eindruck gewinnen, der Imam handele primär im Auftrag von Sicherheitsbehörden oder fungiere als Informationsquelle für den Justizvollzug, kann das notwendige Vertrauensverhältnis erheblich beeinträchtigt werden.

Die Forschung zur Gefängnisseelsorge unterstreicht die Bedeutung der persönlichen Beziehung zwischen Seelsorgenden und Inhaftierten. Becci beschreibt insbesondere regelmäßige individuelle Kontakte und die dadurch entstehende Vertrauensbeziehung als einen wesentlichen Bestandteil der seelsorgerischen Arbeit im Gefängnis (Becci 2012). Auch die neuere systematische Übersicht zur Gefängnisseelsorge hebt die pastorale und emotionale Unterstützungsfunktion sowie die Bedeutung der Beziehungen innerhalb des Gefängniskontexts hervor (Jarrett et al. 2024).

Die Gefängnisseelsorge erfüllt deshalb eine eigenständige Funktion innerhalb des Justizvollzugs. Ihre Aufgabe besteht nicht in der sicherheitsbezogenen Informationsgewinnung, sondern in der religiösen und seelsorgerischen Begleitung, ethischen Orientierung und persönlichen Stabilisierung der Inhaftierten.

Gerade die klare Unterscheidung der jeweiligen Rollen kann einen geschützten Gesprächsraum ermöglichen, in dem auch Zweifel, problematische religiöse Deutungen, Konflikte oder radikale Einstellungen angesprochen werden können. Die Gefängnisseelsorge übernimmt dabei nicht die Aufgaben des Justizvollzugs oder anderer professioneller Akteure. Ihre besondere Funktion liegt vielmehr darin, religiöse und existenzielle Fragen innerhalb eines vertrauensvollen seelsorgerischen Rahmens bearbeiten zu können.

Damit wird Vertrauen nicht zu einem Gegensatz institutioneller Zusammenarbeit, sondern zu einer Voraussetzung dafür, dass unterschiedliche Professionen ihre jeweiligen Aufgaben wahrnehmen können.

5.4 Die Zeit nach der Entlassung: Kontinuität als Präventionsaufgabe

Präventions- und Distanzierungsprozesse enden nicht zwangsläufig mit der Entlassung aus der Justizvollzugsanstalt. Die Zeit unmittelbar nach der Haft kann eine sensible Übergangsphase darstellen. Der Wegfall bestehender Strukturen, fehlende soziale Bindungen, Orientierungslosigkeit oder das Ausbleiben weiterer Begleitung können die Stabilisierung bereits erreichter Veränderungen erschweren.

Auch in der Forschung zur Gefängnisseelsorge wird die Bedeutung religiöser und sozialer Unterstützung über die Haftzeit hinaus thematisiert. Becci zeigt, dass religiöse Beziehungen und Erfahrungen nicht auf die Zeit innerhalb der Haftanstalt begrenzt bleiben, sondern auch für die Phase nach der Entlassung relevant sein können (Becci 2012).

Aus diesem Grund sollte Gefängnisseelsorge, soweit dies im jeweiligen institutionellen Rahmen möglich ist, bereits während der Haft auf eine anschlussfähige Begleitung nach der Entlassung hinwirken. Hierzu kann insbesondere die Vermittlung an etablierte, verfassungstreue Moscheegemeinden sowie an geeignete Beratungs- und Unterstützungsangebote gehören.

Ziel ist nicht die Fortsetzung einer institutionellen Kontrolle nach der Haftentlassung, sondern die Unterstützung eines Übergangs in ein eigenverantwortliches Leben innerhalb der Gesellschaft. Wo während der Haft ein Prozess religiöser Reflexion und persönlicher Stabilisierung begonnen wurde, kann eine geeignete Anschlussstruktur dazu beitragen, diesen Prozess außerhalb des Justizvollzugs weiterzuführen.

Schlussfolgerung

Die Erfahrungen aus der Gefängnisseelsorge zeigen, dass Prävention und Distanzierungsprozesse weder zufällig noch ausschließlich durch sicherheitsbezogene Maßnahmen gelingen. Die Forschung zu Radikalisierung und Deradikalisierung beschreibt solche Prozesse vielmehr als komplex und multidimensional, sodass unterschiedliche individuelle, soziale, ideologische und institutionelle Faktoren berücksichtigt werden müssen (Horgan 2009; Köhler 2017).

Gerade innerhalb des Justizvollzugs können sich Situationen ergeben, in denen radikale Einstellungen, religiöse Fehlinterpretationen und persönliche Konflikte im Rahmen vertrauensvoller Gespräche angesprochen und reflektiert werden können. Die Forschung zur Gefängnisseelsorge zeigt zugleich, dass Seelsorgende innerhalb des Justizvollzugs besondere Beziehungs- und Unterstützungsfunktionen übernehmen können (Becci 2012; Jarrett et al. 2024).

Dieses Potenzial kann jedoch nur ausgeschöpft werden, wenn Gefängnisseelsorge nicht als bloße religiöse Betreuung verstanden wird, sondern als eigenständiger Bestandteil einer interdisziplinären Extremismusprävention.

Die in diesem Beitrag dargestellten Fallbeispiele zeigen, dass eine theologisch fundierte und kontinuierliche Gefängnisseelsorge dazu beitragen kann, problematische religiöse Deutungsmuster frühzeitig wahrzunehmen, ideologische Fehlentwicklungen kritisch zu hinterfragen und Prozesse der Distanzierung zu unterstützen. Sie stellt dabei keinen Ersatz für sicherheitsbezogene Maßnahmen, psychologische Facharbeit oder sozialpädagogische Interventionen dar. Vielmehr ergänzt sie diese durch einen spezifischen religiösen und seelsorgerischen Zugang.

Gerade dieser Zugang kann dort von Bedeutung sein, wo religiöse Überzeugungen einen zentralen Bestandteil der Identität eines Inhaftierten darstellen. Der Imam kann innerhalb des religiösen Bezugsrahmens ansetzen, ohne die Aufgaben anderer Professionen zu übernehmen. Voraussetzung dafür sind jedoch eine klare professionelle Rollenabgrenzung, ausreichende Qualifikation, kontinuierliche Fortbildung und ein institutioneller Rahmen, der die notwendige Vertrauensbeziehung ermöglicht.

In diesem Sinne ist Gefängnisseelsorge nicht lediglich religiöse Begleitung, sondern kann einen eigenständigen und bislang vielfach unterschätzten Baustein einer interdisziplinären Extremismusprävention im Justizvollzug darstellen.

6. Fazit und Empfehlungen

Die in diesem Beitrag dargestellten Fallbeispiele verdeutlichen, dass Gefängnisseelsorge weit über die religiöse Betreuung von Inhaftierten hinausgeht. Sie kann einen eigenständigen und bislang unterschätzten Beitrag zur Extremismusprävention leisten, indem sie Radikalisierungsprozesse frühzeitig erkennt, ideologische Fehlinterpretationen theologisch korrigiert und gefährdete Inhaftierte in ihrer Entwicklung zu einer friedlichen und verantwortungsbewussten religiösen Identität begleitet.

Die Analyse legt zugleich nahe, dass die Zeit der Inhaftierung ein zentrales Präventionsfenster darstellt. Gerade in Phasen persönlicher Krisen, sozialer Isolation und biografischer Neuorientierung entstehen Möglichkeiten für vertrauensvolle Gespräche und nachhaltige Distanzierungsprozesse, die außerhalb des Justizvollzugs häufig nur schwer erreichbar sind. Aus meiner langjährigen Erfahrung als islamischer Gefängnisseelsorger sowie aus meiner früheren Tätigkeit in der Deradikalisierungsarbeit bin ich überzeugt, dass dieses Potenzial in vielen Justizvollzugsanstalten noch nicht ausreichend genutzt wird.

Daraus ergeben sich mehrere praktische Handlungsempfehlungen:

- **Stärkung der kontinuierlichen Gefängnisseelsorge:** Die Tätigkeit der Imame sollte sich nicht auf die Durchführung des Freitagsgebets beschränken. Erforderlich sind ausreichende zeitliche und personelle Ressourcen für regelmäßige Einzelgespräche, kontinuierliche seelsorgerische Begleitung sowie die frühzeitige Erkennung ideologischer Radikalisierungstendenzen.
- **Professionalisierung und Qualifizierung:** Gefängnisimame benötigen neben einer fundierten theologischen Ausbildung spezifische Kompetenzen in den Bereichen Extremismusprävention, Gesprächsführung, Gefängnispsychologie sowie interdisziplinäre Zusammenarbeit. Hierfür sollten strukturierte Fortbildungsprogramme, Mentoringmodelle und qualitätssichernde Standards etabliert werden.
- **Klare Rollen und vertrauensvolle Kooperation:** Eine wirksame Zusammenarbeit zwischen Justizvollzug und Gefängnisseelsorge setzt gegenseitiges Vertrauen und eine klare Rollenverteilung voraus. Während die Vollzugsmitarbeiterinnen und Vollzugsmitarbeiter den Sicherheitsauftrag der Justizvollzugsanstalt wahrnehmen, eröffnet die unabhängige Seelsorge einen geschützten Raum, in dem radikale Einstellungen offen angesprochen und theologisch bearbeitet werden können. Gerade diese unterschiedliche Aufgabenwahrnehmung macht beide Bereiche zu komplementären Partnern innerhalb einer ganzheitlichen Präventionsstrategie.
- **Nachhaltige Begleitung nach der Entlassung:** Deradikalisierung endet nicht mit der Haftentlassung. Eine strukturierte Anbindung an verfassungstreue Moscheegemeinden, soziale Beratungsangebote und weitere Unterstützungsstrukturen kann dazu beitragen, während der Haft begonnene Distanzierungsprozesse langfristig zu stabilisieren und Rückfällen in extremistische Milieus vorzubeugen.

Die Entscheidung darüber, ob Justizvollzugsanstalten zu Orten weiterer Radikalisierung oder zu Räumen erfolgreicher Distanzierung werden, hängt wesentlich davon ab, welche Bedeutung der professionellen Gefängnisseelsorge innerhalb des Präventionssystems beigemessen wird. Die in diesem Beitrag dargestellten Erfahrungen sprechen dafür, sie nicht als ergänzendes Angebot,

sondern als einen wichtigen Bestandteil einer wirksamen und interdisziplinären Extremismusprävention im Justizvollzug zu verstehen.

Wer Terrorismus wirksam verhindern will, darf Prävention nicht erst nach der Entlassung oder nach einer erfolgten Radikalisierung beginnen. Die Haftzeit eröffnet ein besonderes Zeitfenster, in dem Vertrauen, theologische Fachkompetenz und institutionelle Zusammenarbeit zusammenwirken können. Dieses Potenzial konsequent zu nutzen, gehört aus meiner Sicht zu den zentralen Herausforderungen einer zukunftsorientierten Extremismusprävention im Justizvollzug.

7. Literaturverzeichnis

Auda, Jasser (2008): *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London/Washington, D.C.: International Institute of Islamic Thought.

Awaad, Rania; Ali, Sara (2016): „A modern conceptualization of phobia in al-Balkhi's 9th century treatise: Sustenance of the Body and Soul". *Journal of Anxiety Disorders*, 37, S. 89–93. DOI: 10.1016/j.janxdis.2015.11.003.

Becci, Irene (2012): *Imprisoned Religion: Transformations of Religion during and after Imprisonment in Eastern Germany*. Farnham: Ashgate.

Borum, Randy (2011a): „Radicalization into Violent Extremism I: A Review of Social Science Theories". *Journal of Strategic Security*, 4(4), S. 7–36.

Borum, Randy (2011b): „Radicalization into Violent Extremism II: A Review of Conceptual Models and Empirical Research". *Journal of Strategic Security*, 4(4), S. 37–62.

Dār al-Iftā' al-Miṣriyya (2013): „The Ruling of Takfir". 21. Juli 2013.

Fisch, Michael (2019): »Siehe, der Mensch ist wahrlich in Verlorenheit«. *Beiträge zur Qur'ân- und Islam-Forschung (2011–2019)*. Berlin: Weidler. (= Beiträge zur transkulturellen Wissenschaft, Bd. 9).

Generalstaatsanwaltschaft Berlin (2026): Gemeinsame Pressemitteilung: Anschlag im Umfeld des Christopher Street Day – Tatverdächtiger Abdul B., 26.07.2026. Berlin.

Henning, Max (Übers.) (2020): *Der Koran. Arabisch–deutsch. Überarbeitung und Einleitung von Murad Wilfried Hofmann*. Istanbul: Çağrı Yayınları. ISBN 978-975-454-049-9.

Horgan, John G. (2009): *Walking Away from Terrorism: Accounts of Disengagement from Radical and Extremist Movements*. London/New York: Routledge.

Horgan, John G.; Altier, Mary Beth; Shortland, Neil; Taylor, Max (2016): „Walking Away: The Disengagement and De-Radicalization of a Violent Right-Wing Extremist". *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*.

Ibn 'Āṣūr, Muḥammad al-Ṭāhir (2006): *Treatise on Maqasid Al-Shariah*. London/Washington, D.C.: International Institute of Islamic Thought.

Jayyusi-Lehn, Ghada (2002): „The Epistle of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī on the Device for Dispelling Sorrows". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29(2), S. 121–135. DOI: 10.1080/1353019022000012632.

Jarrett, Manuela; Skinner, James; Busulwa, Ronalds; Dyson, Judith; Brooke, Joanne (2024): „The Role and Impact of the Prison Chaplain: A Systematic Review and Narrative Synthesis". *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 78(4), S. 133–143. DOI: 10.1177/15423050241296487.

Kamali, Mohammad Hashim (2003): *Principles of Jurisprudence*. 3rd rev. and enl. ed. Cambridge: Islamic Texts Society.

Kamali, Mohammad Hashim (2008): *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld.

Köhler, Daniel (2017): *Understanding Deradicalization: Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism*. London/New York: Routledge.

Liebling, Alison; Arnold, Helen (2004): *Prisons and Their Moral Performance: A Study of Values, Quality and Prison Life*. Oxford: Oxford University Press.

Linden, Michael (2008): „Posttraumatic Embitterment Disorder and Wisdom Therapy“. *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 22(1), S. 4–14. DOI: 10.1891/0889.8391.22.1.4.

Linden, Michael; Baumann, Kai; Lieberei, Barbara; Lorenz, Constanze; Rotter, Max (2011): „Treatment of posttraumatic embitterment disorder with cognitive behaviour therapy based on wisdom psychology and hedonia strategies“. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 80(4), S. 199–205. DOI: 10.1159/000321580.

Linden, Michael; Schippan, Bruno; Baumann, Kai (2004): „Weisheitstherapie – kognitive Therapie der posttraumatischen Verbitterungsstörung“. *Verhaltenstherapie*, 14(4), S. 284–293. DOI: 10.1159/000082838.

McCauley, Clark; Moskalenko, Sophia (2017): *Friction: How Radicalization Happens to Them and Us*. New York: Oxford University Press.

Nakissa, Aria (2026): „The Islamic Doctrine of Takfīr (Excommunication): Tracing its Historical Development in the Thought of Ibn Ḥanbal, Ibn Taymiyya, and Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb“. *Journal of Islamic Law*, 7.

Radicalisation Awareness Network (RAN) (2016): RAN P&P Ex Post Paper, 14–15 June 2016, Berlin: Exit Interventions in Prison and Probation Environments. European Commission.

Shehata, Mohamed (2023): „Theologische Ansätze in der Deradikalisierungsarbeit“. In: *Deradikalisierung und Distanzierung auf dem Gebiet des islamistischen Extremismus. Erkenntnisse der Theorie – Erfahrungen aus der Praxis*. Wiesbaden: Springer VS, S. 93–109.

Shehata, Mohamed (2024a): „Theological Approaches in Deradicalization“. In: *Disengagement and Deradicalization in the Context of Islamist Extremism*. Cham: Springer Nature.

Shehata, Mohamed (2023b): „Religiöse Deradikalisierungsberatung – systemisch umgesetzt“. In: Dittmar, Vera (Hrsg.): *Systemische Beratung in der Extremismusprävention. Theorie, Praxis und Methoden*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 246–248.

Silke, Andrew (Hrsg.) (2014): *Prisons, Terrorism and Extremism: Critical Issues in Management, Radicalisation and Reform*. London/New York: Routledge.

Vellenga, Sipco; de Groot, Kees (2019): „Securitization, Islamic Chaplaincy, and the Issue of (De-)Radicalization of Muslim Detainees in Dutch Prisons“. *Social Compass*, 66(2), S. 224–237. DOI: 10.1177/0037768619833313.

Islamische Primärquellen

al-Balkhī, Abū Zayd: Maṣāliḥ al-Abdān wa-l-Anfus.

al-Buḥārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl: Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Insbesondere: Kitāb al-Adab, Ḥadīth 6114.

al-Ghazālī, Abū Ḥamid (1995): *On Disciplining the Soul: Kitāb Riḡāḡat al-Nafs; & On Breaking the Two Desires: Kitāb Kasr al-Shahwatayn*. Books XXII and XXIII of the *Revival of the Religious Sciences (Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn)*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von T. J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society.