

## Reviews / Rezensionen

**Farid Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes. Worlds of Islam – Welten des Islams – Mondes de l’Islam, Bd. 11, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, 389 Seiten, ISBN 978-3-11-062322-2***

Cüneyd Yıldırım\*

Das Andenken des ḥanbalitischen Gelehrten Taqīy ad-Dīn b. Taymiyya (gest. 728/1328) ist in hohem Maße davon geprägt, dass al-Qaida und der sog. Islamische Staat einige seiner Fatwas als Argumente für ihren Terrorismus heranziehen. Mithilfe dieser Fatwas legitimieren sie die Tötung anderer Muslime. Unter Experten wird darüber debattiert, ob Ibn Taymiyya damit fehlinterpretiert wird oder zu Recht als Ideengeber des islamistischen Terrorismus angesehen werden kann. Zahlreiche weitere Aussagen Ibn Taymiyyas, mit denen er andersdenkende Muslime mit scharfen Worten verurteilt, scheinen das Bild eines Gegners religiöser Toleranz und rationalen Denkens zu bestätigen, das in der deutschsprachigen islamwissenschaftlichen Sekundärliteratur bis vor wenigen Jahren dominant war. Impulse aus der angelsächsischen und französischen Ibn-Taymiyya-Forschung sorgten allerdings bei manchen hierzulande dafür, jenes Bild infrage zu stellen, und animierten zu neuen Arbeiten. Zu diesen zählt auch die Studie Farid Suleimans, die seine im Sommer 2018 an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg abgeschlossene Dissertationsschrift darstellt. Sie stellt nicht Ibn Taymiyya als Mufti, sondern als spekulativen Theologen in den Mittelpunkt. Anhand dessen Lehre von den Attributen Gottes möchte Suleiman das Denken des umstrittenen Gelehrten besser verstehen. Er knüpft dabei inhaltlich an die Beiträge von Jon Hoover zum Gottesbild Ibn Taymiyyas an.

Suleimans Hauptthese lautet, dass Ibn Taymiyyas spekulativ-theologisches Denken – entgegen der Meinung zahlreicher älterer Forscher – in seiner Ganzheit ein System darstellt. Der Überprüfung dieser These geht in Teil I eine Kontextualisierung voraus, die in zwei Kapitel unterteilt ist. Zum einen wird hier auf die Biografie rekurriert, zum anderen die innerislamische Debatte um die Attribute Gottes bis zu der Zeit Ibn Taymiyyas zusammenfassend – aber nicht zu knapp – dargelegt. Teil II, „Die methodischen Grundlagen der Attributenlehre Ibn Taymiyyas“, ist das Kernstück und der umfangreichste Teil der Studie. Darin werden die sprachtheoretischen und philosophischen Prämissen untersucht, die den Darlegungen Ibn Taymiyyas zu den Attributen Gottes vorausgehen. Teil III bietet dann beispielhafte

---

\* Dr. Cüneyd Yıldırım ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Orientalische Philologie und Islamwissenschaft der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Erläuterungen des Ḥanbaliten zu einigen Attributen Gottes, an denen die Theorien und Prämissen aus dem vorausgehenden Teil überprüft werden. Abschließend präsentiert Suleiman eine „Bewertung“ anhand einiger in der Einleitung selbstgestellter Fragen. Ihm geht es dabei im Wesentlichen darum, eine Antwort auf die Frage zu finden, ob Ibn Taymiyyas Denken irgendeine Rationalität vorweist, was mit der oben erwähnten Hauptthese zusammenhängt.

Im Hauptteil seiner Arbeit (S. 98–280) analysiert Suleiman die seinstheoretische, sprachliche, hermeneutische und epistemologische Grundlage im Denken Ibn Taymiyyas und kommt zu dem Ergebnis, dass drei ontologische Prinzipien die Grundlage von dessen Attributenlehre bilden: (1) *Zwei existente Dinge sind sich immer ähnlich, aber nie identisch.* (2) *Allgemeinbegriffe sind mentaler Art und nicht real.* (3) *Jedes Seiende hat sein eigenes Sein (wuğūd).*

Das erste Prinzip bot den zeitgenössischen Kritikern Ibn Taymiyyas einen Grund, ihn des Anthropomorphismus (*tašbīh*) zu bezichtigen. Denn als zwei Seiende sind sich demnach Gott und Mensch grundsätzlich ähnlich, wenn auch in keinem Fall identisch. Ibn Taymiyya unterscheidet allerdings im Kontext seiner Attributenlehre zwischen erlaubter und unerlaubter Verähnlichung und stützte sich dabei auf das Erst-Recht-Argument (lat. *argumentum a fortiori*, arab. *qiyās awlā*), das die Verähnlichung nur solcher geschöpflicher Eigenschaften erlaubt, die eine absolute Vollkommenheit bedeuten.

Das zweite Prinzip dürfte heutigen, postmodernen Konstruktivisten sympathisch erscheinen. Es rührt jedoch vermutlich von einer religiösen Grundskepsis gegenüber dem Axiom der damaligen, dem wesentlich hellenistischen Wissenschaftsverständnis, das das Denken in Allgemeinbegriffen verlangte. In Bezug auf Gottes Attribute erwies sich für Ibn Taymiyya dadurch die Frage nach dem Verhältnis zwischen diesen und dem Wesen Gottes als Scheinproblem, da die Unterscheidung in Attribute und Wesen demzufolge ein analytisches Konstrukt ist, das extramental nicht existiert. Das dritte Prinzip stellt die theoretische Grundlage seiner Pantheismuskritik dar (S. 129–144) und richtete sich historisch gesehen gegen zeitgenössische Anhänger Ibn ‘Arabīs. In deren Gleichsetzung von Schöpfer und Geschöpf im Sinne der Vorstellung von *wahdat al-wuğūd* sah Ibn Taymiyya die potenzielle Gefahr, die Dienerschaft des Menschen gegenüber Gott und damit die Gottesdienste zu relativieren. Dass nach Ibn Taymiyya jedem Seienden sein eigenes Sein zukommt, hängt mit seiner Definition des Begriffs Sein (*wuğūd*) als ‚Vorhandensein‘ zusammen.

Mit seinen Analysen argumentiert Suleiman im deutlichen Kontrast zu der Beurteilung Ibn Taymiyyas als intoleranten „Streithansel“ zugunsten einer Neubewertung des Ḥanbaliten als rational(istisch)en Theologen, wenn nicht sogar als Philosophen. Er zeigt anhand der Attributenlehre, dass Ibn Taymiyya durchaus Prinzipien und Prämissen folgte, die er sich in der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichsten Philosophen und Theologen ohne Heranziehen von Überlieferungsargumenten erarbeitete. Gegen den Vorwurf der Intoleranz kann Suleiman belegen, dass Ibn Taymiyya durchaus Ansichten des Aš‘ariten al-‘Āmidī (gest.

631/1233) oder des Philosophen Ibn Sīnā (gest. 428/1037) zustimmen konnte, obwohl er sich selbst zu der Gruppe der philosophie- und theologiekritischen *ahl al-ḥadīṭ* zählte. Gleichzeitig widerspricht Suleiman den muslimischen Kritikern Ibn Taymiyyas aus der Vergangenheit, die dessen Theologie vor allem auf ein scheinbar anthropomorphistisches Gottesbild reduzierten, wofür die angeführte Polemik Ibn Baṭṭūṭas (770/1368 oder 779/1377) exemplarisch steht (S. 24f.).

So weit überzeugt die Argumentation Suleimans, die vor allem durch systematische Vorgehensweise und argumentative Klarheit besticht. Im Bewertungs- und Schlussteil offenbart sich jedoch ein positivistischer Ansatz, der stützig macht. Denn man wird an dieser Stelle nicht den Verdacht los, dass der Untersuchungsgegenstand an Maßstäben gemessen wird, die nicht dessen eigene sind. Man darf sich fragen, ob hier vom Primat des Vernunftdenkens ausgehend nicht ergebnisorientiert analysiert wurde. Ein Ansatz, der zum Ziel hätte, Ibn Taymiyya zu verstehen, ihn in seiner Zeit zu lesen, hätte einen Versuch dargestellt, *die* Fragen an ihn zu stellen, auf die der Ḥanbalit Antworten zu liefern intendiert hatte. Dies hätte allerdings eine umfassendere Kontextualisierung erfordert als der angebotene Teil II (S. 24–95), der zu wenig mit dem Hauptteil verknüpft ist. Hinzu kommt, dass im Biografie-Teil zu unkritisch mit den vorhandenen Informationen umgegangen wurde, die zu einem wesentlichen Teil von Ibn Taymiyyas Schüler Ibn Kaṭīr (gest. 774/1373) stammen. Dass dessen Darstellung von seinem Lehrer wahrscheinlich dem Interesse diene, diesen für die Nachwelt in ein vorteilhaftes Licht zu rücken, diskutiert Suleiman nicht.

Des Weiteren behandelt Suleiman die Anthropomorphismus-Problematik inkonsequent. Auch wenn Ibn Taymiyya selbst, wie gezeigt wird, den Vorwurf der Sorte von *tašbīḥ* zurückwies, die er selbst als unerlaubt deklarierte, und sogar selbst seine Gegner einmal damit beschuldigte (S. 254), kann doch anhand der angeführten Beispiele nicht geleugnet werden, dass Ibn Taymiyya für jenen Vorwurf tatsächlich Angriffsfläche bot. Dass Aussagen, wie Gott befinde sich „räumlich gesehen“ oberhalb der Schöpfung (S. 334), Suleiman keinen Anlass geben, Ibn Taymiyyas eigene anti-anthropomorphistische Positionierung infrage zu stellen, ist verwunderlich. Auch hinsichtlich dieses Themas wäre statt einer minutiösen Darlegung der Argumentation des Ḥanbaliten eine umfassendere Kontextualisierung angebracht gewesen. Diese hätte möglicherweise demonstriert, dass die Verähnlichung Gottes dadurch motiviert war, dem theologischen Trend der Entpersonalisierung Gottes entgegenzuwirken. Ibn Taymiyya muss eine Tendenz der zunehmenden Abstrahierung Gottes bei einem Großteil der muslimischen Theologen wahrgenommen haben. Die Gleichsetzung von Schöpfer und Geschöpf, die einige Anhänger des Sufis Ibn ‘Arabī (gest. 638/1240) bekundeten, erschien für Ibn Taymiyya dabei wahrscheinlich als die gefährlichste Konsequenz jener Entwicklung, die die Mu‘taziliten einleiteten und späte Aš‘ariten wie Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) fortsetzten. In der Summe hat Suleiman einen gehaltvollen, wichtigen Beitrag zur Ibn-Taymiyya-Forschung in deutscher Sprache vorgelegt. Er liefert

damit ein diskussionswürdiges Argument für die Berücksichtigung Ibn Taymiyyas nicht nur in der *kalām*-Forschung, sondern auch in der komparativen Theologie.

**Reza Hajatpour, *Sufismus und Theologie. Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung, Welten der Philosophie, Bd. 17, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017, 165 Seiten, ISBN 978-3-495-48877-5***

Jens Bakker\*

Der Sufismus (*at-taṣawwuf*) ist ein höchst einflussreiches, vielschichtiges und vielseitiges Phänomen, das sich in der islamischen Welt während ihrer gesamten Geschichte in zentralen Bereichen des Lebens wie der Gesellschaft, der Kunst und den Wissenschaften entfaltet.<sup>1</sup> Die große Bedeutung des Sufismus zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass diesem eine der acht Grunddisziplinen der klassischen Theologie des sunnitischen Islam, nämlich die Wissenschaft vom Sufi-Weg (*‘ilm at-taṣawwuf*), gewidmet ist.<sup>2</sup> Reza Hajatpour hat mit „Sufismus und Theologie“ eine Monografie veröffentlicht, in der er sich zur Aufgabe stellt, die theoretische Seite des Sufismus zu betrachten und herauszufinden, wie die Glaubenslehren des Islam aus sufischer Perspektive interpretiert werden und wie sich diese von der Sichtweise der theologischen Disziplin der Dogmatik (*‘ilm al-kalām*)<sup>3</sup> bzw. der „Theologen“ und „Philosophen“<sup>4</sup> unterscheiden. Dieses Ziel verfolgt der Autor, indem er zentrale Begriffe des Sufismus analysiert und mit der Kritik der Theologen bzw. Philosophen kontrastiert. Dabei stützt er sich in der Hauptsache auf Sekundärliteratur, die er zum Zwecke der genaueren und instruktiveren Betrachtung durch die Interpretation einschlägiger Stellen aus bekannten Originalwerken bedeutender Vertreter der sufischen Tradition ergänzt und auch nicht selten bestimmte Themen neu und unabhängig von der Sekundärliteratur ausschließlich anhand sufischer Quellen erläutert, wobei insgesamt der Schwerpunkt deutlich auf der Darstellung der sufischen Lehren und weniger auf der Kritik an diesen liegt. Der Behandlung des eigentlichen Themas der vorliegenden Monografie schickt der Autor die Darlegung einiger Grundlagen voraus, wie die Diskussion der Begriffe „Mystik“ und „Sufismus“ und eine Zusammenschau von Auffassungen über den Ursprung und die Entwicklung des Sufismus. Zudem identifiziert er drei

---

\* Dr. Jens Bakker ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Post-Doc-Forschungsgruppe „Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück.

1 Siehe dazu z. B. die zahlreiche Sekundärliteratur, die Hajatpour seiner Arbeit zugrunde legt.

2 Siehe dazu Jens Bakker, *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert*, Bonner Islamstudien, Bd. 23, Berlin 2012, S. 589–595, 597, 692, 694 sowie ebd., Index, S. 1025, unter dem Stichwort „Wissenschaft vom Sufi-Weg“.

3 Vgl. den hier rezensierten Text, S. 14, letzter Absatz, bis S. 15, Ende.

4 Nicht selten bezeichnet Hajatpour mit diesen beiden Termini die Seite, die er der Sicht des Sufismus gegenüberstellt, so z. B. S. 83.

denkerische Hauptströmungen in der theoretischen Tradition des Sufismus und bietet eine kurzgefasste Erläuterung der für das sufische Verständnis zentralen Vorstellung von den „Zuständen“ (*aḥwāl*), die den Sufi bei der Erreichung der „Stationen“ (*maqāmāt*) des mystischen Weges befallen können. Im Anschluss daran wendet sich Hajatpour der Analyse von Kernbegriffen des Sufismus zu, die er jeweils mit der Kritik der Theologen oder Philosophen konfrontiert. Er behandelt die Begriffe der Askese (*az-zuḥd*) und der Liebe (*al-maḥabba*, *al-ʿišq*), setzt Liebe und Schönheit miteinander in Beziehung, bespricht die Bedeutung der Musik für die Sufik und betrachtet die Vorstellung vom vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*), um sich schließlich der signifikant sufischen „Idee der Einheit des Seins“ (*waḥdat al-wuḡūd*)<sup>5</sup> zuzuwenden. Wenn auch an ganz wenigen Stellen einige Aussagen nicht hinreichend belegt zu sein scheinen<sup>6</sup> und sich häufiger Fehler in der wissenschaftlichen Umschrift arabischer und persischer Ausdrücke finden, so versteht es der Autor doch stets, die wesentlichen Aspekte der jeweiligen Begriffe überzeugend zu erfassen und in präzisen Zusammenfassungen aufzubereiten.

Das Werk Hajatpours ist ein sowohl für das Fach- als auch für ein interdisziplinäres sowie ein allgemeines Publikum flüssig und mit Gewinn zu lesendes Buch; indem es einen wesentlichen Aspekt des Sufismus herausgreift und ältere und neuere arabisch-, deutsch-, englisch-, persischsprachige und französische Sekundärliteratur sowie sufische Quellen berücksichtigt, bietet es eine sehr effektive Einführung in das für das Verständnis der islamischen Welt zentrale Phänomen des Sufismus und sei deshalb allen an der islamischen Welt Interessierten nachdrücklich empfohlen.

**Hatem Elliesie/Irene Schneider/Bülent Uçar (Hg.), *Islamische Normen in der Moderne zwischen Text und Kontext*, Reihe für Osnabrücker Islamstudien (ROI), Bd. 35, Wien u. a.: Peter Lang 2019, 186 Seiten, ISBN 978-3-631-79713-6**

Hans-Georg Ebert\*

Der vorliegende Band 35 der „Reihe für Osnabrücker Islamstudien“ enthält bemerkenswerte Aufsätze zum Rahmenthema der Veränderung von islamischen Normen unter sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnissen. Fünf der insgesamt sechs Beiträge wurden auf der gemeinsamen Tagung des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück (5-jähriges Jubiläum) und der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht (20-jähriges Jubiläum) im Oktober 2017 in Osnabrück gehalten und in leicht veränderter Form in diesen Band aufgenommen.

5 So die Übersetzung des Autors für diesen Begriff, siehe z. B. S. 136.

6 Siehe S. 13f., 22f., 25, 29f., 46, 49, 50, 54, 62, 65, 68, 77, 103f., 123 Anm. 24, 136.

\* Prof. em. Dr. jur. habil. Hans-Georg Ebert war bis 30.9.2019 Professor für Islamisches Recht am Orientalischen Institut der Universität Leipzig und arbeitet nun als emeritierter Professor in der Kolleg-Forschungsgruppe „Multiple Secularities“ derselben Universität.

Ergänzend kommt ein Beitrag von Esnaf Begić (Osnabrück) zur Rolle der *šarī'a* in der Geschichte von Bosnien und Herzegowina hinzu, der sich allerdings nicht schwerpunktmäßig mit theoretischen Aspekten der Normveränderung befasst. Die Herausgeber unterstreichen in ihrem Vorwort (S. 7–10), dass es ihnen insbesondere „um eine Kontextualisierung des textlich fixierten Norminhalts“ gehe (S. 9). Der Beitrag von Bülent Ucar (Osnabrück) zum Thema „Islamische Normen in der Moderne zwischen Text und Kontext“ (S. 11–35) vermittelt grundlegende Gedanken zum Rahmenthema dieses Bandes und steht daher nicht zufällig an dieser Stelle im Buch. Er arbeitet heraus, dass die „Kontextabhängigkeit religiöser Texte [...] kein Novum der Moderne“ sei (S. 12), und belegt die Aussage auch mit neuen Regelungen, die im Osmanischen Reich im 16. Jahrhundert, etwa im Familien- und Zivilrecht, durch Sultanserlasse eingeführt worden seien (vgl. S. 19f.). Der Verfasser sieht in der Anwendung von Methoden zur Veränderung von Normen ein Verhältnis von „Statik und Wandel“ (S. 17ff.) und schlussfolgert, dass „eine wörtliche, sehr enge, literalistische Auslegung der Vorschriften [...] dem traditionellen *fiqh* seit jeher weitgehend fremd (sei)“ (S. 29).

Sarah Albrecht (Berlin) untersucht in ihrem Aufsatz (S. 37–64) an konkreten Beispielen, *wie* religiös-rechtliche Normen in Minderheitskontexten wirken und *wer* die diesbezüglichen Gebote autorisieren kann (vgl. S. 38). Sie greift die „klassische“ Unterscheidung zwischen der *dār al-islām* und der *dār al-ḥarb* auf, die von zeitgenössischen muslimischen Gelehrten unterschiedlich einbezogen werde (vgl. auch S. 45), um die jeweilige Meinung zu authentifizieren. An den Beispielen des Handels mit Alkohol und Schweinefleisch sowie des Umgangs mit zinsbasierten Krediten arbeitet sie heraus, dass sich muslimische Gelehrte angesichts gesellschaftlicher Herausforderungen auf islamische Rechtsfiguren wie die *ḍarūra* (Prinzip der Notwendigkeit) „mit einer *sozioökonomischen* Dimension“ (S. 61) berufen oder aber die erwähnte „*räumliche* Dimension“ (S. 61) in den Mittelpunkt rücken.

Dem veränderten Verständnis religiös-politischer Begriffe widmet sich Assem Hefny (Marburg) in seinem Beitrag (S. 65–81), indem er auf zwei wichtige Dokumente, die von der Azhar-Universität in Kairo veröffentlicht worden sind, eingeht: die sog. islamische Verfassung von 1978 und die Charta über die Zukunft Ägyptens von 2011. Der Autor fokussiert seine Untersuchungen auf die Begriffe *umma*, *imām*, *ra'īyya*, *muḡtama'* und *muwāṭana*. Der traditionelle Terminus *umma* als Gemeinschaft der Muslime lasse sich mit dem modernen Staatsbegriff nicht vereinbaren, weswegen er in der Charta von 2011 nicht in diesem Sinne verwendet worden sei (vgl. S. 70f.). Dagegen finde der Begriff der Staatsbürgerschaft (*muwāṭana*) Eingang in das Dokument. Er werde in einer Azhar-Erklärung von 2017 auf islamische Quellen zurückgeführt, ohne dass hierfür ein schlüssiger Beleg (außerhalb der umstrittenen sog. Verfassung von Medina) gefunden werden könne (S. 76).

Esnaf Begić (Osnabrück) analysiert – wie bereits erwähnt – den gesellschaftlichen Wandel in Bosnien und Herzegowina (S. 83–125). Dabei sieht er den Islam „als

Referenzrahmen der kollektiven Identität“ (vgl. S. 85–89). Die historischen und rechtlich-religiösen Ereignisse und Zusammenhänge werden drei Phasen zugeordnet: 1878–1918 (unter osmanischer Herrschaft; S. 89ff.), 1918–1941 (im Königreich Jugoslawien; S. 96ff.) und 1945–1992 (im kommunistisch geprägten Jugoslawien; S. 105ff.). In besonderer Weise wird die sog. Frauenfrage thematisiert, die sich zwar als Auseinandersetzung mit der Stellung der Frau im öffentlichen Leben darstelle, jedoch in besonderer Weise in der „Ablegung des Gesichtsschleiers in der Öffentlichkeit“ zum Ausdruck komme (S. 102f.). Die Verbesserung der Stellung der Muslime (Muslimani) in der Öffentlichkeit führt der Autor auch auf die Rolle Jugoslawiens in der Bewegung der blockfreien Staaten in den 1960er Jahren zurück (vgl. S. 112f.). Er verweist anhand von ausgewählten Beispielen auf die Anpassungsfähigkeit islamischer Normen an neue gesellschaftliche Erfordernisse (S. 114ff.).

Das Werk von as-Saraḥsī (gest. 482/1090) „*Kitāb al-mabsūṭ*“ dient Serdar Kurnaz (Hamburg) zur Untersuchung, ob und inwieweit auch die islamische *furūʿ*-Literatur in der Normderivation zu berücksichtigen ist (S. 127–149). Der Verfasser demonstriert überzeugend, dass *al-maqṣūd* (die Intention, das Prinzip oder die Bedeutung hinter der Aussage) sowohl explizit als auch implizit zur Auslegung herangezogen werde und mit drei verschiedenen Kontexten verknüpft sei: dem juristischen, dem historischen und dem Kontext der Rechtsschule, hier der *ḥanafitischen* (S. 142, S. 144). „Der größte Unterschied des *maqṣūd*-Gedankens – so schreibt er auf S. 147 resümierend – zu den von uns heute oft zitierten *maqāṣid* liegt darin, dass der *maqṣūd* von as-Saraḥsī hauptsächlich durch die Rechtspraxis begründet wird und nicht nur (reine) theoretische Annahmen darstellt.“ So gesehen eröffnet Serdar Kurnaz ein bislang kaum beachtetes Forschungsfeld.

Der abschließende Beitrag (S. 151–182) von Mahmud El-Wereny (Göttingen) behandelt ein Thema, welches die Konzepte von *ḍarūra* (s. o.) und *ḥāḡa* (Bedürfnis) „als rechtstheoretische Grundlagen für die Begründung religiöser Normen für Muslime des Westens“ (S. 152) aufgreift. Nach einer rechtlich-historischen Einführung (vgl. S. 153–164) konzentriert sich der Autor auf zwei zeitgenössische muslimische Gelehrte: Yūsuf al-Qaraḍāwī und ʿAbdallāh b. Baiyya. Dabei könne gemäß al-Qaraḍāwī einer *ḥāḡa* die Bedeutung einer *ḍarūra* beigemessen werden, um Normen einzuführen oder auszusetzen (S. 168). Nach Auffassung von Ibn Baiyya müsse jedoch zwischen einer *ḥāḡa fiqhīyya* und einer *ḥāḡa uṣūliyya* unterschieden werden, Letztere mit genereller Wirkung (vgl. S. 170f.). Mahmud El-Wereny konstatiert, dass beide Gelehrte „dennoch eklektisch im Umgang mit dem islamischen Rechtserbe“ (S. 178) blieben.

Die Herausgeber haben sehr sorgsam die Umschrift in den Beiträgen vereinheitlicht und insgesamt kaum Fehler (Ausnahme S. 177: *ḥāḡa mulihḡa*) im Text und in den Fußnoten zugelassen. Der Index (S. 183–186) bezieht sich auf alle Aufsätze und ist für einen derartigen Sammelband nicht selbstverständlich. Das Buch erfüllt in ausgezeichnete Weise die Erwartungen, die aus seinem Titel geweckt werden.

Es zeigt auch, dass die Zusammenarbeit von Islamwissenschaft und Islamischer Theologie für beide Seiten befruchtend und produktiv sein kann.

**Katajun Amirpur, *Der schiitische Islam*, Stuttgart: Reclam, 2015, 254 Seiten, ISBN 978-3-15-019315-0**

Mahmud El-Wereny\*

Das hier zu besprechende Buch zählt zu den wenigen deutschsprachigen Publikationen, die sich dem schiitischen Islam widmen. Es besteht aus vier umfangreichen Kapiteln, die sich der Historie, der Theologie, dem Recht und der Politik der Schia von den Anfängen bis in die Gegenwart zuwenden. Das erste Kapitel liefert einen kompakten Einblick in die Geschichte der Schia. Diese reicht von der Frühgemeinde in Medina über die Spaltung der Muslime in Sunna und Schia bis zur Schiitisierung Irans im 16. Jh. und der Kadscharen-Dynastie im 18./19. Jh. Dieser historische Teil lässt sich in vier zentrale Epochen gliedern: Zunächst skizziert die Autorin die aufgrund der Nachfolgefrage nach Muḥammads Tod 632 erfolgte Spaltung der muslimischen Gemeinde in Sunna und Schia sowie die ersten innerislamischen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen beiden Parteien. Anschließend führt sie die nach schiitischem Glauben zwölf zum Kalifat berechtigten Imame an und bespricht dann die Situation der Schia während der Umayyaden- und Abbasiden-Dynastie. Dabei wird u. a. gezeigt, wie sich die Schia zu jenen Herrschaftszeiten zu einer rein religiösen Gemeinschaft wandelte und eine quietistische Position einnahm (S. 13–34). Im Weiteren wird die Blütezeit der Schia unter der ersten schiitischen Dynastie der Buyiden (945–1055) vorgestellt. Das Ende dieser sog. „goldenen Ära“ der Schia, in der sowohl Forschung und Wissenschaft als auch das Bauwesen in Irak und Iran gefördert wurden, habe dazu geführt, dass die Schiiten wieder auf die Stufe einer politisch relativ bedeutungslosen Religionsgemeinschaft zurückgeworfen worden seien. Die Verfasserin präsentiert dann, wie die Schiitisierung Irans und der damit einhergehende Aufstieg der Schia zur Staatsreligion im 16. Jh. unter der Herrschaft der Safawiden (1501–1722) begann. Nach einer kurzen Darstellung der kurzlebigen sunnitischen Afsharen-Dynastie (1736–1747) und ihrer Versuche, die Schia zu schwächen und Iran erneut zu sunnitisieren, wird die Kadscharenherrschaft (1779–1925) kurz thematisiert, die sich nach einer kurzen Periode der Zand-Dynastie (1751–1794), in welcher Iran ohne Zentralmacht blieb, durchsetzen konnte. Die Pahlavi-Dynastie, die zwischen 1925 und 1979 herrschte, bespricht die Autorin erst im dritten Kapitel (S. 176–184).

---

\* Dr. phil. Mahmud El-Wereny ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie (Lehrstuhl für Sozialwissenschaftliche Religionsforschung) der Georg-August-Universität Göttingen.



Das zweite Kapitel behandelt in mehreren Abschnitten ein breites Spektrum von Themen theologischer und rechtswissenschaftlicher Natur, wie etwa die den Schiiten zugeschriebene Koranfälschung, die Imamatslehre, die innerschiitische Spaltung in Siebener- und Fünfer-Schia, das Eherecht, die Sunna-Werke der Schia, die religiöse Praxis und klerikale Hierarchie schiitischer Geistlicher. Auch finden Themen wie die Haltung der Schia zu anderen Religionen und die Entstehung postschiitischer Religionsbewegungen wie des Bahaismus Beachtung. Amirpur bereichert in diesem Kontext ihre Ausführungen, indem sie nicht nur die schiitische Perspektive darstellt, sondern oftmals auch den sunnitischen Standpunkt zum jeweiligen Thema miteinbezieht und auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede verweist (S. 48–125). Dabei wird diskutiert, warum und wie die Glaubensinhalte und religiösen Praktiken der Schia formuliert bzw. entstanden sind. So stellt die Verfasserin bspw. nicht nur die theologischen Argumente der Schia für 'Alī's Kalifat und die Imamatslehre dar, sondern zeigt dabei auch, warum schiitische Muslime am Imamatsamt als Bestandteil des Glaubens festhalten: Die Imame gelten für Schiiten nicht nur als fehlerfrei und ohne Sünde, sondern gar „als die sprechende Offenbarung (*natiq*), der Koran selbst hingegen seit dem Tode Moham-mads als die schweigende Offenbarung (*sami*)“ (S. 56). Darüber hinaus behandelt die Autorin die Stellung des Schia-Klerus (S. 95–102) und beleuchtet, warum die Geistlichen im schiitischen Islam, die sog. *marāḡi ' at-taqīd* („Quellen/Autoritäten der Nachahmung“, Sg. *marḡi ' at-taqīd*), für die Gläubigen eine überragende Position einnehmen.

Im Mittelpunkt des dritten Kapitels, das den größten Teil des Buches ausmacht (S. 126–211), steht das Verhältnis zwischen Staat und Religion in Iran seit dem 19. Jh. bis in die Gegenwart. Zunächst wird der innerschiitische Diskurs über die Legitimität von Herrschaft im 19. Jh. nachgezeichnet und dabei vor allem das zu jener Zeit kontrovers diskutierte Konzept *velāyat-e faqīh* („Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten“) vorgestellt (S. 127–130). Ein Beispiel, das das Verhältnis von Staat und Religion in Iran veranschaulicht und dabei die Autorität des Schia-Klerus widerspiegelt, zeigt die Autorin u. a. anhand der konstitutionellen Bewegung der Jahre 1905 bis 1911, an der sich viele Geistliche beteiligten und die in eine Verfassungsrevolution mündete (S. 132–151). Anschließend beschreibt sie die Geschichte des „Gottesstaates“ Iran und die Ideologisierung des schiitischen Islam. Zwar wird dabei der Schwerpunkt auf Khomeinis Rolle bei der Revolution und seine Konfrontationen mit der Pahlavi-Dynastie gerichtet, die Rolle seiner Vorgänger sowie anderer Träger der Anti-Schah-Bewegung findet aber auch Beachtung (S. 175–194). Nicht nur die Ereignisse vor der Revolution und ihre Gründe wie etwa die uneingeschränkte Alleinherrschaft des Schahs und der Ausverkauf an den Westen werden thematisiert, vielmehr werden auch die Umstände nach der Revolution dargelegt, insbesondere das schiitische Staatsdenken nach Khomeini und die innerschiitische Diskussion um den Herrschaftsanspruch des Rechtsgelehrten (S. 194–211).

Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit der Außenpolitik Irans nach der Revolution und seinen Bestrebungen, die schiitische Präsenz in der arabischen Welt zu stärken (S. 212–247). Dabei spricht die Verfasserin den historischen Hintergrund sowie die Lebensbedingungen der Schiiten in ausgewählten Ländern wie Saudi-Arabien, Libanon, Syrien und Irak an. Besonders ausführlich geht sie auf die iranischen Versuche ein, die iranische Revolution in die Golfstaaten sowie andere arabische Länder zu exportieren. Es wird demonstriert, wie Iran bemüht war und ist, sich Machtbasen in der arabischen Welt zu schaffen und dort Loyalitäten zu sichern, mit dem Ziel, die Führung der islamischen Welt zu übernehmen. Dies erfolge vor allem durch finanzielle und militärische Unterstützung schiitischer Netzwerke und Organisationen. Der religiös begründete Führungsanspruch der Schia werde aber infrage gestellt, vor allem von den Saudis, die sich als Hüter der heiligen Stätten des Islam ansähen und ebenfalls Anspruch auf die Führerschaft der islamischen Welt erhöben.

Insgesamt ist es der Autorin gelungen, mehr als eine Einführung in die Schia zu geben. Nur an einigen wenigen Stellen wären zusätzliche Informationen wünschenswert gewesen, etwa im Hinblick auf die Genese des Konzepts des sog. *marǧi` at-taqlīd* sowie die nur kurz angesprochene Zand-Dynastie. Darüber hinaus wäre es hilfreich gewesen, zumindest bei kontrovers diskutierten Aspekten Literaturangaben zu machen. Zwar führt die Autorin die von ihr zitierte sowie empfohlene weiterführende Literatur zum Schluss an, nach Fußnoten sucht man aber im gesamten Werk, ausgenommen bei Direktzitat, vergebens. Diese kleineren Anmerkungen schmälern aber in keiner Weise das positive Gesamtbild der Arbeit. Das Buch sei allen Leser/innen, die sich für den schiitischen Islam interessieren, empfohlen.

**Esnaf Begić, *Zwischen Tradition und Innovation. Der Einfluss des gesellschaftlichen Wandels auf die Deutung und Anwendung der Scharia in Bosnien und Herzegowina im 20. Jahrhundert*, Berlin: Peter Lang, 2018, 453 Seiten, ISBN 978-3-631-77087-0**

Rüdiger Lohlker\*

Die akademische Auseinandersetzung mit dem bosnischen Islam und der in ihm gepflegten Diskurse im deutschen Raum ist recht überschaubar. Die Diskussion um das, was als Scharia bezeichnet wird, ohne im eigentlichen Sinne verstanden zu werden, ist dafür mehr als ausgedehnt. Die Arbeit von Begić bewegt sich im Spannungsfeld dieser Diskursgeflechte. Der erste Teil widmet sich einer ausführlichen Einführung und methodischen Einleitung, die in hohem Maße reflektiert ist. Der zweite Teil versucht den Begriff der Scharia im Kontext des gesellschaft-

---

\* Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker ist Professor für Islamwissenschaft am Institut für Orientalistik der Universität Wien.

lichen Wandels zu situieren, was der Verfasser versucht an Beispielen zu veranschaulichen. Nach diesen eher konzeptuellen Teilen stellt sich der dritte Teil der Aufgabe, dem gesellschaftlichen Wandel der bosnischen Gesellschaft mit Bezug auf die Hauptthemenstellung nachzugehen. Der angesprochene Zeitraum erstreckt sich von 1878 bis 1992. Die erste Etappe dieses Wandels umfasst den Wandel vom Osmanischen Reich hin zur österreichisch-ungarischen Okkupation (natürlich wäre aus österreichischer Sicht etwas mehr an Detail erfreulich gewesen, was aber über das Thema des vorliegenden Buches hinausgeht). Die zweite Etappe seit 1918 bezieht sich auf den Wandel im späteren Königreich Jugoslawien, die dritte Etappe wiederum nach 1945 auf das kommunistische Jugoslawien. Der vierte Teil behandelt die Dynamiken zwischen säkularem und religiösem Recht in diesen Etappen. Damit wird auch der institutionelle Rahmen erfasst, in dem diese Dynamiken sich entfalten. Die Darstellung ist analytisch gut aufbereitet und zeugt von einer guten Beherrschung der relevanten Quellen, die in dieser Weise in der deutschsprachigen Forschung so nicht präsent sind. Der abschließende Teil widmet sich dem Einfluss des gesellschaftlichen Wandels auf die bosnische Scharia. Drei Fallbeispiele illustrieren die skizzierten Entwicklungsdynamiken der Schariadiskussion und die dabei anvisierten Reformen in Bosnien: 1) die *hiğra*, 2) der *zar* und die *feredža* und 3) die *zakāt*. Auch hier ist die Darstellung fundiert und in schöner Weise quellenbasiert.

Eine kleine Anmerkung zur Erwähnung des Rezensenten sei erlaubt (S. 23, Fn. 4). In einem einschlägigen Buch hat selbiger dezidiert auf die systematische Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen *fiqh* und *šarī'a* verwiesen, was hier generalisierend unter dem Begriff Scharia bzw. Islamisches Recht verschwindet. Ein leichtes Unwohlsein erzeugt die ‚Schariatisierung‘ der bosnischen Islamdiskurse, die in diesem Band vorgenommen wird. Dies mag zu einem gewissen Teil der Entstehung als Dissertation mit ihrer notwendigen Schwerpunktsetzung geschuldet sein, reiht sich aber auch in die moderne Verrechtlichung der Rede über den Islam ein, die zum Teil aus der nichtislamischen Betrachtungsweise des Islams zu verstehen ist, die das Islamische Recht als Kern ‚des Islams‘ zu definieren, was nicht hinreichend ist (Shahab Ahmed hat einiges darüber geschrieben), zum Teil aus der Dominanz des Nationalstaates in der mehr oder weniger postkolonialen islamischen Welt. Hier zeigt sich ein Desiderat der ‚Entrechtlichung‘ der Islamdiskurse. Begić selber verweist ja auf das Verwerfen der „mannigfaltigen islamischen Wissenschafts- und Bildungstraditionen“ (S. 25). Begić ist insofern konsequent, dass er auf Joseph Schacht verweist, der die Scharia als Kern des Islams (S. 79) bezeichne, wobei der Verzicht zu einem „Islamverständnis der Beliebigkeit“ (ebd.) führe. Dies ist mit dem Verweis auf Ahmeds Buch *What is Islam?* als unzureichend reflektiert zu bezeichnen. Sehen wir von diesem konzeptuellen Problem ab, können wir die Arbeit von Begić als interessanten Beitrag zur Diskussion über das Islamische Recht (recht definiert, wohlverstanden) und den bosnischen Islam lesen.

**Yaşar Sarıkaya/Dorothea Ermert/Esma Öger Tunç (Hg.), *Islamische Religionspädagogik: didaktische Ansätze für die Praxis*, Münster: Waxmann 2019, 186 Seiten, ISBN 978-38309-3996-2**

Said Topalovic\*

Mittlerweile ist es zehn Jahre her, seit der Wissenschaftsrat die Empfehlung zum Auf- und Ausbau „islamischer Studien“ an den Universitäten in Deutschland ausgesprochen hat.<sup>1</sup> Diesem Anliegen entsprach die Bundesregierung; seitdem wird an mehreren universitären Standorten zu den Themen der Islamischen Theologie und Religionspädagogik (IRP) geforscht. Einen zentralen Aspekt in der Forschung und Lehre spielt der schulische Islamische Religionsunterricht (IRU). Gegenwärtig stehen in diesem Zusammenhang die Entwicklung fachdidaktischer Ansätze und die Lehrerbildung im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Arbeit. Zum ersten genannten sind inzwischen religionsdidaktische Arbeiten entstanden, die in den letzten Jahren zunehmend publiziert wurden. Die von Yaşar Sarıkaya, Dorothea Ermert und Esma Öger Tunç herausgegebene Publikation ist ein weiterer Beitrag hierzu. Dabei handelt es sich um den in der Reihenfolge vierten Band der „Studien zur Islamischen Theologie und Religionspädagogik“, die von Yaşar Sarıkaya und Zekirija Sejdini beim Waxmann Verlag herausgegeben werden. Die darin enthaltenen Beiträge wurden von Dozent/innen und Studierenden der Islamischen Theologie und ihrer Didaktik an der Universität Gießen sowie von den Lehrer/innen des IRU verfasst. Das Ziel, das die Herausgeber/innen damit verfolgen, ist, „eine Wechselbeziehung von Theorie und Praxis“ sicherzustellen, damit erhofft man sich „eine alltagstaugliche Hilfestellung“ für die Lehrer/innen des IRU zur Verfügung zu stellen (S. 7).

Nach einer kurzen Einleitung eröffnet Yaşar Sarıkaya den Band mit dem Beitrag: „Ist Hundehaltung erlaubt? Eine islamisch-religionsdidaktische Reflexion zur differenzsensiblen Fachdidaktik am Beispiel der Debatte um Hundehaltung“ (S. 13–32). Zuerst erfolgt eine theologische und fachdidaktische Reflexion zur Frage der Hundehaltung im Islam. Für die konkrete Thematisierung im IRU schlägt Sarıkaya den Ansatz der „differenzsensiblen Didaktik“ (S. 27) vor, den er anhand von sechs Punkten näher erläutert. Die „Didaktik der Differenz“ orientiert sich an den Erfahrungen und Bedürfnissen der Schüler/innen. Sie möchte diese dazu befähigen, unterschiedliche Meinungen und Sichtweisen zu respektieren. Das grundlegende Ziel ist dabei, die Schüler/innen zur religiösen Mündigkeit zu bilden, dies soll durch reflektierte Auseinandersetzung mit den Inhalten des IRU erfolgen. Bezogen auf die Hundehaltung-Thematik bedeutet dies, dass die Schüler/innen ihre

---

\* Said Topalovic ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Department Islamisch-Religiöse Studien der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

1 Vgl. Wissenschaftsrat, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin 2010, S. 86.

eigene Meinung entwickeln und diese „fundiert vertreten [können], ohne dabei den Blick für andere Ansichten zu verlieren“ (S. 29). Im darauffolgenden Beitrag „Lernen mit allen Sinnen – Ästhetisches Lernen“ (S. 33–50) beschäftigt sich Dorothea Ermert mit einem – in der Religionsdidaktik – bekannten Ansatz. Nach der Begriffsbestimmung und theoretischer Reflexion findet die Analyse des Konzepts des Ästhetischen Lernens im Kerncurriculum für den IRU im Land Hessen statt. Die Autorin stellt dabei fest, „dass diesem Thema vordergründig nur wenig Platz eingeräumt“ (S. 44) wurde, bei näherer Analyse jedoch ergeben sich „etliche Anknüpfungspunkte“ die im Sinne des Ästhetischen Lernens „gedeutet und angewendet werden können“ (S. 45). Dies wird von Ermert näher analysiert, an einzelnen Stellen werden auch Umsetzungsvorschläge für den IRU gegeben. Um den Ansatz des Ästhetischen Lernens für den IRU fruchtbar zu machen, plädiert die Autorin abschließend, die IRP zu erweitern und diesen Ansatz „als integralen Anteil in der Lehrerausbildung und –weiterbildung zu implementieren“ (S. 48).

Im dritten Beitrag diskutiert Esma Öger Tunç die „Relevanz interreligiöser Kompetenzen im islamischen Religionsunterricht“ (S. 51–70). Die Autorin nähert sich dem Thema zunächst mit einer (Begriffs-)Diskussion, anschließend werden theologische Grundlagen interreligiösen Lernens mithilfe folgender Verse des Korans reflektiert: 29/46; 3/64 und 49/13. Öger Tunç stellt dabei fest, „dass der Koran einen Dialog der Religionen fordert“ (S. 57). Im Anschluss wird das Hessische Kerncurriculum für den IRU im Grundschulbereich und in Bezug auf die Thematik Interreligiösität unter die Lupe genommen, bevor Umsetzungsmöglichkeiten vorgestellt werden, wie interreligiöses Lernen und damit einhergehend die Förderung interreligiöser Kompetenzen bei Schüler/innen stattfinden kann. Volker Ahmad Qasir thematisiert in seinem Beitrag den „Einsatz von Gleichnissen in der Grundschule“ (S. 71–88). Für die praktische Umsetzung im IRU orientiert sich Qasir am – in der Religionsdidaktik bekannten – Modell der „Elementarisierung“: Als konkretes Beispiel wird das Thema „Gleichnis eines guten Wortes“ (Koran 14/24–27) gewählt. Grundsätzlich teilt der Autor die Meinung, dass die Verknüpfung didaktischer Modelle, die mit einem Bezug zum Christentum entwickelt wurden und islamischer Fachinhalte gute Resultate für den IRU hervorbringen könne. Rida Inam behandelt in ihrem Beitrag die „Disparitätsnarrative zwischen Islam und Westen“ (S. 89–106). Sie stellt jenen Ansatz vor, den sie in ihrer Dissertation entwickelt hat, der auch für die IRP genutzt werden könne, „um den Diskurs um die Begegnung vom Islam und Westen zu entpolarisieren“ (S. 89). Fernerhin werden Perspektiven für die Lehrerbildung reflektiert und hochschuldidaktische Umsetzungsmöglichkeiten – aufbauend auf eigener Erfahrung – vorgestellt. Für den IRU konkret – so die Autorin abschließend – muss das Konzept noch „didaktisch weiterentwickelt“ werden (S. 105).

Im Beitrag von Betül Karakoç geht es um das „Lehren des Islam in der Moschee und Schule“ (S. 107–124). Neben der Reflexion von Stärken und Schwächen dieser beiden Lernorte, umfasst die Analyse genauso das Lehrpersonal und versucht die unterschiedlichen Kompetenzbereiche deutlich zu machen. In ihrer Schlussfolgerung betont die Autorin, dass die Analyse

des pädagogischen Potenzials keineswegs im Sinne der Konkurrenz zwischen den beiden Lernorten gedeutet werden soll, vielmehr sind damit Anregungen für die konkreten Kooperationsmöglichkeiten zwischen Moschee und Schule beabsichtigt. Gökcen Sara Tamer-Uzun beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit der Thematik der Engel und reflektiert didaktische „Konzepte für den Umgang mit Engeln im islamischen Religionsunterricht“ (S. 125–148). Die Reflexion umfasst genauso fachwissenschaftliche Dimensionen, greift aber auch auf die Lebensrealität der Schüler/innen zurück, wenn beispielsweise über „Engelserfahrungen“ im Klassenzimmer reflektiert wird (S. 129f.). Insgesamt weist der Beitrag auf die Komplexität bei der Behandlung des Themas „Engel“ hin. Dabei zeigt er sowohl die Potenziale des IRU auf, aber auch Defizite in fachwissenschaftlicher und didaktischer Hinsicht zu diesem Thema. Matthias Olk greift mit „Inklusion“ ein aktuelles schulisches Thema auf und diskutiert dabei systemtheoretische, theologische und religionspädagogische Perspektiven (S. 149–170). Im Anschluss an die theoretische Diskussion, stellt der Autor 11 Grundsätze für die inklusive Praxis vor, die er in Form von Thesen formuliert und diskutiert. Als konkretes Beispiel wird die Thematik „Die Schahada“ gewählt und mögliche Aneignungsformen im IRU vorgestellt. Dabei möchte Olk v. a. aufzeigen, dass inklusiver IRU möglich und für die IRP unabdingbar ist, „sich dem Prinzip Inklusion zu verpflichten“ (S. 166). Im letzten Beitrag schreibt Julia Vallen zu „Prophet Muhammad als Vorbild und Unterrichtsgegenstand“ (S. 171–184). Im Anschluss an die fachwissenschaftliche Reflexion folgt eine klassische Verlaufsplanung für den Unterricht, die aus Einstiegs-, Erarbeitungs- und Ergebnissicherungsphase besteht. In diesem Sinne hat der Beitrag einen praxisbezogenen Charakter und bietet zugleich reflexive Anmerkungen für den IRU.

Insgesamt bereichert der Band den fachdidaktischen Diskurs im deutschsprachigen Raum und bietet Impulse sowohl für die Theorieentwicklung als auch für die Praxis des IRU. Er spricht sowohl Theoretiker/innen als auch Studierende des Fachbereichs Islamische Religionspädagogik wie auch islamische Religionslehrer/innen bzw. Religions- und Ethiklehrer/innen im Allgemeinen an. Die Beiträge zeigen prinzipiell zwei Herangehensweisen: zum einen die Adaption bestehender religionsdidaktischer Konzepte und ihre mögliche Umsetzung im IRU. Zum anderen werden neue Ansätze vorgestellt und dabei die ersten Konturen theoretisch reflektiert. Dies deckt sich mit der von Ballnus aktuell formulierten These: Die „islamische Fachdidaktik befinde[t] sich in einer Phase der Adaption und eines schrittweisen Übergangs zu eigener Theoriebildung“<sup>2</sup>. Es besteht noch Entwicklungsbedarf v. a. in der theoretischen Grundlegung von Ansätzen der Islamischen Fachdidaktik, die lediglich Bezug zu den fachwissenschaftlichen Disziplinen herstellen bzw. an denen sich das fachwissenschaftliche Wissen zu orientieren hat.

---

2    Jörg Ballnus, „Islamischer Religionsunterricht im ‚Norden‘ und ‚Westen‘. Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen – ein Zwischenstand“, in: Religionspädagogische Beiträge 80 (2019), S. 24–32, hier: S. 25.

Vereinzelte Beiträge in der vorgestellten Publikation gehen zwar in diese Richtung, stellen jedoch lediglich erste Ideen vor, die in weiteren Schritten konkreter theoretischer Grundlegung bedürfen.