# Forum

# Islamisch-Theologische Studien Islamic-Theological Studies

Herausgeber | Editor: Univ.-Prof. Dr. Zekirija Sejdini

Martin Whittingham

A New (and Old) Muslim Approach to the Apostle Paul:
Shabbir Akhtar on Paul's Letter to the Galatians

Mansooreh Khalilizand
Class and Gender:
The Perspectivity of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's Ethics in The Nasirean Ethics

Dina El Omari

Der Logos und das koranische Schöpfungswort:

Joh 1, 1–18 im Dialog mit dem Koran

Betül Karakoç-Kafkas
Wie Imaminnen Geschlechter konstruieren:
Geschlechtertheoretische Perspektiven auf transnationale Bildungsräume

Said Topalović
"Ein bisschen Insta und TikTok":
Explorative Studie zu den Social-Media-Aktivitäten muslimischer Jugendlicher

# Forum

# Islamisch-Theologische Studien Islamic-Theological Studies

#### Herausgeber | Editor:

Univ.-Prof. Dr. Zekirija Sejdini

#### Redaktion | Editorial Team:

Univ.-Prof. Dr. Zekirija Sejdini, Wien Ass.-Prof. Mehmet H. Tuna, PhD, Innsbruck Dr. Aslıgül Aysel, Innsbruck Dr. Ayşe Almıla Akca, Innsbruck

#### Wissenschaftlicher Beirat | Advisory Board:

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, Istanbul / Prof. Dr. Bekim Agai, Frankfurt / Prof. Dr. Rauf
Ceylan, Osnabrück / Prof. Dr. Lejla Demiri, Tübingen / Prof. Dr. Amir Dziri, Fribourg / Prof. Dr. Frank Griffel, Yale /
Prof. Dr. Sebastian Günther, Göttingen / Prof. Dr. Reza Hajatpour, Erlangen / Prof. Dr. Enes Karić, Sarajevo / Univ.-Prof.
Dr. Martina Kraml, Innsbruck / Prof. Dr. Serdar Kurnaz, Berlin / Prof. Dr. Farid Panjwani, Karachi / Prof. Dr. Mathias
Rohe, Erlangen / Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya, Giessen / Prof. Dr. Hansjörg Schmid, Fribourg / Prof. Dr. Mualla Selçuk,
Ankara / Prof. Dr. Mira Sievers, Hamburg / Univ.-Prof. Dr. Abdullah Takim, Innsbruck

# Lektorat:

Dr. Axel Metzger, Innsbruck

### **Impressum**

**Forum** Islamisch-Theologische Studien **Forum** Islamic-Theological Studies

ISSN 2941-122X

Forum Islamisch-Theologische Studien ist eine internationale und interdisziplinäre Fachzeitschrift mit der Zielsetzung, den wissenschaftlichen Diskurs rund um die Islamische Theologie und Religionspädagogik sowie deren Konzeptualisierung zu fördern. In seiner Ausrichtung interdisziplinär, multiperspektivisch dialogisch und bekenntnisübergreifend, bietet das Forum eine Plattform für Studien, hermeneutische Analysen und wissenschaftliche Reflexionen im Bereich der diversen Subdisziplinen Islamisch-Theologischer Studien. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf dem Austausch von innovativen, gegenwärtigen Ansätzen mit Positionen traditioneller islamischer Gelehrsamkeit. Zugleich ist es ein Anliegen, der innerislamischen Vielfalt mit den verschiedenen Glaubensströmungen und Rechtsschulen Raum zu bieten. Als intra- und interreligiös ausgerichtetes Medium ist die Zeitschrift Forum Islamisch-Theologische Studien ebenso offen für Beiträge aus fachnahen Disziplinen wie der Islamwissenschaft, Religionswissenschaft und Religionssoziologie sowie anderen Theologien.

Forum Islamic-Theological Studies is an international and interdisciplinary academic journal with the aim of fostering academic discourse on Islamic theology, religious education, and their conceptualization. Characterized by its interdisciplinary, multi-perspective, dialogical, and interdenominational approach, the forum provides a platform for studies, hermeneutical analyses, and academic reflections within the diverse subfields of Islamic-Theological Studies. A special emphasis is placed on the exchange of innovative, contemporary approaches with positions rooted in traditional Islamic scholarship. At the same time, the journal seeks to give space to the intra-Islamic diversity of various faith traditions and legal schools. As a medium oriented toward both intra- and interreligious perspectives, the journal Forum Islamic-Theological Studies is also open to contributions from related disciplines, such as Islamic Studies, Religious Studies, Sociology of Religion, and other theologies.

Herausgeber & Inhaber (Editor): Univ.-Prof. Dr. Zekirija Sejdini (Wien).

**Redaktion** (Editorial Team): Univ.-Prof. Dr. Zekirija Sejdini / Ass.-Prof. Mehmet H. Tuna, PhD / Dr. Aslıgül Aysel / Dr. Ayşe Almıla Akca, Universität Innsbruck, Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck; E-Mail: forum@uibk.ac.at.

Wissenschaftlicher Beirat (Advisory Board): Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç (Istanbul) / Prof. Dr. Bekim Agai (Frankfurt) / Prof. Dr. Rauf Ceylan (Osnabrück) / Prof. Dr. Lejla Demiri (Tübingen) / Prof. Dr. Amir Dziri (Fribourg) / Prof. Dr. Frank Griffel (Oxford) / Prof. Dr. Sebastian Günther (Göttingen) / Prof. Dr. Reza Hajatpour (Erlangen) / Prof. Dr. Marcia Hermansen (Chicago) / Prof. Dr. Enes Karić (Sarajevo) / Univ.-Prof. Dr. Martina Kraml (Innsbruck) / Prof. Dr. Serdar Kurnaz (Berlin) / Prof. Dr. Farid Panjwani (Karachi) / Prof. Dr. Mathias Rohe (Erlangen) / Prof. Dr. Yaşar Sankaya (Gießen) / Prof. Dr. Hansjörg Schmid (Fribourg) / Prof. Dr. Mualla Selçuk (Ankara) / Prof. Dr. Mira Sievers (Hamburg) / Univ.-Prof. Dr. Abdullah Takim (Innsbruck).

Begutachtungsverfahren (Peer Review): Die im FORUM veröffentlichten Abhandlungen werden durch fachkundige Dritte beidseitig anonym begutachtet. Dem Verfasser/der Verfasserin wird danach mitgeteilt, ob der Beitrag zur Veröffentlichung – ggf. nach empfohlener Überarbeitung – angenommen werden kann.

The papers published in the FORUM are anonymously reviewed by expert third parties. The author is then informed whether the article can be accepted for publication—if necessary, after the recommended revision.

**Urheberrechte** (**Copyrights**): Alle Beiträge werden im FORUM unter der Creative Commons Lizenz CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) veröffentlicht, die die Wiederverwendung, Anpassung, Verbreitung und Vervielfältigung in jedem Medium erlaubt, sofern auf die Urheberin hingewiesen wird.

All contributions in the FORUM are published under the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits reuse, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided that credit is given to the author.

# Forum

Vol. 4 (2025), issue 2

# Inhalt

Martin Whittingham A New (and Old) Muslim Approach to the Apostle Paul: Shabbir Akhtar on Paul's Letter to the Galatians	4
Mansooreh Khalilizand Class and Gender: The Perspectivity of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's Ethics in The Nasirean Ethics	22
Dina El Omari  Der Logos und das koranische Schöpfungswort: Joh 1, 1–18 im Dialog mit dem Koran	41
Betül Karakoç-Kafkas Wie Imaminnen Geschlechter konstruieren: Geschlechtertheoretische Perspektiven auf transnationale Bildungsräume	55
Said Topalović "Ein bisschen Insta und TikTok": Explorative Studie zu den Social-Media-Aktivitäten muslimischer Jugendlicher	75
Rezensionen	
Ali Ghandour Raid Al-Daghistani. Der (un)erkannte Gott. Die Grundzüge der mystischen Theologie ʿAbd al-Ğabbār an-Niffarīs	96
Tarek Badawia Aslıgül Aysel & Yaşar Sarıkaya. Akzeptanz, Formation und Transformation. Eine empirische Studie zum Islamischen Religionsunterricht an Grundschulen in Hessen	99
Gülbahar Erdem Betül Karakoç. Imaminnen und Doing Gender. Kollektive Orientierungen im transnationalen Bildungsraum	104
Aslıgül Aysel Katja Symank. Warum Islamwissenschaft? Studiengründe, Berufsziele und Einstellungen von Studierenden des Fachs in Deutschland	108
Berichte	
Johannes Härting & Antigona Shabani Bericht zur Tagung "Sinnfluencing im digitalen Zeitalter", Universität Innsbruck 27. 02. 2025	111
Tarik Eroglu  Bericht zur Tagung "Trans- und Posthumanismus" der Theologischen Fakultät der Humboldt- Universität zu Berlin 19, 11, 2024 – 20, 11, 2024	115

Martin Whittingham
The Centre for Muslim-Christian Studies Oxford

# A New (and Old) Muslim Approach to the Apostle Paul

Shabbir Akhtar on Paul's Letter to the Galatians

#### **Abstract**

In 2018 Shabbir Akhtar (d. 2023) published *The New Testament in Muslim Eyes: Paul's Letter to the Galatians*. The book is built on a verse by verse commentary on Paul's Epistle to the Galatians, one of the Pauline epistles in the New Testament. Both a goad and a guide, Akhtar is attentive – unusually amongst Muslim Biblical scholarship – to the original Greek text of a complete New Testament book. A historical review of Muslim attitudes to Paul sets in context the unusual nature of Akhtar's approach. He pays serious attention to the text, largely suspending judgment during the course of discussion, while making a series of critical assessments at the close of the book. This article explores the strengths and weaknesses of Akhtar's approach and aims to draw out the wider significance of his close engagement with New Testament Greek. It is proposed that Akhtar's detailed and serious reading of a New Testament epistle could represent a significant step forward, a fork in the road of Muslim Biblical scholarship, encouraging other Muslim engagement with Biblical material which attempts to take seriously the self-understanding of the believing community even while not wholly accepting it.

**Keywords:** Paul; Galatians; New Testament; Muslim; interpretation

Martin Whittingham, Academic Dean, The Centre for Muslim-Christian Studies Oxford Associate Member, Faculty of Theology and Religion, University of Oxford, UK e-mail: m.whittingham@cmcsoxford.org.uk

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

#### 1 Introduction

It is unusual that a comment placed at the start of a bibliography is worth quoting. However, Shabbir Akhtar, so often quotable, begins the bibliography of *The New Testament in Muslim Eyes* with the remark, "No Muslim has written a commentary on any Pauline epistle" (Akhtar, 2018a, 271). This aptly highlights the vacant space into which he stepped in writing his commentary on Galatians, part of a Routledge series entitled Reading the Bible in Islamic Context. The aim of this article is not simply to explore his comments and conclusions, but also the implications of his method for Muslim study of the Bible. After a sketch of Shabbir Akhtar's life and other relevant writings, his thoughts on method for a Muslim approaching the Bible are explored through a recent essay of his. There follows a brief introduction to the Letter to the Galatians and Akhtar's reasons for choosing it as the focus of his attention. A historical survey of some Muslim views of Paul then sets the scene for Akhtar's own interreligious responses to the apostle. Two assessments conclude this study. First, Akhtar's evaluation of Paul, and finally an assessment of Akhtar's own book. The historical survey of Muslim responses to Paul will help to show how far Akhtar's approach is both new, and yet also in some ways traditional. I shall frequently present him in his own words, not only because of his often distinctive voice, familiar to me through his works but also because of our being colleagues for several years. It is also because paying attention to a text – in this case Akhtar's own - echoes how he has addressed Paul's letter, with a careful if critical eye. While giving the text of Galatians his careful attention, his approach is to make only occasional evaluative comments in the main body of his book. Instead he reserves broader judgments, positive and negative, for his closing discussion. I shall follow the same pattern here. While a number of reviews of Akhtar's commentary have appeared, this article is, to my knowledge, the fullest engagement with his text so far (see Welle, 2018; Nickel, 2019; Novenson, 2019; Palanci 2021; Ryan, 2021; and the longer review by Kaltner, 2024).

### 2 Shabbir Akhtar: a life of ideas

Shabbir Akhtar sadly died suddenly in July 2023, at the age of 63. Born in Pakistan, he moved with his family to Bradford, England, at the age of ten (2018a, 10). After attending (by his own account in conversation with me) a relatively non-academic school, he was picked out by one of his teachers, who encouraged him to set his academic sights higher than those around him. As a result he applied to, and was accepted by, the University of Cambridge. After an undergraduate degree in philosophy, he moved to Canada for a doctorate under Professor Kai Nielsen at the University of Calgary. This was published as *Reason and the Radical Crisis of Faith* (1987), exploring how various Western thinkers have attempted to render theistic faith intellectually defensible.

Following this he featured in what became known as the Rushdie affair, involving Muslim outrage at Salman Rushdie's novel *The Satanic Verses*, published in 1988. He produced a book related to this affair, *Be Careful with Muhammad!* (1989), which recently appeared in a second edition (2020). Akhtar taught in Malaysia and the USA, after which he returned to the United Kingdom, all the while pursuing his love of writing. His other works include *The Qur'an and the Secular Mind* (2008), and *Islam as Political religion* (2011). However, Akhtar was not a conventional academic. In fact he said to me more than once that 'I am not an academic, I am a thinker'. He had limited interest in reading books in which an author summed up the views of many others rather than

offering their own. He wanted to know what an author *thought*. He was extremely widely read in the field of English literature, and wrote poetry in both English and Urdu. Always a wordsmith, he was probing, provocative and unusual. He could be combative and given to exaggeration, while also capable of great subtlety based on extensive learning. I have personally never met someone who could move seamlessly from startling overstatement to highly articulate insight (and back again) with apparent ease and unconcern. His book on Galatians is a (relatively) restrained work, though one occasionally finds him taking aim at groups of which he disapproves, such as some reformist Muslims (2018a, 119).

The following words are worth quoting at length, since they capture many of his characteristic features. These include his commitment to seriousness, evident in his good New Testament Greek, as well as his fondness for strong positions, including his own emphatically Sunni identity.

The translation of Galatians is my own and it is a wholly literal one. In this way seminal Christian themes are made to confront the Quran, through the human lens of a Muslim thinker. I have also translated the Quran myself and, moreover, endorsed only accepted Sunni interpretations of its claims. For this is the voice of the majority, the inherited normative and orthodox stance of a global community. This is the voice of the mainstream with whom outsiders should seek to engage. The increasingly proliferating views of countless dissident minorities give a distorted and unrepresentative view of original and current Islam. It can be no business of the outsider to encourage or patronise these minority understandings, let alone make them central. (2018a, 16)

The bluntness of the closing sentences here may leave many blinking in surprise. Yet it is interesting that an author keen to warn "outsiders", including of course Christians, regarding how to approach Islam, should nevertheless, as an outsider to the Christian faith, undertake a serious study of a Pauline Epistle – indeed, to my knowledge and Akhtar's, the first such thorough study by a Muslim author. As will become clear below, he regarded this commentary as engaging with a core Christian text. As a result, it can be assumed that Akhtar would certainly not see writing about Galatians as dealing with "the increasingly proliferating views of countless dissident minorities".

The seeds of the Galatians commentary, rather than being buried under his other concerns, are in plain sight in Akhtar's occasional references to Paul in his previous works. In The Qur'an and the Secular Mind he mentions Paul's reference to "an inward faculty of self-accusation and judgment" referring to Romans 2:14–15 in the New Testament. He places this alongside the Qur'an's mention of the self-accusing soul (al-nafs al-lawwāma) in Q75:2 (2008, 100). This is just the type of parallel, observed for interest rather than for any evaluative comparison, which abounds in *The New* Testament in Muslim Eyes. He also mentions in The Qur'an and the Secular Mind Paul's influence in universalising the new faith, in contrast to the "arabolatry" of Islam (2008, 164). This is a view he repeats in his commentary on Galatians. He also comments on Muhammad's distress at the unbelief of others alongside Paul's similar concern in Romans 9:30-11:32 (2008, 245). In Islam as Political Religion, there are also brief appearances by Paul. Here we find Akhtar at his most sweeping. The imitation of Paul is "easier than imitatio Christi since we know much more about Paul than about Jesus" (2011, 69). In similar expansive vein Paul is described as "the real if unacknowledged founder of Christianity" (2011, 83). Here seems to lie the impetus for Akhtar's launching into his detailed commentary on Galatians, although in this work he more regularly restrains himself from such broad judgments. The presenting question for Akhtar, though not expressed in so many words, is as follows, and explains his undertaking a book length and detailed study. If Paul is the founder of Christianity, what are Muslims to make of his statements? Before we turn to the commentary itself to explore Akhtar's answer to this question, however, a word on his method is in order.

# 3 Akhtar on Method in Approaching the Bible

In order to understand Akhtar's approach to the Letter to the Galatians it is necessary to explore his method in approaching the Bible more generally. Fortunately he provides a clear guide to this in his essay 'Three methods for a Muslim reading of the Bible' in *Reading the Bible in Islamic Context* (2018b).

Akhtar lists three possible ways of approaching the Bible as a Muslim. He discusses these "in order of decreasing levels of Islamic faith commitment" (2018b, 273). First, the Qur'an is read by Muslims as asserting the corruption of the extant Biblical scriptures. Akhtar terms this "a simple if not rather stereotypical affirmation of an uncompromisingly Abrahamic monotheism" (2018b, 273-74). Secondly, "we acknowledge an enduring deadlock among the Semitic trio" (2018b, 274). He sees this as an acceptance of irreconcilable differences which can only be resolved in the next world – so a form of agnostic focus on description rather than evaluation of different scriptures. Thirdly, Akhtar's own approach is different, though he terms it "an evolution of the attitudes implicit in the second. Here he advocates "consciously suspending, albeit temporarily and solely for academic purposes, one's routine faithful endorsement of the comprehensive authority of one's own scripture" (2018b, 274). He explicitly links this method to his commentary on Galatians, stating in his essay that "I have recently used this method to write an experimental commentary" on that Epistle (2018b, 274). For Akhtar, "this final method effectively postpones judgment long enough to treat the rival seriously, that is, on its own terms" (2018b, 277 - emphasis original). As we shall see, this suspension of judgment for Akhtar is both real, yet also clearly temporary, since he offers various assessments, occasionally in the main text, and in broader terms at the end of his commentary.

There are of course other ways in which Muslims have approached the Bible, some of which assume a possible greater degree of perceived harmony between the Qur'an, Islamic teaching, Muslim views (or all of the above) and the Bible. These cannot be surveyed here, but note in passing that this more harmonising perspective can arise from different starting points. One angle of approach is a study of the Biblical text itself, as in the case of Sayyid Ahmad Khan, discussed below. A different starting point, built on a reading not of the Bible, but of the Qur'an as non-supersessionist, is given by Mehr (2023).

At the end of Akhtar's essay on method he imagines comments from Muslim critics. "It is wiser, the Muslims would say, to ignore or else confront the non-Muslim opponents rather than to seek to engage them sympathetically, let alone to accommodate their criticisms." His low estimation of

For discussion of a different type of suspension of judgment by a Muslim regarding parts of the Biblical text, focussed on suspending the judgment that a given part is either clearly corrupted or uncorrupted, see R. Michael McCoy (2021, 126–130). This relates to the discussion by al-Biqāʿī (d. 1480) in his Al-Aqwāl al-qawīma fi ḥukm al-naql min al-kutub al-qadīma (Just words on the Permissibility of Quoting from the Previous Scriptures). The Arabic text of this work, along with discussion of it, is available in Saleh 2008 (90 in Arabic text section).

ignoring or simply confronting non-Muslims is clear in his closing line. "Ignorance is strength, as the Party in Orwell's dystopia 1984 preaches" (2018b, 284). Nevertheless, despite his own commitment to understanding, for Akhtar empathy can only go so far. Suspending belief does not equate to hiding commitment (2018b, 281), as will become clear in what follows.

# 4 The Letter to the Galatians, and Akhtar's Reasons for Choosing it

Paul's letter to Galatians was written in around 50CE, or in the very late 40's, to churches in what is now central Turkey. The exact area to which the name Galatia refers is debated by commentators (see, for representative discussion amongst extensive literature, Dunn, 1993, 5–7; Longenecker, 1990, lxi–lxxii; Martyn, 1997, 15–17). It could refer to an area of northern modern Turkey as well as, or instead of, a more limited southerly central Turkey. However, the Roman province of Galatia referred to a more southern central area, causing some commentators to consider that Paul was referring to the more southerly region. The term "church" at this time denoted not buildings, but communities of believers in Christ who gathered together for worship, teaching and fellowship. These communities, to which Paul wrote, would have included, if the southern area hypothesis is accepted, places mentioned in the Book of Acts of the Apostles. In Acts chapter 14 we read of Paul preaching in Lystra, Derbe, and also Iconium, modern Konya, the city now strongly associated with the famous poet and mystic Rūmī, who features in the historical survey given below.

Akhtar's commentary opens with the words "Exegesis of a rival scripture can be a concealed form of polemic. Our aim, however, is to enter into St. Paul's mind and present fairly his vision to the Muslim (Gentile) reader" (2018a, 1). Akhtar's good understanding of New Testament Greek is linked to respectable knowledge of New Testament scholarship on Galatians (see for example the judgment of Welle, 2018). As quoted above, he offers his own translation of Galatians, and frequently comments on Greek grammar. In other words, he is serious about the task. Akhtar offers us his own assessment of his approach. "I want to write with charity and clarity, not evasion and malice" (2018a, 12). There is a bold yet simultaneously realistic description of the project. His description of his task is bold. "It is an unparalleled ambition. Its product, if successful, will be an unprecedented new initiative" (2018a, 13). Yet there is also realism. "I need not contribute much to the minutiae of existing scholarship on the New Testament, but I must be articulate in the tradition" (2018a, 11). Being "articulate in the tradition" is a realistic as well as an important aim. Akhtar's contribution lies in the field of Christian-Muslim relations, rather than in groundbreaking New Testament exegesis of a more traditional type. This contribution takes the form of suggesting new angles on the text for Christian readers, and drawing the attention of Muslim readers to an important New Testament work which rarely features in Muslim discussion of the Bible. By so doing he makes a specific contribution to the wider task of helping Muslims and Christians at least to understand one another's texts, even if they do not agree with them.

But what about the issue of Biblical textual corruption? This is usually referred to in Arabic as taḥr̄ɪf lafz̄ɪ (as opposed to taḥr̄ɪf ma'nawī, the lesser charge of corrupt interpretation of a sound text). Does the question of textual corruption not loom over such a painstaking study of a Biblical epistle, potentially (at least) undermining the very project in Muslim eyes? In particular, the gospels are sometimes treated as a puzzle by Muslims since they are written in Greek when Jesus would have spoken Aramaic (although he may well also have spoken Greek – see Buth, 1992).

Akhtar considers (2018a, 11), rightly in my view, that he can disregard the issue of textual corruption in relation to Galatians, for two reasons. First, Pauline authorship is not disputed by New Testament scholars. Dunn comments that "So far as we know, no question was ever raised in these early centuries as to its integrity or authenticity (1993, 1), while Longenecker remarks that "The most uncontroverted matter in the study of Galatians is that the letter was written by Paul" (1990, lvii). Secondly, the letter's original language is Greek, and does not involve translation from another language, thus avoiding the question Muslims typically raise about the gospels and language.

Why did Akhtar choose this particular epistle from within the New Testament? He explains that "I judge it to be the founding document, 'the Quran' of Christianity" (2018a, 7). It is also "The Magna Carta of Christian liberty" (2018a, 12). The leading themes of Galatians help to illustrate these comments. The letter has a strong overall focus on grace over law, grace available through the death and resurrection of Jesus Christ, and faith in him. This helps to explain why its main themes might engage, even provoke, a Muslim reader. Because of the emphasis on justification by God's grace, rather than works of law, circumcision is not important, nor the keeping of other ritual requirements. There is a stress on the unity of all who believe in Christ, both Jew and Gentile. Freedom (in Christ) from the law is paramount. Related to this, Paul gives a severe warning about false teaching, namely the idea that things other than faith in Christ (particularly here, circumcision) are necessary for salvation. Galatians is the only New Testament letter which omits the customary opening section of thanksgiving. Instead Paul moves from initial greetings to blunt criticism of the Galatians. I quote here and throughout from Akhtar's own translation of Paul's letter, which will sound unfamiliar, since self-consciously literal, to the experienced Bible reader. "I do wonder how quickly you are removing yourself, from the one who called you by the grace of Christ" (Galatians 1:6). This particular rendition is a little more muted than the more typical translation of "I am astonished" or similar. Paul's wondering, or astonishment, is also why he later addresses them as "O foolish Galatians!" (Galatians 3:1) as already noted. Paul is greatly exercised by what he perceives as a major wrong turn by the Galatian believers, under the influence of false teachers. Teaching reliance on something other than faith in Christ for salvation, here the necessity of circumcision, distresses him.

The really interesting point, in the context of writing about a tradition other than one's own, is Akhtar's remark that "the false teachers' view is compatible with Islam" (2018a, 118). This is not just in the context of debate over circumcision, but over the broader idea, which Akhtar sees as Islamic, that "the Abrahamic covenant (promise) was completed with the addition of the later Mosaic covenant (law)" (2018a, 118). Akhtar considers that the Qur'an also follows this model of partial abrogation and partial continuity. Some divine requirements are set aside while others can be carried over to the next phase, or dispensation, in God's dealings with humanity. So for Akhtar Muslims are, in some respects, theologically allied with the opponents whom Paul condemns.

Akhtar notes something that might seem so obvious as to be easily overlooked, particularly by many Christians familiar with the New Testament epistles. As mentioned above, the letter begins with what is widely regarded as the most stinging rebuke by Paul in any of his letters. Later (Galatians 3:1) Pauls adds, "O foolish Galatians! Who has bewitched you?" As Akhtar wryly comments, "In the event, the Galatians, unlike some modern congregations, actually heeded their pastor! They preserved the epistle and thus gave us an exciting glimpse into the normative

patterns of emergent Christian piety" (2018a, 156). As Akhtar highlights, the fact that the letter to the Galatians was preserved, despite its stinging criticisms, is itself interesting. However, Akhtar's phrase "normative patterns" is ambiguous. It could refer to the practices of the Galatian churches in adopting extra requirements for salvation. Or it could describe Paul's understanding of the requirements of true faith in Jesus alone, which he clearly regarded as normative. Or thirdly, perhaps Akhtar intends the "patterns" of disagreement and tension over the true understanding of Christian faith.

Having said all the above, it is shortly time to dive more deeply into Akhtar's reflections, comparisons and disagreements in relation to Paul. A brief overview of some earlier Muslim engagements with Paul will help to set in context the new methodological paths which Akhtar takes, and the conclusions – not always so new – which he reaches.

# 5 Paul in Muslim history

As a chronological and geographical tour of Muslim writings will show, Paul is widely regarded as the central figure in distorting the original teachings of Jesus, teachings understood to be in agreement with Islam. The occasional glimpse of a more positive view does, however, also appear. Paul, either through error or deliberate deceit, is typically regarded by Muslims as having introduced the wrong turns that mark out historic Christian beliefs as deviations from Islam. These include the worship of Christ as a divine figure, and the abandonment of legal requirements such as circumcision and food laws. For those unfamiliar with the contours of Paul's life, the Book of Acts of the Apostles provides a New Testament narrative of his initial opposition to, then passionate adoption of faith in Christ. It is worth noting that Paul is not a major focus of Muslim criticisms of Christianity in terms of length of discussion. The gospels and their status, or Christian doctrines such as the Trinity or incarnation, are usually the subject of more extensive treatment. However, where Paul is mentioned, he is often implicitly or explicitly associated with the very errors just mentioned, and becomes a vital tool for Muslims in explaining the departures from the truth (of Islam) into which historic Christianity has strayed.

Despite Paul's importance in historical Muslim views of Christian belief and scripture, there is no explicit reference to him in either the Qur'an or in Hadith literature. He is occasionally linked to Q36:13–14, as the third figure in a passage which states, "Strike a parable for them: the companions of the town, when the envoys came to it. When We sent two men to them, and they called them liars, We reinforced (them) with a third. They said, 'Surely we are envoys to you'" (tr. Droge, 2017; for comments on this passage and Paul see Whittingham, 2021, 141–142). The earliest prophetic biography, *The Life of Muhammad* by Ibn Isḥāq (d. c. 150/767) supplies only a brief, neutral rather than critical report. "Those whom Jesus son of Mary sent, both disciples and those who came after them, in the land were: Peter the disciple and Paul with him (Paul belonged to the followers and was not a disciple) to Rome" (Ibn Isḥāq, 1858–60, 972, tr. Guillaume, see Ibn Isḥāq, 1955, 653).

So the role of Paul begins in very modest and insignificant ways. However, there is an early account by the little-known figure of Sayf b. 'Umar which paints a very different picture. Sayf (d. c. 180–193/796–809) portrays Paul as not only mistaken, but as a deliberate deceiver (Sayf b. 'Umar, 1995; Anthony, 2008). His plan, according to Sayf, is to prevent Jews converting to Christianity by

intentionally corrupting Christian teaching and introducing false ideas, while pretending to be a believer in Christ. In this way, the narrative goes, Paul will cause Jews to recoil from belief in Jesus (belief presented by the deceiver Paul as including his divine sonship and related errors), recognising it as a serious mis-step. When belief in Jesus becomes distasteful through being distorted in this way (that is, through the teaching of a divine Christ) Paul achieves his goal of deterring Jews from deserting their own faith. There are reasons to believe that this theory of Paul the conspirator originated outside Islam, in the anonymous Jewish work *Toledot Yeshu* (2014). As Jewish converts to Islam brought with them their familiarity with stories from their own community, so these stories entered the new community of Muslims (Whittingham, 2021, 142–48). For Sayf, Paul is a warning from history about not letting a deceiver corrupt true faith.

An important account of Paul is given by the Muʿtazilī jurist Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025). His work *The Confirmation of the Proofs of Prophethood (Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa)* proposes a different view of Paul's motives in corrupting Christianity (ʿAbd al-Jabbār, 2010, 100–104). For ʿAbd al-Jabbār, Paul wanted power and therefore sought to gain favour with the ruling Roman authorities of his day. Again, false teaching is the strategy he is said to employ. Abandoning the true teachings of Jesus (in agreement with Islam), Paul promotes a series of measures including calling for monogamous marriage, abandoning circumcision and declaring all foods permissible. According to ʿAbd al-Jabbār, all this is done to ally himself with Roman power, while abandoning the true believers in Jesus.

The most famous, and famously harsh, Muslim critic of the Bible from the early centuries of Islam is Ibn Ḥazm (d. 456/1064), a native of al-Andalus, or Muslim-ruled Iberia. He makes a variety of criticisms of Paul, grouping him among "the most deceitful people of creation" (Ibn Ḥazm, 2007, 253), condemning him for forbidding circumcision (270), labelling him a "cursed one", and stating that accounts of miracles by him are lies (327).

The poet and mystic Jalāl al-dīn Rūmī (d. 672/1273), when explaining why the gospels are corrupted, also draws on the motif of the scheming Jew. Again, this clearly echoes portrayals of Paul (though he is not named) as a deceiver who deliberately undermines Christianity from within. Rūmī narrates a tale in the *Mathnavī* of how a Jewish vizier, in order to oppose Christianity, deceived the Christians over the text of the gospels and led the Christians into false belief. The vizier pretends to be a secret follower of Christianity, circulates several scrolls of the gospels which contradict each other, and sows violent division amongst the Christians (Rūmī, 1926, II: 28–30, Persian text in Rūmī, 1925, I: 30–32, representing Book I, lines 463–499 of the *Mathnavī*).

An early Ottoman Turkish anti-Christian work preserves the same conspiracy theory as is found in the account of Sayf b. 'Umar and in Rūmī. In the anonymous *The Book of Exile of Prince Cem* (*Gurbetnâme-i Sultan Cem*) dating from around the 1520's, Paul is again a conspirator seeking to undermine Christian belief from within. The work includes a dialogue between Prince Cem (d. 900/1495), a real historical figure, and Pope Innocent VIII, which is said to have taken place around 1490. This reflects the actual circumstances of Prince Cem's exile in Europe (see Finkel, 2005, 81–89, for a concise account of relevant events). Once again, although Paul is not named, the account of a deceitful Jew undermining Christianity is clearly based on a familiar portrayal of the Apostle. This deceiver is said to teach the sanctity of Sunday, the spiritual power inherent in drinking wine, and the need to venerate the cross (Demiri, 2015, 676–687; Flemming, 2018, 247–248).

Moving to the final years of Safavid Persia, Paul is mentioned in criticisms of Christianity written by the Augustinian missionary António de Jesus (d. c. 1722). He caused consternation amongst his fellow Augustinians in Isfahan by converting to Islam, adopting the name 'Ali Quli Jadīd al-Islām. In his anti-Christian work *The Sword of the Faithful in the Fight Against the Associators (Sayf almu'minīn fī qitāl al-mushrikīn*) he criticises Paul for altering references to food laws in the Biblical book of Deuteronomy (Tiburcio, 2020, 140–41). Here, unusually, 'Ali Quli's main target in discussing Biblical corruption is the Bible translator Jerome (d. 420), but Paul is also implicated. In the same work he also accuses Paul of defending pantheism (Tiburcio, 2020, 170).

Two very different examples from 19th century India show that responses to Paul can vary. Rahmat Allah Kairanvi (d. 1891), wrote what has subsequently become a very famous work of anti-Christian polemics, *The Truth Revealed (Izhār al-ḥaqq)*. He composed this work in Arabic in Ottoman Istanbul in the 1860's, at the request of the Sultan Abdulaziz. The book, however, was the fruit of his debate in Agra, North India, in 1854, with the Christian missionary Karl Gottlieb Pfander, as well as drawing on Kairanvi's earlier works in Urdu. The Sultan requested that Kairanvi write his book since Pfander had moved from India to Istanbul and was actively promoting his views in that city in the early 1860's. In *The Truth Revealed* Kairanvi describes the apostle Paul as "one of the liars who appeared in the first generation, although he was revered among the people of the Trinity" (Kairanvi, 1989, 387). It is also worth noting, since it is so widely circulated, the rather free English translation of this same passage which clearly inherits many of the aspects of portrayals of Paul from earlier centuries. The translation describes Paul as "a traitor and a liar who introduced a completely new concept of Christianity, absolutely different from what Jesus himself preached" (Kairanvi, 2003, 218). The gulf between the true, Islamic teachings of Jesus and the false views of Paul is underlined emphatically by the translator.

The second Indian example shows that the picture of Paul in Muslim writings is not always negative. A more positive, though far less common, view is given by the Indian educationalist and reformer Sayyid Ahmad Khan (d. 1898). His commentary on Matthew's Gospel, chapters 1–5, is in some ways a forerunner of Shabbir Akhtar's work in its close attention to the Biblical text. Khan mentions Paul briefly in commenting on Matthew 5:16, a verse mentioning letting your light shine before others, so that they may see your good works and thank God. Khan remarks that "Yes, it is very easy to preach, but to be and speak like St Paul is extremely difficult" (Troll et al., 2020, 295). Khan also cites Paul as providing evidence (though he does not illustrate his point) that commandments from an earlier religious dispensation, or sharia, are abrogated by a later one. In so doing, Khan appeals to Paul's writings as an apparently reliable source confirming Khan's own position. Elsewhere Khan is willing to list "Matthew, Paul and Muhammad" as united in being recipients of revelation. This is a startling remark, even given that Khan qualifies it by stating that revelation given to the first two of these is of a different nature from that granted to Muhammad (Ramsey, 2021, 162).

This overwhelmingly negative picture of Paul in Muslim eyes is the backdrop against which Akhtar approaches his subject. Akhtar uses Galatians as the springboard to highlight areas he wants to clarify in the area of Christian-Muslim understanding and difference, or to pause for reflection on topics attracting his interest.

# 6 Akhtar's Interreligious Comments on Galatians

Akhtar comments on a large number of issues, some briefly and some at greater length, in working his way verse by verse through Galatians. I offer for discussion here my own selection of those which seem of particular importance or interest. But first, I quote the opening words of Akhtar's first main chapter. These words aptly capture his procedure, and the way in which he has picked out what drew his attention, rather than working his way through every possible question or issue.

In each chapter of the textual commentary a brief general introduction opens the way to a short commentary on each verse (or a few related verses) of our chosen part of the letter. Sometimes, I merely paraphrase the material under consideration if no commentary is needed. A topic-oriented longer commentary is offered on themes emerging from the *pericopae* being studied. The short commentary consists of aphorisms and brief observations from several perspectives: Christian exegetical, Islamic, agnostic, philosophical and secular humanist. A single verse rarely requires all these perspectives or in this order; I indicate the perspective but it is often self-evident, especially as we proceed further in this inquiry. These somewhat desultory reflections are my *pensées* in the style of Blaise Pascal. (2018a, 15)

The nature of prophethood is a central theme in Islam and a well-known example of Muslims and Christians using a common term in different ways. As Akhtar notes, "Christians subtly transcended the Old Testament category of prophet after its perceived fulfilment in Jesus. Thus, New Testament prophets have different, indeed comparatively attenuated, roles". He then adds that Paul "was perhaps too much of an intellectual to be a prophet" (2018a, 57). By contrast, Isaiah is most like the Qur'anic concept of prophet. "He preached the straight path, condemned crookedness, and was no jingoist" (2018a, 57). Paul's standing as an apostle is undermined, for Akhtar, since the letter states that he was commissioned by Jesus Christ. Since, in Muslim eyes, Jesus is a human being and therefore in no position to send or commission a messenger or apostle, this renders Paul's apostleship "unacceptable" from a Muslim point of view (2018a, 56). Akhtar does not comment on the obvious counter-argument, which is that Paul writes that he was sent "through Jesus Christ and God the Father" (2018a, 46).

The crucifixion is another area of Muslim-Christian discussion and debate. Akhtar comments that "the gospel of the cross, like persecuted Meccan Islam, would appeal to powerless victims" (2018a, 65). But Akhtar much prefers solutions to the human predicament (however diagnosed) which involve both politics and action. As he states in *Islam as Political Religion*, "political religion is the only alternative to daydreaming" (Akhtar, 2011, 268). Such a statement begs questions regarding what a faith tradition needs to embrace in order to be "political". But here, in relation to the crucifixion, Akhtar notes that "Muhammad moved from the soothing catharsis of merely moral outrage into the tougher arena of effectively activist agency" (2018a, 66). It is clear that Akhtar sees himself in this world of activist agency, albeit expressing it through writing. In *Islam as Political Religion*, he remarks, after some personal comments regarding his own work, that "by moving beyond mere scholarship and research towards insight and wisdom, a thinker can sometimes awaken a whole generation of his people" (2011, 3).

Perhaps because of his preference for socio-political action over what could be seen as the symbolic or representative suffering of Jesus, Akhtar says little about the crucifixion itself. His most substantial comments come in the wake of his observation that, "Muslims rarely have the patience

and conscientious respect even to appreciate, let alone explore, core Christian soteriological convictions" (2018a, 64). There is some discussion of sacrifice, noting that the Qur'an supports the Hebrew Bible in seeing it as "a divinely-ordained way to show self-surrender and affiliation to the covenant". Nonetheless, Akhtar adds in relation to the New Testament focus on the sacrifice of Christ for sin that, "The Qur'an would see this obsession with eliminating sin with sacrifice, animal or human, as corrupt pagan superstition" (2018a, 64). Paul writes that "With Christ I have been co-crucified" (Galatians 2:20, though 2:19 in Akhtar's rendition), and presents the crucifixion as foundational to his experience and faith. However, Akhtar describes the crucifixion as "a matter of faith and not subject to objective verification" (2018a, 167), thus sidestepping a central issue in Christian-Muslim discussion. Note also that Akhtar's remark seems to assume (though he does not make this explicit) that the Qur'an straightforwardly denies that Jesus himself was crucified. In this he is in company with the overwhelming majority of Muslims, though the interpretation of the key verse in this discussion, Q4:157, continues to be scrutinised, including in a recent and very thorough exploration of the exegetical issues (Paniello, 2023).

The role of the Holy Spirit in Paul's thought is, like the crucifixion, given less attention than might be expected. His remarks in this regard on Galatians 3:2 and 3:5 are brief (2018a, 110–111), but the treatment of Galatians 4:6 is more reflective. The verse reads, "And because you are sons, God sent forth the spirit of his son into our hearts, crying, 'Abba! Father!'" This addressing of God as father is a notable point of difference between Christians and Muslims, but prompts no criticism at this point from Akhtar. Instead he notes with fairness to Christian perspectives that, "This spirit's presence creates the *morphē* (form or character) of Christ within the Christian" (2018a, 142). Akhtar here shows a real willingness to describe carefully perspectives which he clearly would not share.

His discussion of the famous passage in Galatians 5:16–26 (2018a, 192–207), which includes discussion of the fruit of the Spirit, does not engage with the key presenting question of how life lived by the Spirit compares or contrasts with Akhtar's own more law-based approach to right conduct. This passage would seem to be a highly promising junction inviting discussion not just of interesting Biblical and Qur'anic parallels, but how the wider logic of Galatians sits alongside the alternative concept of the Galatian false teachers and of Akhtar himself. It is only fair to point out that there is further discussion of the role of the Spirit in relation to Paul's mysticism (2018a, 106–07), but without addressing some of the key issues – central to Akhtar's interest in law and its alternatives – regarding how to know and practise right behaviour in ways alternative to a reliance on law.

The conversion of Paul on the road to Damascus is mentioned in Galatians 1:13–17. Akhtar draws a partial parallel with the conversion of the second Caliph 'Umar (d. 23/644). He left his pagan past, and, like Paul, "repudiated... his passionate hostility to the new faith". In fact he was "transformed into the most fervent Muslim colonialist of all times" (2018a, 71). This reference to Muslim colonialism is not intended negatively, as Akhtar solidly supports the divine origin of the early Muslim conquests. He refers, in *Islam as Political Religion*, for example, to "the unparalleled courage of Muslim fighters, reminiscent of Islam's glorious origins" (2011, 239).

Should believers be seen as servants or sons of God? The role of the believer as a son of God, not just a servant, is emphasised in Galatians 4:1–7.<sup>2</sup> This contrasts with the more positive Muslim view of the servanthood of the believer as the highest human state. Paul's concept of believers being adopted as sons is "doubly unsettling for Muslim readers" (2018a, 141), not only because of the Christian theological notion of adoption, but also because adoption as a practice in human families is severely limited in the light of Q33:4–5. Furthermore, "servanthood is the highest station of which the human creature is capable" (2018a, 142). For Muslims, Jesus is also a created human being, and Akhtar draws attention to Q4:172, which he translates as "The messiah shall never disdain to be a servant of God, (2018a, 143). Here the Muslim Jesus affirms the noble status of servanthood. In addition, the Muslim posture of prostration in worship is appropriate, even though it suggests "humiliation (associated with fear)". This is because "love is often insufficient to motivate righteous conduct. The ingredient of fear is needed" since "we human beings need more than one kind of motivation" (2018a, 143). For Akhtar, seeing the believer as a fearful servant of God is much preferable to Paul's notion of an adopted son.

Akhtar reflects on pastoral concern in both Paul and Muhammad in the context of Galatians 4:19–20, "My children, with whom I am again in the pains of childbirth, until Christ is formed in you... I am perplexed about you." He draws a parallel with Muhammad, citing Q9:43, 61 and 128 (2018a, 159). Q9:128, reads, "What you suffer is a mighty (weight) on him, (for he has) concern over you, (and he is) kind (and) compassionate with the believers" (where "him" refers to Muhammad). Akhtar also compares followers of Jesus, followers described in Q57:27 as showing "kindness and mercy" with those of Muhammad, who are exhorted in Q48:29 to be "harsh against the disbelievers". As a result, "disbelievers must be made to sense Muslim harshness – though only in the context of active hostilities" (2018a, 159). In Akhtar's view, Muhammad's pastoral care is much more evident in his biography and in hadith reports of his customary practice, rather than in the Quran, "a mysteriously detached scripture even though its verses deal with zeal and passion" (2018a, 159).

The practice of imitating a founding figure is another prompt for reflection. Paul invites imitation of his example in Galatians 4:12. "Become as I am because I am also as you are" (2018a, 155). Akhtar adds mention of the imitation of Christ in Christian tradition and then criticises Muslim practice for its focus on imitation of Muhammad's external habits as preserved in the Hadith. Akhtar terms this imitation, "a rather mechanical copying of the Prophet's actions rather than of the just and merciful dispositions that motivated those actions". It thus becomes "a rather arbitrary and pointless imitative piety". By contrast, "the followers of Jesus and Paul never imitated their culinary and aesthetic tastes, but rather only their moral and spiritual values". Muslims ought similarly to cultivate "a penitent awareness of one's place in the world" (all quotes 2018a, 160). At this point Akhtar lifts Christian practice, or at least intention, above that of many Muslims. Nor is this elevation of Christians unique in the commentary. On treatment of poor people, he writes (2018a, 82) that "Only prejudiced persons could deny the compassionate nobility of the Christian record regarding service of desperately poor people". As for Muslims, whom he feels have a less exalted history on this point, "their failing was caused by a gradual apostasy from the high standards of enthusiasm set by the Prophet and his early disciples".

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> See also John's Gospel 15:14–15, where Jesus is recorded as stating that he no longer calls the disciples servants, but friends, if they do what he commands.

The relationship of faith and works is a central issue for believers of both faiths. Here Akhtar is, in my view, genuinely insightful in attempting to understand Paul despite being outside the community of those who would follow him, and identify as Christians. Akhtar makes a number of comments that show how hard he has worked to grasp Paul's worldview. For Paul, "works are integral but not instrumental to faith, since works carry no merit with regard to salvation." However, works remain important. Referring to agape, one of the New Testament terms for love, we read that, "Paul's whole counsel emerges once we synoptically read Galatians and Romans: Christian faith is active in agape. The faith that justifies is the faith that expresses itself in works and actions. This considered Christian stance is compatible with the Islamic view of the unity of faith and works, of *īmān* and a'māl" (emphasis original) (2018a, 176). This remarkable openness to a Pauline perspective also, of course, opens up a huge area of theological interreligious debate. The implications of the term "compatible" here are not fully spelled out, and Akhtar himself would no doubt, if he were still with us, have much more to say about difference as well as similarity.

Amongst all the comparisons and reflections Akhtar offers, his love of language leads him to frequent musings on Greek and Arabic terms. It would be unfair to him to close this section without at least a nod to his frequent linguistic comparisons, though they are often in the form of passing comments rather than designed to make a substantive theological or other point. On anger in Galatians 5:20, for example, he writes that, "thumoi are outbursts of anger as opposed to orgē, the disposition of settled anger. The Quran uses ghussa for passionate anger that chokes a person, the word's literal sense" (2018a, 196). Yet these regular linguistic comments are more significant than they seem at first glance, not primarily for their importance in understanding the text, but in the evident satisfaction Akhtar takes in exploring the original language of Christian scripture. Given the importance for Muslims of studying the original language of the Qur'an, and the relative rarity of study of the original languages of the Bible in Muslim Biblical scholarship, Christian readers might take heart from Akhtar's habit of discussing Greek along with Arabic at what seems like any possible opportunity.

## 7 Akhtar's assessment of Paul, and an assessment of Akhtar

Having largely suspended judgment for much of the commentary, Akhtar concludes with some more evaluative comments. As will be seen below, however, these can also be found occasionally in the main body of the commentary. The combination of careful reflection followed by final analysis seems a fitting way to go about the detailed study of the scripture of another tradition. However, Akhtar's own words, as well as Paul's, merit some evaluative comments. First, to borrow the title phrase of the book, we turn to Paul in Akhtar's own particular "Muslim Eyes".

On the positive side, while Paul made errors he was, according to Akhtar, nonetheless sincere. Granted "he was a sincere preacher who got many things wrong" but he also "got much right" (2018a, 269). This contrasts starkly with the usual history of Muslim accounts of Paul, including some outlined above, which portray him as a deceiver, or at the very least deceived and in error.

Secondly, Paul was "a wise mentor. I believe that he would advise Muslims to imitate the prophetic Muhammadan consciousness of the world rather than a robotic imitation of his actions" (2018a, 173). This seems quite a robust challenge to the role, or interpretation, of hadith reports.

Thirdly, Muslims can learn from Paul regarding making a new faith universal. He moved belief in Christ away from Jewish ritual and belief, and this, according to Akhtar, could help Muslims "to make Islam a more self-consciously universal faith, finally removed from traces of its historically conditioned Arabolatry" (2018a, 269).

But then, as he puts it, "sadly, however, it is time for some hard statements" (2018a, 268). A faith which underplays the role of law is problematic. It is "effectively a regress to an earlier and more primitive stage of religious evolution". A consequence of this is that Christianity "offers no guidance on how to live well" (2018a, 268). This is allied to a more general perception that "Muslims generally regard Christianity as suited only to a spiritual elite", an elite "behaving irresponsibly by neglecting their social and political duty to establish God's Kingdom on this side of the grave" (2018a, 261). In passing, it is not clear how this remark integrates with his praise, mentioned above, of Christian treatment of poor people down the centuries (2018a, 82). His view of the irresponsible neglect of Christians in bringing in the Kingdom of God in this world no doubt reflects his preference for "effectively activist agency" (2018a, 66). The crucifixion in particular is, for Akhtar, not only historically doubtful but also, perhaps, too passive to chime with his world-view.

Sometimes Paul is both praised and criticised. Akhtar notes the "humility" with which Paul sees himself. "God through Christ is the active agent", rather than Paul himself, in Paul's self-perception. And yet, "Note the contrast between Paul's humility towards his God-given mission here with his intolerance, noted above towards his religious rivals" (2018a, 81). He is also said to be "uncharitable and intolerant" towards those he opposes amongst the Galatian false teachers (2018a, 229).

According to Akhtar, a wider criticism of Paul echoes down the centuries. "Pauline Christianity has also been continuously the nursery of the European character for at least a thousand years. And that has had consequences for the entire human race. I see Paul as the essential European. He has nothing to learn from anyone else" (2018a, 168), and this attitude "persists largely unaltered to this day" (2018a, 169). This is an example of a broad and sweeping remark at the opposite end of the spectrum from his explorations of the minutiae of language or theological detail.

While probably not expecting to shape a millennium of thought, Akhtar, like Paul, wanted to exert influence. So it is time to turn a sympathetic but critical lens towards Akhtar himself. What are the weaknesses, strengths, and implications of his close engagement with Paul? As for weaknesses, the tendency to sweeping judgment emerges even as he picks his way carefully, even painstakingly, through his chosen text. In addition, he has at times an unreflective view of his own faith. For example, his own version of Sunni Islam is emphatically imposed as the (only?) correct version of Islam. He has no time for Sufis, whose tradition is "foreign" to Islam (2018a, 107). He regards Muslims in general, apart from probable heretics, as having an aversion to theological speculation (2018a, 124). This bears on his perception of Muslim-Christian relations, since "only Shi'ite (and most mainstream Sufi) perspectives can be expected to evince sympathy, albeit vaguely, for characteristically Christian dimensions of messianic expectation, redemptive suffering, marginalisation and political powerlessness" (2018a, 9–10). Akhtar is certainly self-aware, but painting in such bold tones in regard to his own tradition probably also limits his responsiveness to elements within Christianity which, however much he may disagree, still constitute an important part of the tradition he is trying to explore. His distaste for "redemptive suffering" seems to link to the relative

disregard of the crucifixion in Paul's thought in Galatians. Even if Akhtar denies the fact of Jesus' crucifixion, he could have wrestled far more with the implications of the fact that Paul sees the event of the cross as historical fact.

More positively, Akhtar asks interesting questions, notably whether Muslims can learn from Galatians (2018a, 267). And right from the outset, he makes clear that he will not reach for standard criticisms. He comments that "Muslims slander Paul when they assert that he wanted Christians to behave as libertines" (2018a, 12). This draws out one of the fundamental questions in Galatians, and often in Christian-Muslim relations, namely the relationship of works and faith. Akhtar is helpful in drawing attention to the fact that this relationship was a matter of debate and difference in both early Christianity – hence Paul's letter, for example – but also in early Islam (2018a, 265).

This question of works and faith has been much discussed in more specialised Pauline scholarship in recent decades. Akhtar engages thoughtfully, if briefly, with the so-called 'New Perspective' on Paul, which has emerged since the 1970's and the writing of E. P. Sanders (Akhtar, 2018a, 253–54; Sanders, 1977). Akhtar is not simply borrowing an analysis of Paul in order to make points, but providing a considered reflection on a discussion over whether good works are means of entering right relationship with God. Alternatively as Sanders and others have proposed, good works may be seen as boundary markers to show Jewish identity. Akhtar questions the validity of the New Perspective. The fact that his discussion of it occurs late in the book probably reflects Akhtar's view that the New Perspective gives no cause to overturn his views on Paul's criticism of reliance on works for salvation. I know that Akhtar also attended a New Testament Studies conference focussed entirely on Galatians, and was engaged in ongoing discussion with some leading figures in the field. This kind of willingness to be informed is helpful because it is easier to conduct meaningful dialogue where one does not have to spend significant time clearing away misunderstandings. Instead energy can be spent on matters of real import, which are at least mutually understood, if not mutually agreed.

Furthermore, Akhtar is really *thinking* about comparisons, not picking verses to criticise. Importantly, this connects to his choice of exploring the whole text of Galatians. In engaging a complete New Testament book, not just selected parts or verses, he is setting a standard for Muslim Biblical scholarship, as he is with his command of New Testament Greek. At the same time, he demonstrates that this type of close study does not require or have to lead to compromise. If it leads to changes of view, that is, one hopes, the result of genuine thinking, not an inevitable spiral initiated by stepping into the world of serious New Testament scholarship.

So in some ways Akhtar treads new ground. And yet while his commentary is new in its method, it is in some ways familiar in its conclusions. As the book closes, Akhtar comments, "If Muhammad was the last prophet, Paul was the lost prophet" (2018a, 269). While this conclusion might recall some of the dismissals of Paul discussed in the historical overview given above, it is based on a much more thoughtful weighing of Pauline thought. Disagreement can act as a prompt to further enquiry, instead of closing such enquiry down. In a separate essay, often more strident than his Galatians commentary, Akhtar urges Muslims seeking Biblical proofs for the prophethood of Muhammad, to avoid "torturing the plain meaning of biblical passages as interpreted by Christian commentators" (Akhtar, 2021, 136). A fair assessment of the commentary is that it has not tortured the text of Galatians. As a result, perhaps it can contribute to a change of direction in Muslim

Biblical scholarship. Devin Stewart has recently highlighted some fascinating forks in the road in the history of Western Qur'anic studies (Stewart, 2024). Specifically, he charts the willingness or otherwise of individuals to explore the academic field of Biblical texts and Jewish and Christian traditions with possible connections to Qur'anic passages. At times individual scholars were influential in discouraging the study of these Qur'anic connections to the Jewish, Christian and Biblical landscape surrounding the rise of Islam. By frowning on such lines of enquiry they helped to set the direction of travel for years to come. More accurately, they helped to dissuade travellers from exploring what would have been fruitful enquiry, though that reluctance has now changed significantly. Perhaps Akhtar's commentary may be seen, in retrospect, as being a comparable fork in the road, this time in the field of Muslim scholarship on the Bible. It might point in a direction which others may follow, despite its limitations, this time with the effect of opening up exploration, rather than closing it down as in the case of those who sought to discourage the tracing of possible connections between the Qur'an and other religious communities and their texts. What conclusions future writers in this field of Muslim Biblical scholarship draw will be up to each individual, but the methods set out by Akhtar will be useful travelling companions.

To sum up the findings of this study, a number of points are worth emphasising. The value of Muslims taking seriously the original Biblical languages is clear. So is the attempt to provide an analysis of Christian and Biblical self-understanding which reduces the heat in exchanges and replaces it with a strong base of evidence and reflection. Galatians provides a useful way into the Bible which sidesteps the usual discussions about textual corruption, while Akhtar's criticisms of Paul are not based on constructing historical scenarios in which Paul is an untrustworthy schemer. All of this enables a thoughtful exploration of a Biblical text which nevertheless does not avoid difference. The book has its limitations (which work does not?) but could point the way to future works of Muslim Biblical scholarship which readers can recognise as responsive to issues in the field of Biblical studies and Christian-Muslim relations.

## **Bibliography**

'Abd al-Jabbār, Abū'l-Ḥasan (2010). Tathbīt dalā'il al-nubuwwa. In Gabriel Said Reynolds & Samir Khalil Samir (eds. and trans.), *The Critique of Christian Origins: a parallel English-Arabic text*. Brigham Young University Press.

Akhtar, Shabbir (2021). Reading the Rival's Scripture in Open Societies: Christians Encountering the Qur'an. In Mohammed Hashas (ed.), *Pluralism in Islamic Contexts – Ethics, Politics and Modern Challenges* (129–146). Springer.

Akhtar, Shabbir (2018a). The New Testament in Muslim Eyes: Paul's Letter to the Galatians. Routledge.

Akhtar, Shabbir (2018b). Three Methods for a Muslim Reading of the Bible. In Daniel Crowther, Shirin Shafaie, Ida Glaser & Shabbir Akhtar (Eds.), *Reading the Bible in Islamic Contexts: Qur'anic Conversations* (273–284). Routledge.

Akhtar, Shabbir (2011). Islam as Political Religion: the Future of an Imperial Faith. Routledge.

Akhtar, Shabbir (2008). The Qur'an and the Secular Mind: a Philosophy of Islam. Routledge.

Akhtar, Shabbir (1989). *Be Careful with Muhammad!: the Salman Rushdie Affair*. Bellew. (2<sup>nd</sup> edition 2020, BIJAK).

Akhtar, Shabbir (1987). Reason and the Radical Crisis of Faith. Peter Lang.

Anthony, Sean W. (2008). The Composition of Sayf b. 'Umar's Account of King Paul and his Corruption of Ancient Christianity. *Der Islam 85*, 164–202. DOI: https://doi.org/10.1515/ISLAM.2010.003

Buth, Randall J. (1992). Language Use in the First Century: Spoken Hebrew in a Trilingual Society in the Time of Jesus. *Journal of Translation and Textlinguistics* 5, 298–312.

Demiri, Lejla (2015). Gurbetnâme-i Sultan Cem. In David Thomas & John A. Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations: a Bibliographical History*, vol 7 (676–687). Brill.

Droge, Arthur J. (2017). The Qur'an: a New Annotated Translation. Garnet.

Dunn, James D. G. (1993). The Epistle to the Galatians. A & C Black.

Finkel, Caroline (2005). Osman's Dream: the Story of the Ottoman Empire 1300-1923. John Murray.

Flemming, Barbara (2018). A Sixteenth-Century Turkish Apology for Islam: The Gurbetname-i Sultan Cem. In Barbara Flemming (ed.), *Essays on Turkish Literature and History* (239–252). Brill.

Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad (2007). *Kitāb al-Faṣl fi'l-milal wa'l-ahwā' wa'l-niḥal*, 3 vols., ed. Aḥmad Shams al-Dīn. Dār al-kutub al-'Ilmiyya.

Ibn Isḥāq, Muḥammad (1858–60). In Abū Muḥammad Ibn Hishām, *Das Leben Muhammeds*, ed. Ferdinand Wüstenfeld. Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung.

Ibn Isḥāq, Muḥammad (1955). *The Life of Muhammad*, trans. Alfred Guillaume. Oxford University Press.

Kairanvi, Rahmatullah (1989) [1867]. Izhār Al-Ḥagq. Al-Idāra al-ʿāmma li-l-ṭabīʿ wa-l-tarjama.

Kairanvi, Rahmatullah (2003). *Izhar-Ul-Haq: The Truth Revealed*, Parts 1–3, translated Muhammad Wali Razi. TaHa.

Kaltner, John (2024). Review of *The New Testament in Muslim Eyes*. Early Christianity 15, 401-411.

Longenecker, Richard N. (1990). Galatians. Word Books.

McCoy, Roy Michael (2021). Interpreting the Qur'ān with the Bible (Tafsīr al-Qur'ān bi-l-Kitāb): Reading the Arabic Bible in the Tafsīrs of Ibn Barraǧān and al-Biqā'ī. Brill.

Martyn, James Louis (1997). Galatians. Yale University Press.

Mehr, Vahid Mahdavi (2023). Is the Quran Supersessionist? Toward Identifying the Quran's Theological Framework of Engagement with Earlier Abrahamic Traditions. Brill.

Nickel, Gordon (2019). Review of *The New Testament in Muslim Eyes*. *Islam and Christian-Muslim Relations* 30, 263–264.

Novenson, Matthew V. (2019). St Paul and Islam: a Contemporary Perspective. *Marginalia*. https://themarginaliareview.com/st-paul-and-islam-a-contemporary-perspective/

Palanci, Merve (2021). Review of Shabbir Akhtar – The New Testament in Muslim Eyes. Artuklu Akademi 8(1), 267–273.

- Paniello, Joaquín (2023). The Reality of Jesus' Death in Q4:157: a Summary of Views and a New Proposal in the Light of Jewish-Christian Controversies. *Islamochristiana* 49, 235–264.
- Ramsey, Charles M. (2021). God's Word, Spoken or Otherwise. Brill.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn (1925). *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí*, edited from the oldest manuscripts available with critical notes, translation, and commentary by Reynold A. Nicholson, vol. I: containing the text of the first and second books. Luzac and co.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn (1926). *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí*, edited from the oldest manuscripts available with critical notes, translation, and commentary by Reynold A. Nicholson, vol. II: containing the translation of the first and second books. Luzac and co.
- Ryan, Scott C. (2021). Review of *The New Testament in Muslim Eyes*. The Muslim World 111, 557–559.
- Saleh, Walid A. (2008). In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise. Brill.
- Sanders, Edward P. (1977). Paul and Palestinian Judaism: a Comparison of Patterns of Religion. Fortress.
- Sayf b. 'Umar al-Tamīmī (1995). *Kitāb al-ridda wa'l-futūḥ* and *Kitāb al-Jamal wa masīr 'Ā'isha wa 'Alī*, ed. Qasim al-Samarrai. Smitskamp.
- Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus (2014). Ed. and trans. Michael Meerson & Peter Schäfer. Mohr Siebeck.
- Stewart, Devin J. (2024). Ignoring the Bible in Qur'anic Studies Scholarship of the Late Twentieth Century. *ReOrient 9*, 131–169. DOI: https://doi.org/10.13169/reorient.9.1.0131
- Tiburcio, Alberto (2020). Muslim-Christian Polemics in Safavid Iran. Edinburgh University Press.
- Troll, Christian W., Ramsey, Charles M. & Mughal, M. Basharat (2020). *The Gospel According to Sayyid Ahmad Khan (1817–1898): An Annotated Translation of Taby*īn Al-Kalām (*Part 3*). Brill.
- Welle, Jason (2018). Review of The New Testament in Muslim Eyes: Paul's Letter to the Galatians. Islamochristiana 44, 425-427.
- Whittingham, Martin (2021). A History of Muslim Views of the Bible: The First Four Centuries. De Gruyter.

Mansooreh Khalilizand Department of Philosophy, University of Freiburg

# Class and Gender

The Perspectivity of Nasīr al-Dīn Ṭūsī's Ethics in The Nasirean Ethics

#### **Abstract**

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's (d. 1274) Akhlāq-e Nāṣerī is, above all, a Persian translation of Miskawayh's (d. 1030) Tahdīb al-akhlāq, originally composed in Arabic. Since the latter contained no chapters on economics or politics, Ṭūsī supplemented his translation with two additional chapters. For these, he drew on Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila and Ibn Sīnā's Kitāb al-siyāsa, incorporating selected passages that he regarded as particularly valuable and worthy of being made accessible to a Persian-speaking readership.

A significant portion of the chapter on economics in *Akhlāq-e Nāṣerī* focuses on women, their nature, and how they should be treated by men. Although these discussions are drawn from various sources, Ṭūsī organizes them in a way he deems appropriate.

In this article, I will focus on these additional two chapters of *Akhlāq-e Nāṣerī* with special attention to Ṭūsī's ideas on womanhood. I will also examine his views on slavery and the status of slaves in his envisioned city. I argue that slaves occupy a comparatively better position in Ṭūsī's ideal city than women, enjoying a degree of social mobility that allows them to rise within the social hierarchy. In contrast, women are confined to the domestic sphere and subjected to strict control. They are often associated with matter, which must be governed by form, and are therefore portrayed as the source of chaos. If left unchecked, this chaos is seen as a threat to both the moral order and the broader social structure.

**Keywords:** class; gender; women; slavery; perspectivity

## Introduction

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's *Akhlāq-e Nāṣerī* is, to a great extent, a Persian translation of Miskawayh's *Tahdīb al-akhlāq wa taṭhīr al-a'rāq*, originally written in Arabic (Ṭūsī, 2011, 25; Ṭūsī, 1399 Sh, 35).¹ However, since the latter lacks chapters on economics and politics, Ṭūsī added two chapters to the Persian translation. In doing so, he also incorporated translated sections from Ibn Sīnā's *Kitāb al-siyāsa* and Fārābī's *Mabādī' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* (Ṭūsī, 2011, 155, 187; Ṭūsī, 1399 Sh, 208, 248). Throughout this process, Ṭūsī carefully selects and adapts ideas from these sources, making them accessible to a Persian-speaking readership. While the concepts explored in these chapters stem from the aforementioned works, they are systematically compiled and organized by Ṭūsī.²

In this paper, I primarily focus on the chapter on managing the household in Akhlāq-e Nāṣerī, aiming to outline the constitutive elements of Tusi's category of woman (Tusi, 2011, 151-184; Tūsī, 1399 Sh, 205-244). In the first section, I provide a general reflection on the perspectivity of Tūsī's ethics, highlighting how his class and gender significantly shape the standpoint from which his ethics is constructed. Furthermore, I argue that Tusi's normative approach to epistemology allows for only a single perspective in ethics, namely that of the "elite male of high intelligence," as Zahra Ayubi aptly puts it (Ayubi, 2019).3 In the second section, I briefly trace Ṭūsī's understanding of woman as confined to the material and physical aspects of reality and consciousness back to its Aristotelian roots, highlighting some of the implications of equating woman with matter. One such implication is that woman represents the principle of disorder, destruction, and chaos, necessitating constant control. In the third section, I examine this idea further by analyzing Tūsī's relevant statements, demonstrating how this leads to an understanding of the heterosexual relationship between man and woman as one fundamentally rooted in fear, threat, and distrust. The fourth section is dedicated to Tusi's reflections on the relationship between the master and the male slave. Through a comparative analysis of the categories of slave and woman, I argue that Tusi's imaginative horizon of the slave's possible forms of agency is significantly broader than that of the woman, granting him a considerably more favorable position in Tusi's ethical system. A central point in my analysis of Tūsī's category of woman is that it inherently implies a spatial dimension. While the man's development as a moral subject and his attainment of happiness (sa'ādat) can only occur in the city, the woman is confined to the home and kept outside the space of moral and intellectual fulfillment. In line with this, woman is discussed exclusively in his chapter on the household, with no reference to her behavior or any form of activity in the city. Consistently, the entire chapter "On Politics," which addresses the structure of the city (Tūsī, 2011, 253-258; Tūsī, 1399 Sh, 334-341) makes no mention of women.

Before turning to the main subject of this paper, I will first provide an overview of the chapter that constitutes its central focus. The subject of the relevant chapter in *Akhlāq-e Nāṣerī*, as mentioned, is

In this paper, references in parentheses consistently first cite the English translation of the book, followed by the corresponding passages in the original Persian version of Tusi's work.

For more on the book, see also G. M. Wickens' introduction to the English translation (Tūsī, 2011, 9–20).

See, for instance, the "Introduction." This is one of the central ideas around which Ayubi structures her analysis throughout the book *Gendered Morality*, and it is therefore frequently reiterated. The chapter examined in my paper is also analyzed by Ayubi, particularly in the chapter titled "Ethics of Marriage and the Domestic Economy" (2019, 115–175). At this point, I should note that Ayubi's close study of the text has been helpful in articulating some of my ideas in this paper. However, the reader will recognize that my interpretation of the chapter is guided by different questions, concepts, and purposes.

the science of managing the household (tadbīr manzil), as it is referred to in the original Persian (Tūsī, 1399 Sh, 203), or economics, as it is translated into English (Tūsī, 2011, 151). A brief description of the division of the chapter and its sections will be helpful to understand its structure and to discern the perspective from which Tūsī develops his ethics. At the outset of this chapter, Tūsī explains the necessity of building houses. He briefly states that "mankind" (nu'-e insānī), unlike most animals, needs to store food for times when it is not available (Tūsī, 2011, 153; Tusī, 1399 Sh, 205). However, since "mankind must occupy itself with [...] the acquisition of food," it cannot simultaneously manage the safekeeping of the food already stored (Ṭūsī, 2011, 153; Ṭūsī, 1399 Sh, 206). Therefore, it requires helpers "who would reside in the house, as deputies, for most of the time," taking over the task of safeguarding the stored food (Tusi, 2011, 153; Tusi, 1399 Sh, 206). Furthermore, to ensure the preservation of the species, "there is also need for a mate, [...]. Accordingly," Tūsī continues, "Divine Wisdom has required that every man (mard) should take a mate, one who will both attend to the custody of the house and its contents, and also by means of whom the work of procreation is fulfilled." (Tusī, 2011, 153; Tusī, 1399 Sh, 206) The narrative presented thus far is clearly that of a man who must ensure his survival both on an individual level and for the continuity of the species. Therefore, when Tusi refers to "mankind," he does not include women. Rather, he speaks exclusively of the man, the builder of the household, around whose needs everything is arranged. It is the man who introduces the woman into the narrative, assigning her the dual task of remaining at home to safeguard his property and assisting him in preserving his species. After the woman, children enter the scene, followed by "auxiliaries and servants," whose role is to help sustain the man's household (Ṭūsī, 2011, 154; Ṭūsī, 1399 Sh, 206). Accordingly, the chapter "On Economics" aims to instruct the man, as the owner and regulator of the household, on how to manage his property (first section (Tūsī, 2011, 157–161; Tūsī, 1399 Sh, 210-215)) and govern his wife (second section (Tūsī, 2011, 161-166; Tūsī, 1399 Sh, 215-222)), children (third section (Ṭūsī, 2011, 166-178; Ṭūsī, 1399 Sh, 222-236)), and servants (fifth section (Tūsī, 2011, 181-184; Tūsī, 1399 Sh, 240-244)). The fourth section, which discusses the rights of parents, was appended to the book about thirty years after its completion, following a recommendation by a certain Persian prince, 'Abd al-'Azīz Nīshāpūrī (Ṭūsī, 2011, 178; Ṭūsī, 1399 Sh, 236 and 387)). This addition is significant, as it reveals that in the original version of the book, the rights of parents had no place. Rather, Tusī coherently develops his ethics from the perspective of a husband, a father of sons, and a free man who, guided by his needs and desires, categorizes other groups of human beings and defines their nature and hence their place in a way that best serves his desired order.

As a final introductory note, I should mention that the reference text for the quotations in this paper is the English translation by G. M. Wickens, titled *The Nasirean Ethics*, first published in 1964, and the Persian edition of the work by Mojtabā Mīnavī and 'Alīreḍā Ḥeydarī, first published in 1356 Sh (1977). In cases where I found Wickens' translation to be inaccurate, I have made slight revisions based on the mentioned Persian edition. Any such revisions are noted in the references accompanying the relevant quotations.

# 1 Harmony, Hierarchy and Perspectivity: Whose Ethic?

The analogy of a living organism has long been employed in philosophy to conceptualize political unity as a collective whole with a shared purpose, in relation to which the status of each individual

is to be determined. This analogy introduces a specific set of terms, such as health and disease, healing, amputation and the like, whose application to political individuals and identities has far-reaching consequences. Moreover, it centers on the idea of strict harmony, envisioning a well-functioning organism in which the well-being of the whole defines the purpose and happiness of each member.<sup>4</sup> This analogy and its associated terminology are extensively applied by Ṭūsī in the chapters "On Economics" and "On Politics." In keeping with this analogy, Ṭūsī frequently compares the ruler of the household and the city to a physician who possesses knowledge of the body's members, their functions, their ailments, and the appropriate means of healing them:

The regulator of the household (who may be likened to the physician from one point of view, and to one member – the noblest of members – in another regard) must be aware of the nature, property and act of each individual among the inhabitants of the household, as also of the equilibrium resulting from the combination of those acts. (Ṭūsī, 2011, 156; Ṭūsī, 1399 Sh, 209)

"The equilibrium" (i'tidal) is the crucial factor to maintain, both in the household and in the city.

[I]n regulating the state of each separate individual he [the regulator of the household] should imitate the treatment accorded by the physician to each separate member." (Ṭūsī, 2011, 156; Ṭūsī, 1399 Sh, 209) However, "if the welfare of all members lies in the amputation and cauterization of that one, he abandons all idea of mending it, thinking nothing of cutting it off or moving it. (Ṭūsī, 2011, 155; Ṭūsī, 1399 Sh, 208)

The analogy through which the political order is conceptualized here is, in many respects, problematic. The emphasis on equilibrium and the harmonious functioning of political unity at the expense of individual members is clearly at odds with modern ideals of individual freedom. In this respect, it can broadly be stated that reading Tūsī's analysis through the lens of modern values would be an anachronistic approach, offering little insight into the text itself. That being said, what remains striking in Tusi's descriptions is how equilibrium is explicitly defined in favor of the ruling class, transforming harmony into an order that serves its will and desires. The final phrase quoted above, namely: "if the welfare of all members lies in the amputation and cauterization of that one, he abandons all idea of mending it, thinking nothing of cutting it off or removing it, can be formulated with such certainty only by someone who does not see himself at risk of being 'cut off' or 'amputated'. Rather, he obviously belongs to those who have always been in the position of deciding who gets 'cut off', conceptualizing and legitimizing the ability of 'cutting off' as a virtue of their own. As I elaborate in what follows, Tusi unmistakably identifies himself with the ruling and noble member of the body, with the physician and the soul that governs from outside the body, and the shepherd, tasked with leading the flock to "suitable pastures and watering-places." (Ṭūsī, 2011, 154; Tūsī, 1399 Sh, 207) The point I wish to underline here is how the security of the author's elevated position manifests in his strong emphasis on a hierarchical understanding of the body and, by extension, political unity - thus relegating harmony to being a secondary factor and defining it in a way that reinforces hierarchy, ultimately serving the interests of the specific class to which the author himself belongs. This becomes particularly evident in a passage where Tusī states:

If a disorder arises in a certain member, by treating that one he [the regulator of the household] safeguards the best interests of all members; *in particular*, he safeguards by primary intention the

Forum vol. 4 (2025), issue 2

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> For further discussion of this analogy in Greek philosophy, see Williams (2006); for its application in modern philosophy, see McCloskey (1963).

interest of the principal member adjacent to it, and then by secondary intention the interest of that member itself. (Ṭūsī, 2011, 155; Ṭūsī, 1399 Sh, 208; emphasis mine.)

The interest of all members is to be defined first and foremost through the interest of the adjacent principal member ('udwī ra'īs), which in turn is secondary to the interest of an even more noble member adjacent to it, until it reaches the most noble member, whose interest represents the interest of all members.

Another key point to emphasize is that the interest of each member – or the specific perfection that is ontologically possible for them to attain – cannot and need not be defined or even grasped by the member themselves. Instead, only the physician, the ruling man of the household, or the rulers of the city are to possess knowledge of "the nature, property, and act of each individual." To harmoniously organize political unity and ensure that each member performs the function expected of them and attains their specific perfection, the ruler does not even need to convince the members of what is good and just for them. Instead, Tūsī states, he employs various methods that are not rational in nature, but emotional, such as "encouragement and intimidation, promises, prevention and imposition, courtesy and rigor (munāqishat), and kindness and severity." (Tūsī, 2011, 154; translation slightly revised by me. Tūsī, 1399 Sh, 207) This observation enables us to grasp the underlying cognitive presumption behind the dualities that Tūsī enthusiastically constructs throughout the work under discussion, such as "the ruled and the ruler," "the noble and the base," "the free and the slave," "the man and the woman," and "the shepherd and the flock." In what follows, I elaborate on what I mean by this.

When discussing various types of crafts, Ṭūsī categorizes them primarily in normative terms as "noble, base, and intermediate." He further states that "[n]oble crafts are those coming within the range of the soul, not that of the body." (Ṭūsī, 2011, 158; Ṭūsī, 1399 Sh, 211) These crafts, in turn, fall into three categories, with the most noble being "that which is dependent on the substance of the intelligence, such as sound opinion, apposite counsel, and good management" (Ṭūsī, 2011, 158; Ṭūsī, 1399 Sh, 211). In this way, the ability for intellectual thought and the production of sound ideas and opinions is explicitly reserved for a certain class within the political unity, representing the most noble part of the body. Consequently, it should come as no surprise that even when the interests of an individual member are considered in the treatment of its disorder or disease, those interests are ultimately to be defined by the physician or the noble member. Not only because this way "the equilibrium" can be preserved, rather because only the noble member possesses the intellectual faculty and is capable of forming "sound opinion."

By depriving the ruled class of intellectual capacity, Tūsī finds no common logic or language shared between the ruled and the rulers. It is for this reason that he advises the ruler to manage "the circumstances of the community by encouragement and intimidation, promises, prevention and imposition, courtesy and rigor, and kindness and severity," that is by creating, manipulating, and controlling the emotions of the ruled (Tūsī, 2011, 154; Tūsī, 1399 Sh, 207).

By asserting that "the noble crafts" fall "within the range of the soul, not that of the body," Ṭūsī first excludes various classes of men from participating in the governance of the city (Ṭūsī, 2011, 158; Ṭūsī, 1399 Sh, 211). This includes craftsmen engaged in activities that provide the city's 'material' conditions, such as "the abject but necessary craft of street-sweeping" and "the intermediate crafts of agriculture and blacksmithing." (Ṭūsī, 2011, 158; Ṭūsī, 1399 Sh, 212) Furthermore, the entire class of women is denied this capability, as one of their defining characteristics is being intrin-

sically linked to matter, physical reality, and the body. I expand on this further in sections two and three.

Tūsī's observations about the most noble craft reveal another key insight, clearly exposing the perspectivity of the ethics he develops in *The Nasirean Ethics*. The most noble craft, that is the craft "dependent on the substance of the intelligence," is, interestingly, not the domain of intellectuals or scholars, who instead fall into the second rank of noble crafts (Ṭūsī, 2011, 158; Ṭūsī, 1399 Sh, 211). Surprisingly, it is not even the craft of the king. Rather, "it is the craft of ministers" (Ṭūsī, 2011, 158; Ṭūsī, 1399 Sh, 211): a position Ṭūsī himself would later assume for several years after the Mongol ruler Hulagu (1217–1265) conquered and ruled Iran. By doing so, Ṭūsī places the craft he aspires to at the time of writing this work at the pinnacle of the hierarchy, entirely disregarding the craft of kingship. Therefore, the hierarchy he describes starts interestingly with the minister. Having secured his role as the ruling soul over the entire body, he extends his gaze across all political spaces, from the household to the city, seeking to recognize and epistemologically underpin the hierarchy at every level.

The male and elitist perspective of Tusi's ethics become explicitly evident in certain passages. For instance, a particularly illuminating passage appears in the section on "The Manners of Speech," (Tūsī, 2011, 173-174; Tūsī, 1399 Sh, 230-233) where he outlines the relevant etiquette a father should instill in his son: "Let him be, as far as possible, cautious in addressing common people, children, women, madmen and drunken persons." (Tusī, 2011, 174; Tusī, 1399 Sh, 231) Hence, it is not the mentioned groups, all of whom lack intellect, that are the focus of Tusi's ethical investigation, rather it is the mature man of a distinguished class within the political order. Furthermore, one can infer the economic and material status of the class to which Tūsī's ideal ethical subject belongs when he briefly describes the construction of the house that serves this subject: "Its foundations should be solid, its ceilings inclined to loftiness, and its doorways wide, [...]. The dwelling of the men should be separated from those of the women; the place of residence for each term and season should be adapted to the time in question [...]; and in all the abundance of amenities and spaces, one should preserve the conditions of the compatibility of situations." (Tūsī, 2011, 156; Tūsī, 1399 Sh, 209) This is obviously not the house of a "streetsweeper"; rather, it is the residence of a man of considerable material wealth. The section titled "Concerning the Government and Regulation of Property and Provisions" (Ṭūsī, 2011, 157-161; Tūsī, 1399 Sh, 210–215) contains further implicit and explicit references to the material conditions of the subject with whom Tusi is concerned in his exploration of happiness and its attainment.

From all this, it can be concluded that, the ethics described in *The Nasirean Ethics* is characterized by its unspoken yet ever-present perspectivism. Using the analogy of the living body, it is the ethics of the brain and intellect, thinking in isolation from the tasks that the other parts of the body must perform to provide the material conditions necessary for sustaining and keeping the brain alive. Moreover, Ṭūsī does not merely describe the ethics he knows from his own lived experiences within the particular class to which he belongs; after all, the future minister is also a philosopher. Hence, not only is he able to describe and articulate the ethical norms and values of that class as good and just, but he also establishes an epistemological foundation that presents the perspective of that class as the sole valid one from which ethical good and evil can be discovered and defined. This is achieved by assigning to his class alone the capacity for intellectual thought and the ability to form "sound opinion."

The class-dependence of Ṭūsī's ethics defines one aspect of its perspectivity. As I discuss in the following sections, its gender-restricted approach constitutes the second key aspect.

# 2 "The very Beginning:" The Mother's Assigned Place

It is a widely discussed topic in feminist philosophy that, within the hylomorphic framework of Aristotelian thought, women have often been regarded as matter. According to Aristotle, it is the father who, in the process of reproduction, transmits the form of a human being to the embryo, whereas the mother provides only the matter required for the reproduction (see, for instance, Aristotle, 1991, 731b24–732a11). He further elaborates on this, explaining why an embryo sometimes develops into a male and sometimes into a female, despite the father always transmitting the same human form. In this context, he explains that warmth is the generative and sustaining cause of natural living beings. In reproduction, the father provides the warmth, while the matter supplied by the mother represents coldness, which must be warmed and thus given life by the father. However, if the warmth provided by the father is insufficient, unable to warm or properly form the matter, the result is a female (see, for instance, Aristotle, 1991, 766b8–766b26). Hence, the birth of a female represents a failure in the natural process of reproduction and being a woman is to be considered as a form of deficiency and disability, both physically and cognitively. Had the process gone ideally, the result would have been a male.

The Aristotelian equation of woman with matter, passivity, and cognitive disability has been echoed throughout Islamic philosophy, shaping one of the most unquestioned assumptions collectively upheld by philosophers of this tradition, hence never requiring argument or justification.<sup>5</sup> The striking fact in this regard is not merely this equation itself, but rather that by equating woman with matter, everything sayable about her is presumed to have already been stated, rendering any further inquiry redundant. This, however, is internally consistent, as matter, by its very nature, is fundamentally unknowable, meaning that nothing can truly be said about it.

In this regard, Ibn Sīnā's mention of women in his *Treatise on Love* is particularly revealing. Given the subject of the treatise, one might expect some discussion of women. Yet, throughout the essay, there is no mention of love for women. In one passage, Ibn Sīnā asserts that love permeates all corners of the cosmos, even the matter, which, according to him, embodies an inherent love and passion for the form. To illustrate this, he analogizes the matter to a "low-born and blameworthy woman" who refuses to reveal her face, instead covering it with a new form each time the previous one disappears (Ibn Sīnā, 1945, 215). This analogy is, in many respects, telling. It not only reflects the thorough ontological dependence of woman on man but also implies a one-sided love of the woman toward the man. The woman, from an ontological perspective, occupies a low position in the hierarchy of being. Love and passion are according to Ibn Sīnā the driving forces behind the perfection of everything including the human being, to be materialized through imitating the higher principles of being. The form or man cannot elevate himself toward existential perfection while being interested in or having a loving attitude toward something lower in this hierarchy. In other words, it is neither 'natural' nor 'good' for a man to love a woman; rather, it signifies a

See, in this regard, for instance, Ġazālī, 1380 Sh, 316; see also Mullā Hādī Sabzewārī's commentary on Ṣadr al-Dīn Shīrāzī's somewhat ambiguous statement regarding women (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, 1981, 136). As I note in the conclusion of this paper, Fārābī is an exception within the context of Islamic philosophy.

downward and destructive movement in the existential process of perfection and is to be considered both morally evil and a source of further corruption. Accordingly, love between men can be seen as conducive to the path of perfection, whereas the love of men for women and, by extension, love between women represents merely a morally deviant form of passion, deserving of reproach.<sup>6</sup>

The category of woman constructed in *The Nasirean Ethics* aligns seamlessly with the outlined framework, and the conceptualization of woman in association with the idea of matter is explicitly expressed in various passages.<sup>7</sup> In his discussion on parental rights, Ṭūsī allocates some space to the woman as the mother "at the beginning" of the child's existence and cognitive development:

[T]he mother, at the beginning of the child's existence, associates and participates with the father in causality, inasmuch as she is receptive (qābil) to the operation effected (atar) by the father. [...] she is an even closer cause, in supplying food to the child, that is the matter (māddeh) of its very life; and she is for a long time directly concerned with its physical nurture [...]. (Tūsī, 2011, 179; translation slightly revised by me. Tūsī, 1399 Sh, 238)

However, the matter associated with the mother is entirely formless. The physical form that the child benefits from is instead transmitted through the father:

In the first place, the father is the first of the contingent causes bringing about the child's existence. Next, he is the cause of the child's being reared and brought to perfection. Thus, on the one hand, from the physical advantages attaching to the father he achieves physical perfection (such as growth and increase and nourishment, and so on) [...]; while, on the other hand, from the father's psychical management (tadbīr-e nafsānī) he attains psychical perfections (such as manners, education, virtue, skills, sciences, and a way of earning his livelihood), which are the causes of the enduring and perfecting of the child's soul. (Tūsī, 2011, 179; Tūsī, 1399 Sh, 237)

The father, as the form, ensures the child's persistence and perfection, whereas the mother, as the matter, represents mere receptivity and potentiality, requiring the form to impart any actuality.

This passage also reveals that the subject responsible for upholding parental rights, 'the child' to whom the section is addressed, is the son, not the daughter. It is obviously not the daughter who inherits the father's physical form, which symbolizes physical perfection, nor his psychical perfections, such as "sciences and a way of earning the livelihood." Ṭūsī indeed never addresses the concept of perfection in relation to female subjects. Rather, as I clarify in detail in the following

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> In this regard, see for instance Şadr al-Dīn Shīrāzī, 1981, 172.

In her monograph *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society* (2019), Zahra Ayubi emphasizes the *Islamic* character of the ethical systems she examines, including that of Ṭūsī. In my paper, I contend and attempt to demonstrate that Ṭūsī systematically and consistently constructs his category of woman on the basis of the Aristotelian equation of woman with matter. In this sense, I do not believe that Ṭūsī's category of woman should necessarily be regarded as an integral part of a specifically *Islamic* ethics.

Wickens translates *māddeh* in the phrase "that is the matter of its very life" as "source," rendering it as "she is the source of its very life." However, the Persian formulation carries an inherent ambiguity, as it is unclear whether "that" refers to "the food" or "the mother." The phrase could thus be interpreted in three ways: "the food is the matter of its very life," "the mother is the matter of its very life," or "who [the mother] is the matter of its very life." In all three cases, however, the statement does not suggest that the mother is the source of life. This reading would also be inconsistent with other passages in the work, where "the matter," "the physical," and "the mother" are equated, while "the father" is associated with "the form," as becomes apparent in the next passage cited. In this regard see also Ṭūsī, 2011, 202–203.

section, the nurturing of the woman is framed in negative terms, emphasizing her control and complete domination. The true pleasure, perfection, and happiness are concepts systematically linked to masculinity, irrelevant to and even in contrast with the female nature. This is explicitly articulated when Tūsī, in explaining the pleasure of happiness (laddat-e saʿādat), draws a revealing parallel between active and passive pleasure on one side and male and female pleasure on the other, stating that "[p]rima facie active pleasure may be compared to the pleasure of males in sexual intercourse, while the passive pleasure is like that of females." (Tusī, 2011, 71; Tusī, 1399 Sh, 97) The defining feature of passive, female pleasure is that it "removes and alters at the onset of varying states" (Tūsī, 2011, 71; translation slightly revised by me. Tūsī, 1399 Sh, 98); in other words, it is accidental (Ṭūsī, 2011, 72; Ṭūsī, 1399 Sh, 98). He further equates passive, female pleasure with sensory and even bestial (bahīmī) pleasure, explicitly opposing it to active, masculine pleasure, which he characterizes as intellectual and divine (Tusi, 2011, 72; Tusi, 1399 Sh, 98). In a further step, he links the concept of active, masculine pleasure to perfection and happiness, asserting that only active pleasure brings "its possessor from deficiency to completeness, from sickness to health, and from vice to virtue." (Tūsī, 2011, 72; Tūsī, 1399 Sh, 98) From this, it becomes "evident," at least for Ṭūsī, that "the pleasure of happiness (laddat-e sa'ādat) is active," implying that women, due to the passive nature of their pleasure, have no share in it (Tusi, 2011, 72; Tusi, 1399 Sh, 98). In this way, perfection and happiness are conceptualized as commodities exclusively owned by men and exchanged solely among them.

"The very beginning" assigned to the woman as mother is a static one, a beginning that is not meant to extend beyond that point. Consequently, the extensive pedagogical reflections in the longest section of the chapter on the household, titled "Regulation of Children," (Ṭūsī, 2011, 166–178) focus entirely on disciplining and educating the son, while the education of daughters is relegated to a single brief paragraph.

The rights of the father are more spiritual (rowḥānī), and for this reason children become aware of them only after intellectual consideration. The rights of the mother, on the other hand, tend rather to be physical (jismānī) and for this reason children understand them as soon as they begin perception ('iḥsās), showing a readier inclination towards their mothers. (Ṭūsī, 2011, 180; translation slightly revised by me. Ṭūsī, 1399 Sh, 239)

The mother, as the material principle, is solely the object of sense perception, meaning that the child is able to perceive her "as soon as he *begins* perception" and has not yet developed intellectual faculty. On the other hand, as the material principle, the mother is not regarded as capable of developing intellectual faculty or understanding spiritual matters at any stage of her life. Accordingly, even when the 'child,' i.e., the son, is advised to repay the parents' service and devotion, he must recognize that

[...] the claims of fathers are to be discharged rather by offering obedience, and by kindly mention, benediction and commendation (which are more spiritual concerns); and those of mothers by offering money and bestowing the means of livelihood, and by all the various sorts of kindness that tend to be more physical. (Ṭūsī, 2011, 180; Ṭūsī, 1399 Sh, 239)

To define and assign a place, even an abject one, to woman within the ontological and epistemological order is, in itself, a positive theoretical endeavor and a step forward compared to ignoring her entirely. However, to systematically construct the category of woman in terms of matter and its implications amounts to defining woman solely through negation. This is because

the very concept of matter is one of negation—negation of activity, actuality, order, and form. Conceptualized in this way, woman represents the negation of man and of every *positive* quality attributed exclusively to him. In other words, Ṭūsī's conception of woman defines her as the negation of every position. But not only that, it goes much further by making it in principle impossible to think of woman in *positive* terms. Simply put, within this framework, nothing meaningful can be articulated about woman except through various forms of negation, merely stating what she *is not*.

Beyond establishing a rigid binary gender regime and defining woman as the radical other, this framework also renders the category of woman strictly static, denying it any possibility of transformation or mobility. Woman is neither supposed nor allowed to partake in any process; instead, she is entirely fixed in the place assigned to her by the philosopher. I elaborate on this further in the following section.

#### 3 Woman as the Source of Disorder and Destruction

There are certain motifs in Ṭūsī's considerations on womanhood that recur, suggesting a reading centered around a limited set of concepts and ideas. One prominent motif is the presumed deficiency of women's intellect. Ṭūsī repeatedly asserts this assumption in his instructions on how to treat women, presenting it as an obvious fact that requires neither explanation nor justification (Ṭūsī, 2011, 162, 163, 164, 174 and 234; Ṭūsī, 1399 Sh, 216, 218, 219, 231 and 310). Yet an even more telling motif that recurs throughout the section and resonates with readers is the portrayal of the woman as a source of chaos, disorder, and destruction. Ṭūsī's repeated characterization of woman in these terms is so striking that it almost reads as a dire warning to his readers against something literally lethal. For instance, he concludes the section on women as wives by stating:

Whoever is incapable of fulfilling the condition for the chastisement (siyāsat) of wives should rather remain a bachelor [...]; for the mischief (fasād) of associating with women, quite apart from its disorder, can only result in an infinite number of calamities (āfāt): one of these may be the wife's intention to bring about the man's annihilation (halāk). (Ṭūsī, 2011, 166; Translation slightly revised by me. Ṭūsī, 1399 Sh, 222)

It would be interesting to find out whether Ṭūsī's emphasis on women being so hazardous stems solely from the hylomorphic framework of his thought in this regard and his equation of women with matter, or whether his lived experiences in this matter influenced his attitude. While we know a considerable amount about Ṭūsī's political and scholarly life, little is known about his private life, aside from the fact that he had three sons who followed in his political and scholarly footsteps.<sup>9</sup> In one passage, Ṭūsī emphasizes the need to conceal all signs of a wife's existence, stressing that "one should go to extreme lengths to keep her veiled and secluded from those having no right of entry to the female quarters, so contriving that no outsider ever learns of her signs (āṭār), appearance (shamāyil), and voice (āwāz)." (Ṭūsī, 2011, 163; translation slightly revised by me. Ṭūsī, 1399 Sh, 217) Clearly, Ṭūsī was consistent in following his own advice, ensuring that no trace of his wife or perhaps also his daughters was left in history.

Forum vol. 4 (2025), issue 2

For more on the life of Ṭūsī, see Lane (2018): https://www.iranicaonline.org/articles/tusi-nasir-al-din-bio/ (accessed on March 28, 2025).

To conceptualize woman as the source of chaos and the opposite of all order is not only consistent with equating her with matter, but rather one of its inherent consequences. All order depends on form, and matter needs to be formed in order to embody a sort of structure and order. To be formed means, at the same time, to be brought under control. Ṭūsī's astonishingly strict regimen of control over women demonstrates that his equation of women with matter is not meant as a mere metaphor. Rather, his reflections on woman should be understood as the systematic articulation of this idea, consistently developing and clearly formulating its implications. This is also why his instructions on how to treat wives take on a thoroughly negative form, merely outlining what women should be prevented from doing.

Reiterating what was stated at the outset of the chapter, Ṭūsī asserts that the purposes of marrying a woman should be limited to "the preservation of property and the quest for progeny." In other words, a woman is primarily meant to safeguard the man's property within the home, thereby maximizing his freedom and mobility by relieving him of the need to stay at home. Freed from this task, men can spend more time outside, develop various skills, and gradually construct complex social structures such as cities and, ultimately, civilizations—structures that are, consequently, created by men for men. Secondly, her role is to help the man reproduce. Ṭūsī stresses that the instigation of desire (shahwat) should not be the purpose of marriage (see Ṭūsī, 2011, 161; Ṭūsī, 1399 Sh, 215). Love is not mentioned in this passage, as marriage based on romantic feelings was not a recognized concept; moreover, women were not considered proper objects of love. Later, Ṭūsī cautions the reader about the destructive nature of love for women. I will return to this point further below.

Having outlined the eligible purposes of marriage, Ṭūsī goes on to specify a relatively long list of criteria that women deemed worthy of marriage must fulfill. He even defines the ideal measure of beauty a woman should possess, stating, "as regards beauty, one should confine oneself to symmetry of frame, and even in this respect, one should observe the exact requirement of moderation" (Ṭūsī, 2011, 162; Ṭūsī, 1399 Sh, 216). However, he does not mention any criteria that men should meet to be considered appropriate for marriage.

Among other criteria, he states that a free woman is preferable to a slave. The reason for this preference is not because a free woman possesses positive qualities such as education or refinement, but mainly because, due to her connections, she is better able to secure support and assistance in everyday matters. Additionally, Ṭūsī asserts that "a virgin is preferable to one who is not, for she will be more likely to accept discipline (adab), and to assimilate (mushākilat) herself to the husband in disposition (kholq) and custom ('ādat), and to follow and obey him." (Ṭūsī, 2011, 162; Ṭūsī, 1399 Sh, 216) In other words, a non-virgin has already been 'formed' by her former husband, making it difficult to re-form her. Marrying a wealthy woman is recommended, but the man should not marry her for her property, "for when women own property, it invites their domination and authority, a tendency to use others and assume superiority." (Ṭūsī, 2011, 162; Ṭūsī, 1399 Sh, 216) This implies the reversal (intikās) of the natural order of roles, which inevitably leads to the corruption (fasād) of household affairs.

After selecting and marrying a wife, the man must then be instructed on how to rule over her. Ṭūsī first outlines three strategies in this regard, all of which are emotional in nature. The first is that the man should create a formidable image of himself in the eyes of the wife, so that she does not waver "in heeding his commands and prohibitions," instead following "her fancy and will." (Ṭūsī,

2011, 162; Ṭūsī, 1399 Sh, 217) Otherwise, the wife will "bring the husband into subjection, making him the means of attaining her desires [...]. Thus, the one who should command is commanded, the one who should obey is obeyed, and the regulator is regulated." (Ṭūsī, 2011, 162; Ṭūsī, 1399 Sh, 217) It is both astonishing and perplexing how far Ṭūsī goes in describing the extent of destruction this state would lead to: "[T]he end of such a state is the realization of shame and disgrace, of reproach and destruction to both, for so many ignominies (faḍāyiḥ) and villainies (shanāyiʻ) result that it becomes inconceivable to make reparations and amends therefore" (Ṭūsī, 2011, 162; Ṭūsī, 1399 Sh, 217). Reading this passage, one wonders: Is it not the man who fears the woman more and, therefore, tries to instill the same feeling in her? In any case, it is important to note that following her own desires is seen as harmful to the wife herself as well, and she is best controlled against the destructive forces within herself by accepting the governance of the man over her, who represents form, order and intellect. However, this is not something she needs to apprehend or be convinced of. It is enough for the husband to have attained this insight.

The second strategy to govern a wife successfully is "to show favor" to her. The goal of this strategy is to create "love (muḥabbat) and sympathy (shafiqat)" in the wife, though not for the sake of love itself. Rather, "one confers on the wife those things that call for love and sympathy, so that when she feels apprehensive as to the removal of that state, she solicitously undertakes the affairs of the household together with submission to her husband" (Ṭūsī, 2011, 163; Ṭūsī, 1399 Sh, 217). To put it simply, love is to be created in order to threaten the wife with its loss, compelling her to fulfill her duties in the household.

The third and final main strategy in managing the wife is "to occupy her mind" with various household chores, ensuring that she does not have any free time. Otherwise,

[...] she will busy herself with excursions, with decking herself out for excursions, with going to see the sights, and with looking at strange men, [...] so that in the long run, in addition to disorganization of daily life and loss of manhood (muruwwat) and the acquisition of disgrace (faḍīḥat), annihilation (halāk) and misery (shiqāwat) supervene in both this world and the next. (Ṭūsī, 2011, 163–164; translation slightly revised by me. Ṭūsī, 1399 Sh, 218)

As reflected in this passage, keeping the wife within the spatial frame allocated to her, i.e. the home, is of central importance. The moment she steps beyond the confines of the home, the entire order of not only this world but also the next is threatened with destruction and misery. In other words, not only the order of this world but also that of the next depends on keeping the wife in the home. Therefore, the home is not only the space assigned to the woman as her natural place but also the only space that morality designates for her. In the home, she is properly controlled and prevented from disrupting the order of both this world and the next. Accordingly, her attempt to break the spatial confines imposed on her, leave the home, and experience more than what is permitted by the ruling husband is, in principle, condemned as an act of extreme moral evil.

In addition to these three strategies, Ṭūsī outlines a list of things the husband should avoid doing to his wife. First and foremost, he warns against "excessive love of the wife," as this would lead to her dominance and result in her desires taking precedence over his own. However, if the husband feels love for his wife, he "should keep it concealed from her and so contrive that she never becomes aware thereof." (Ṭūsī, 2011, 164; Ṭūsī, 1399 Sh, 219) He should regard this state as a malady, strive to cure it, and under no circumstances remain in it. Otherwise "such a calamity (āfat) inevitably produces the aforementioned corruptions (fasād)." (Ṭūsī, 2011, 164; Ṭūsī, 1399 Sh,

219) Furthermore, the husband should not consult his wife on general matters or confide in her about his secrets. He must also keep the extent of his wealth hidden from her, lest numerous calamities (āfāt) ensue.

So far, Ṭūsī's list of prohibitions in treating wives has focused on restricting her mobility within the limits of the home and concealing aspects of reality from her, since such knowledge could grant her a certain degree of power. However, he takes this even further by providing instructions on how to strictly regulate what the wife is able to perceive through both her insight and hearing. Returning to his instruction to occupy the wife's mind in order to prevent her from leaving the home, the primary stated reason for this was to keep her from seeing things she is not supposed to see, most importantly, strange men. As a sort of justification for this Ṭūsī writes: "[W]hen she sees other men, she despises him [her husband] and holds him of little account" (Ṭūsī, 2011, 164; Ṭūsī, 1399 Sh, 218).

Tūsī leaves the reader baffled, offering no explanation as to why the wife, upon seeing other men, would lose her esteem for her own husband. Perhaps this is better understood as an expression of the ruling husband's extreme anxiety about losing his status and position in the household, as well as his awareness of the fragility of the carefully constructed categories and relationships. In any case, Tūsī's instruction in this regard goes further, urging that the husband should prevent the wife

[...] from looking at strangers, and from listening to tales about men from women characterized by acts of this kind. Certainly he must never give her any easy way thereto, for such notions inevitably bring grave corruptions (fasādhā-ye 'azīm). The most destructive (tabāh) (activity of all in this respect) is the frequentation of old women who have been admitted to male gatherings and retail stories from these (experiences). (Ṭūsī, 2011, 164; Ṭūsī, 1399 Sh, 219)

This regime of control is completed when we look a few pages further, where Ṭūsī, after devoting several pages to the education of sons, dedicates only one paragraph to the 'education' of daughters, stating that: "They should be brought up to keep close to the house and live in seclusion (ḥijāb), cultivating gravity, [...] and the other qualities we have enumerated in the chapter on "Wives". They should be prevented from learning to read or write." (Ṭūsī, 2011, 173; Ṭūsī, 1399 Sh, 229)

The feminine body, even as a child, is politically and morally restricted to the spatial confines of the home. The category of woman is primarily constructed by limiting the spatial dimension of her existence. Other prohibitions, limitations, and negations follow this fundamental spatial restriction. The daughter is to be prevented from learning to read and write. Later, the husband decides what is safe for the wife to know, see, and hear.

The restrictions imposed on the wife regarding her knowledge of the husband's love for her, his secrets, and his wealth serve to deprive her of any power to rule. The denial of her education in reading and writing, along with preventing her from seeing or hearing, aims at achieving the complete segregation of the genders. Earlier in this section, I quoted a passage where Ṭūsī urges that "no outsider (bīgāneh)" is to be allowed to learn of the wife's "signs (ātār), appearance (shamāyil), and voice (āwāz)." (Ṭūsī, 2011, 163; translation slightly revised by me. Ṭūsī, 1399 Sh, 217) To achieve this, even within the house, the men's living quarters must be separated from those of the women (see Ṭūsī, 2011, 156; Ṭūsī, 1399 Sh, 209). So, in Ṭūsī's ideal order of the household, neither the outsider men are allowed to experience any aspect of the wife's existence,

nor is the wife permitted to experience anything about the outsider men. To attain this aim, even the old women, who may have been permitted in men's gatherings, are to be prevented from communicating with the wife, as they might tell her stories about outsider men.

It would be interesting to explore what exactly is gained or lost with a woman's aging that allows her to transcend the restrictions imposed by her assigned category as a woman. Why is she allowed to step beyond the space designated for her and even participate in men's gatherings? Is it because she is no longer of sexual interest to men and incapable of reproduction? Or has she perhaps lost her ruler, her husband, who would have prevented her from entering men's gatherings? In any case, it is important to note that no one is allowed to bridge the segregation between the genders. Even the old woman, upon being accepted into men's gatherings, must relinquish her involvement with other women. Furthermore, even in old age, the woman remains a threat to the desired order established by the ruler of the household.

From the points discussed above, it is clear that the segregation of the two recognized genders is primarily realized through the division of space. The first, the home, is a place where everything is meant to remain unchanged, with no development or transformation desired. In contrast, the significantly larger part, the city, is precisely where change, perfection, and ultimately happiness are expected to unfold. In the following section, I argue that the male slave, unlike the daughter, wife, or mother, can partake in perfection precisely because, by virtue of his gender, he is allowed to share in the space of the city.

#### 4 Better to Be a Slave Than a Woman

The brief section on how to govern slaves (approximately four pages) outlines solely how a master should treat a slave, with no mention of a corresponding ethical framework for the slave. Hence, the ethics articulated by Ṭūsī in this section is explicitly that of the master. The perspective of the slave, much like the perspective of the woman in his ethics, is entirely absent. The overall tone of this section, unlike the one on wives, is notably positive, and there is no dire warning of destruction or misery through failing to rule the slaves properly.

Tūsī begins the section by stressing the crucial role of the class (tāyefeh) of slaves in ensuring the comfort and ease of another, i.e. the free class and proceeds by advising the master to be grateful to God for their existence and to employ them with "all manner of benevolence (rafaq), affability (mudārāt), gentleness (lutf) and encouragement (muwāsāt)" (Ṭūsī, 2011, 181; Ṭūsī, 1399 Sh, 241). Ṭūsī explicitly defines the relationship between the slave and the master as being based on love: "The basic principle governing the service of servants is that what impels them thereto should be love, rather than necessity or hope or fear" (Ṭūsī, 2011, 183; Ṭūsī, 1399 Sh, 242). Having been treated with kindness, they serve the master as "good counsellors." For this purpose, it is important to take care of their needs and well-being. Ṭūsī even advises: "Let times of rest and ease be appointed for them, it being thus contrived that the tasks entrusted to them are undertaken cheerfully and diligently, not in an attitude of languor and sloth." (Ṭūsī, 2011, 183; Ṭūsī, 1399 Sh, 243) Whereas granting free time to the wife is perceived as a dire threat to the order of both this world and the next, as elaborated in the previous section, the slave's free time is regarded as productive, actively contributing to the preservation of order.

As in the section on "Regulation of Wives" Ṭūsī first outlines certain criteria for selecting a slave. The first criterion is a well-proportioned body. Failure to meet this standard immediately results in exclusion from entering the carefully arranged world of the free man. A well-proportioned body is to be understood primarily in aesthetic terms. This means that "persons of irregular form and incongruous proportion" should not be obtained as slaves because, as Ṭūsī stresses, a person's ethical disposition (kholq) follows their physical constitution. (Ṭūsī, 2011, 182; Ṭūsī, 1399 Sh, 241) While drawing a connection between the body and acquired ethical disposition is an interesting insight, as it suggests thinking of the ethical subject as an embodied one, Ṭūsī's straightforward and simplistic formulation reflects only the perspective of the master. By offering this argument, he in fact attempts to ethically legitimize the master's preference for the acquisition of aesthetically pleasing objects. The second implication of a well-proportioned body is physical health and ability. Hence disabled bodies, "such as the one-eyed and the crippled and the leprous," are not allowed to enter into Tūsī's household (Tūsī, 2011, 182; Tūsī, 1399 Sh, 241).

Tūsī then specifies certain cognitive and emotional traits that a slave must possess to seamlessly integrate into the power hierarchy, which he regards as good and beyond question. Firstly, one should consider that a "slave is better fitted for service than a free man, for a slave is more inclined to accept obedience to the master and training in accordance with his disposition and manners." (Tusī, 2011, 183; Tusī, 1399 Sh, 243) This is the same reasoning Tusī employed to justify the preference for a virgin woman over a non-virgin, as discussed in the previous section. Furthermore, those with "small intelligence" are preferred over "the quick and ingenious person" because, as Tūsī argues, "deception, guile, and trickery are allied with these two qualities." (Tūsī, 2011, 182; Ṭūsī, 1399 Sh, 241) The "small intelligence" of the slave enables the master to maintain control over him within the desired order. This also implies that those with great intelligence among slaves, that is the lowest class in the city, should be excluded from entering the order, as they pose a threat to the interests of the master. One should recall Tūsī's view, elaborated in the first section of this chapter, on the noblest of noble crafts, which, he asserts, depends on "substance of the intelligence" (Tūsī, 2011, 158; Tūsī, 1399 Sh, 211). In this context, one might conclude that while intelligence is regarded as a thoroughly positive trait for the ruling class and expected of its members, only a moderate level of it is tolerated among the members of the lowest ruled class, i.e. the slaves.

At this juncture, it is important to note that while slaves constitute the lowest ruled class, this does not imply that women hold a higher position in the hierarchy of Ṭūsī's city. As detailed in the previous section, the space allocated to women, and which they are strictly confined to, is the home. In this sense, no place is designated for women in the social hierarchy. In other words, women do not constitute a social class, as they have no place in the city. The society Ṭūsī constructs is obviously a homosocial one, a city built exclusively by men, for men.

Ṭūsī's discussion of the category of slave implies a striking contrast to the way he addresses the category of women. In his instructions on how to govern wives, Ṭūsī views women as a homogeneous group, assigning them the one and the same tasks. No distinctions are made based on potential talents or specific dispositions that certain women may possess. All daughters and wives are to be governed in the same manner, as they seem to lack any characteristics that could grant them even the slightest sense of individuality. However, when it comes to slaves, Ṭūsī takes a different approach. The slave is not merely a slave; he possesses subtle signs of individuality that

Tūsī is clearly willing to recognize. In educating a slave in a craft or assigning him to a specific task, the master is to employ the slave in the craft for which he is designated as fitted (Ṭūsī, 2011, 182; Ṭūsī, 1399 Sh, 242). The master is to consider the slave's natural inclinations before entrusting him with a task, "for every nature has a particularity for a particular craft." (Ṭūsī, 2011, 182; Ṭūsī, 1399 Sh, 242)

When choosing slaves, one should take for one's personal service the more intelligent, the wiser, the more eloquent, and those with a greater share of modesty and piety. For commercial enterprises, one needs those who are more continent, more capable and more acquisitive. The cultivation of estates calls for those with a tendency to strength, toughness and the capacity for hard work; while the grazing of flocks is best carried on by those with stout hearts and loud voices and no great inclination to sleep. (Tūsī, 2011, 183; Tūsī, 1399 Sh, 243)

In this regard, Ṭūsī goes further and explicitly distinguishes three groups (aṣnāf) within the category of slaves "according to their nature," namely "the freeman by nature, the slave by nature, and the slave by appetite." (Ṭūsī, 2011, 183; Ṭūsī, 1399 Sh, 243) He proceeds by advising the master to treat slaves of the first group as his own children and encourage them to "acquire a proper mode of conduct." (Ṭūsī, 2011, 183; Ṭūsī, 1399 Sh, 243) Since "acquiring a proper mode of conduct" is reserved for sons, slaves who are "free by nature" are to be treated like the master's sons in this regard and receive an education from which the master's daughters are, in principle, excluded. In this way, Ṭūsī introduces some plasticity to the category of slave, allowing for a slight possibility of social mobility for them.

All slaves are expected to acquire a craft, which means they must receive at least a minimum level of skill development. This, in turn, facilitates their involvement in the economic and social life of the city. Since slaves are tasked with performing various duties and crafts, a form of internal categorization arises within this group, one that favors those considered most similar to the master. As a result, the slave is granted more freedom in terms of space than the woman, as he is allowed a place within the city, with no strict spatial segregation separating him from the master. In this way, the slave is placed in spatial proximity to the master and is allowed to accompany him in areas of the city, which is the only place where the attainment of perfection and happiness can occur.

From all that has been discussed in this section, it should be clear that being a male body, even when the social context deprives that body of freedom and attributes the status of slave to it, implies a horizon of possibilities, forms of agency and development that are, in principle, entirely denied to the female body.

#### Conclusion

The creation and preservation of power structures, on the one hand, and moral values, on the other, are so tightly intertwined in Ṭūsī's household and city that untangling their foundational relationship seems impossible. What I find particularly noteworthy in this regard, and have attempted to expound upon in the first section, is that Ṭūsī effectively elevates the perspective from which his investigation is conducted to the point where it appears to be the only possible one. This is achieved through the monopolization of the epistemological faculty of the intellect and its exclusive attribution to the ruling men: only the ruling man knows, and in principle can know, what is good. Only this class of men has actualized the faculty of intellect within itself, an ability

indispensable for grasping the universal ideas needed for the production of science, including the science of ethics. An important point in this regard is also that the faculty of intellect, as a potentiality, is presumed to exist in every soul linked to a male body, even in the bodies of slaves. This assumption justifies the education of every male body. Therefore, one could argue that although only one perspective in the science of ethics is conceivable, however, in principle, any individual among men can appropriate this perspective, share in it, and become capable of understanding and articulating ethical values.

Throughout *The Nasirean Ethics*, Ṭūsī frequently places women alongside "common people ('awām), children, madmen, and drunken persons" (Ṭūsī, 2011, 174; Ṭūsī, 1399 Sh, 231).¹¹ All of these groups are considered to lack intellect; however, while common people have failed to actualize it, children, i.e. sons, have not yet developed it, and the drunken person temporarily lacks it, women are entirely devoid of it. What I have attempted to demonstrate in this chapter is that, in doing so, Ṭūsī is not merely reflecting the prevailing view of his time toward women; rather, he systematically constructs the category of woman as a consistent and integral component of his ethical system.¹¹ The happiness that Ṭūsī defines, both moral and intellectual in nature, is to be realized within the space of the city. However, for a man to devote as much time as possible to his pursuits in the city, he requires someone to handle all matters related to the material and physical aspects of life, including the material aspect of his reproduction. The home is the place where material needs are fulfilled. This is where the woman enters the narrative and where she is meant to be kept. A man's attainment of happiness, which constitutes the ultimate purpose of the science of ethics, depends on keeping the woman in the home.

Keeping the woman in the home and preventing her from achieving happiness, as men do, in the space of the city might seem unjust if she possessed the potential for intellectual and moral development. However, since she lacks this potential, no injustice is done by keeping her out of the only space where happiness can be realized. Yet, as the living being categorized as woman exhibits various signs of individual will, desire, and intelligence, much like man, a theory must be devised to discredit all these traits in her. This is precisely what Ṭūsī does in the relatively brief section on "Regulation of Wives" – by conceptualizing women and their will as morally evil, and as the source of misery, destruction, and chaos. This framework justifies the ruling man of the household in applying all possible means to control, oppress, and keep her within the boundaries of his desired order. The comprehensive and astonishingly extreme regime of control over woman can also be understood as a reaction to the perception of her similar potentialities and will. The woman represents an 'other' similar to the ruling man of the household, so similar that she might

It is also significant in this passage that women are not included in the category of "common people" and, as a result, must be mentioned separately.

In her monograph *Gendered Morality*, Ayubi repeatedly claims that, among other tensions (Ayubi, 2019, 7), there is a "metaphysical tension" in the ethical systems of the ethicists she studies, including Ṭūsī. This idea is frequently reiterated throughout her work (e.g., Ayubi, 2019, 60, 120, 127, 160). However, she does not clearly define what she means by "metaphysical." The theory of the soul she discusses in her book is part of psychology in classical Islamic philosophy ('ilm al-nafs). Moreover, the 'metaphysical' tension Ayubi identifies pertains to the attribution of a (human) soul to women, which, according to her, would imply the full recognition of their humanity. However, as Ayubi herself acknowledges, for the thinkers she examines, there exists a spectrum of humanity within the category of "human" (Ayubi, 2019, 63). This provides a theoretical basis for expanding the scope of the concept of humanity to include even those who either lack intellectual faculty or have failed to actualize it. Beyond this point, the aim of my paper has been to clarify the remarkable consistency of Ṭūsī's concept of woman.

wish to take on the same role and share in ruling power; thus, the fear and threat perceived from her, along with the demand for her extreme control and the prohibition of any access to resources that could help her actualize her potentialities.

As a final point, I would like to mention that Ṭūsī was not a passive heir to tradition in his reflections on woman. In the chapter "On Politics," Ṭūsī recapitulates a considerable portion of Fārābī's Mabādī' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila, which indicates that he had studied it in depth. In that book, Fārābī explicitly asserts that men and women possess similar cognitive faculties and do not differ in this regard (Fārābī, 1985, 196). Ṭūsī was undoubtedly familiar with this passage but consciously chose to develop an approach completely opposed to Fārābī's on this matter. We may speculate, but cannot know, to what extent his biography, as a young man frequently interacting with the ruling class and aspiring to acquire power, influenced his perspective. However, it is obvious that his ethics is developed from a specific perspective, one that refuses to acknowledge itself as merely one perspective and, as a result, fails to recognize its inherent limitations. His epistemic arrogance, and resultant refusal to acknowledge of any other perspective, prevent Ṭūsī from observing things from a multi-perspectival point of view, which could have led to much richer insights into the issues he addresses in his work.

# **Bibliography**

- Aristotle (1991). *Generation of Animals*. In *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes and translated by Arthur Platt. Princeton University Press.
- Ayubi, Zahra (2019). Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society. Columbia University Press.
- Fārābī, Abū Naṣr (1985). *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*. Edited and translated by Richard Walzer. Clarendon Press.
- Ġazālī, Abū Ḥāmed Moḥammad (1380 Sh). *Kīmīā-ye saʿādat* (vol. 1). Edited by Ḥussein Khadīw Jam. Enteshārāt-e ʿilmī farhangī.
- Lane, George E. (2018). *Tusi*, *Naṣir-al-Din*. Encyclopaedia Iranica. https://www.iranicaonline.org/articles/tusi-nasir-al-din-bio/ (accessed on March 28, 2025).
- Ibn Sīnā (1945). A Treatise on Love. Translated by Emil L. Fackenheim. *Mediaeval Studies* 7(1), 208–228.
- Ibn Sīnā (2007). Kitāb al-siyāsa. Edited by 'Alī Muḥammad Isbir. Bidāyāt.
- McCloskey, H. J. (1963). The State as an Organism, as a person, and as an End in Itself. *The Philosophical Review* 72(3), 306–326.
- Miskawayh, Abu 'Ali Ahmad (1989). Tahdib al-akhlaq wa tathir al-a'raq, Dar maktaba al-hayat.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981). *Al-Ḥikma al-mutaʿāliya fi-l-asfār al-ʿaqliyya al-arbaʿa* (vol. 7). Edited by Muhammad Ridā Muzaffar. Dār ihyāʾ al-turāth al-ʿarabī.
- Tūsī, Naṣīr al-Dīn (1399 Sh). *Akhlāq-e Nāṣerī*. Edited by Mojtabā Mīnavī & 'Alīreḍā Ḥeydarī. Khārazmī.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (2011). The Nasirean Ethics. Translated by G. M. Wickens. Routledge.

Williams, Bernard (2006). The Analogy of City and Soul in Plato's Republic. In Myles Burnyeat (ed.), *The Sense of The Past* (108–117). Princeton University Press.

Dina El Omari Zentrum für Islamische Theologie, Universität Münster

# Der Logos und das koranische Schöpfungswort

Joh 1, 1–18 im Dialog mit dem Koran

#### **Abstract**

Der Johannesprolog (Joh 1, 1–18) zählt zu den zentralen theologischen Texten des Neuen Testaments und bietet wesentliche christologische Aussagen über die göttliche Natur Christi und seine Beziehung zu Gott. Besonders der Logos, das göttliche Schöpfungswort, spielt eine herausragende Rolle. Im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien setzt der Johannesprolog nicht mit der Geburt oder Taufe Jesu an, sondern formuliert eine poetisch-theologische Reflexion über Ursprung und Ziel der Person Christi. Der Text fokussiert vier zentrale Themen: den Logos, Johannes den Täufer als Zeugen, das Wirken des Logos in der Welt und die Fleischwerdung des Logos in Jesus Christus. Diese vier Aspekte finden sich in modifizierter Form auch im Koran, ein Vergleich zwischen beiden Texten zeigt sowohl überraschende Anknüpfungspunkte für einen interreligiösen Dialog als auch theologische Grenzen.

The Johannine Prologue (John 1:1–18) is one of the most theologically significant texts of the New Testament, offering essential Christological statements about the divine nature of Christ and his relationship with God. The Logos, the divine creative word, plays a central role. Unlike the Synoptic Gospels, the Johannine Prologue does not begin with Jesus' birth or baptism but presents a poetic-theological reflection on the origin and purpose of Christ. The text focuses on four key themes: the Logos, John the Baptist as a witness, the activity of the Logos in the world, and the incarnation of the Logos in Jesus Christ. These four aspects can also be found in modified form in the Qur'an, a comparison between these two texts reveals both surprising points of connection for interreligious dialogue and theological boundaries.

**Keywords**: Logos; Gotteswort; dialogische Koranexegese; interreligiöser Dialog; interreligiöse

Hermeneutik

Logos; Word of God; dialogical Quran exegesis; interreligious dialogue;

interreligious hermeneutics

Dina El Omari, Centre for Islamic Theology, University of Münster e-mail: dina.elomari@uni-muenster.de

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

## **Einleitung**

Der Johannesprolog (Johannes 1, 1-18) ist einer der bekanntesten und bedeutendsten Texte des Neuen Testaments. Er ist theologisch von großer Bedeutung, da er zum einen zentrale christologische Aussagen über die Natur Christi und seine Beziehung zu Gott trifft und daher auch innerchristlich immer wieder im Spannungsfeld um die göttliche Natur Christi steht. Zum anderen spielt der Logos, das göttliche Schöpfungswort, eine zentrale Rolle in dem Text. Auf inhaltlicher Ebene zeichnet sich der Prolog des Johannesevangeliums zudem dadurch aus, dass er entgegen dem Matthäus- und Lukasevangelium nicht mit der Geburt, Kindheit oder Taufe Jesu Christi beginnt, sondern ein höchst poetischer Text von hymnischem Charakter ist, der den Ursprung und das Ziel der Person Jesu Christi in den Fokus rückt. Dabei spielen vier Aspekte eine ausschlaggebende Rolle: der Logos, Johannes als der Bezeuger, das Wirken des Logos in der Welt und die Fleischwerdung des Logos in Gestalt Jesu Christi. Alle vier Themen lassen sich in gleicher oder modifizierter Weise auch innerhalb des Korans finden, wobei das Schöpfungswort allgemein in der Schöpfungslehre aufgegriffen wird, vor allem aber im Zusammenhang mit Jesus Erwähnung findet. Vergleicht man nun Prolog und Koran bezüglich der genannten vier Aspekte zeigen sich erstaunliche Anknüpfungspunkte für einen Dialog, aber auch Grenzen, die in dem folgenden Artikel näher dargelegt werden sollen. Dafür wird eine dialogische Perspektive gewählt, die den Johannesprolog und entsprechende koranische Verse in ein Gespräch auf Augenhöhe miteinander bringt. Diese Methode hat auch im Rahmen der Koranexegese durchaus ihre Daseinsberechtigung, da der Koran nicht in einem luftleeren Raum entstanden ist, sondern in einem Zeitraum von ca. 23 Jahren mündlich durch den Propheten Muhammad an seine Zeitgenossen verkündet wurde, wobei das Lebensumfeld des Propheten, also der kulturelle, historische und linguistische Kontext sowie die Erlebnisse und Erfahrungen des Propheten und seiner Zeitgenossen konstitutiv für die Entstehung des Textes waren und sich in ihm widerspiegeln. Das bedeutet weiterhin, dass der Koran während seiner Verkündigungszeit an das Vorwissen der Erstadressaten anknüpft, dieses Wissen also immer wieder voraussetzt und zum Teil entsprechend seiner eigenen Inhalte modifiziert. Dieser Blick auf den Koran macht es also möglich, den Text nicht als Abbruch mit früheren Traditionen, sondern als eine Anknüpfung an diese zu verstehen.

# 1 Koran und Bibel dialogisch lesen am Beispiel des Prologs des Johannesevangeliums (Joh 1, 1–18)

Der Johannesprolog besteht aus 18 Versen und wird in der folgenden Analyse in drei Teile (Joh 1, 1–5, 6–13 und 14–18) eingeteilt. Diese werden dann entlang der vier oben erwähnten Schwerpunkte im Dialog mit entsprechenden koranischen Versen, teils aber auch mit theologischen Debatten, die sich mit Blick auf den Koran ergeben haben und wiederum relevant für das Verständnis des Johannesprologs sein könnten, analysiert.

## 1.1 Erster Teil des Prologs Joh 1, 1–5

1. Im Anfang war das Wort, der Logos, und der Logos war bei Gott, und von Gottes Wesen war der Logos. 2. Dieser war im Anfang bei Gott. 3. Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch

nicht eines geworden, das geworden ist. 4. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. 5. und das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht ergriffen. 1

Die Verse 1-5 des Prologs setzen den Logos, das göttliche Schöpfungswort, ins Zentrum, wobei sich drei Aspekte festmachen lassen. 1. Die Vorstellung des Wortes als Logos, 2. die Beziehung des Schöpfungswortes zu Gott, denn diese wird zweierlei dargestellt: so war das Schöpfungswort bei Gott und es war Gott zugleich, und 3. die Beziehung des Schöpfungswortes zur Schöpfung, da es den Anfang der Schöpfung bildet und somit die gesamte Schöpfung aus ihm entsprungen ist. Wendet man sich dem ersten Aspekt zu, so wird deutlich, dass der Schöpfungsakt an einen Sprachakt gebunden ist: das Wort. Dieses Wort wird im Koran nicht allein mit "Wort" (arab. kalima) benannt, sondern sprachlich mit dem Imperativ "Sei!" (arab. kun!) näher bezeichnet und findet insgesamt in 8 Versen Erwähnung, die einerseits die belebende Kraft des Schöpfungswortes herausstellen, vor allem aber einen Bezug zu Jesus haben (Q 2:116-117; 3:45-47; 3:59-60; 16:38; 36:78-82; 40:67-68). Dabei steht stets die Allmacht und Schöpferkraft Gottes im Fokus, denn durch seinen Befehl mittels des Schöpfungswortes werden die Dinge existent bzw. zum Leben erweckt: "Der Schöpfer der Himmel und der Erde! Beschließt er eine Sache, spricht er zu ihr: "Sei!" (arab. kun) Und dann ist sie (arab. fa-yakūn)."2 (Q 2:117). Auf der Grundlage dieser Aussage wird zudem deutlich: Dem Schöpfungsakt geht ein Willensakt voraus, der gemeinsam mit dem Schöpfungsakt das Erschaffen bildet. Dabei wird durch den Imperativ "Sei!" das von Gott Gewollte materialisiert. Der Johannesprolog rückt nun, im Gegensatz zu den koranischen Versen, die das Schöpfungswort beinhalten, den Logos viel prominenter in den Vordergrund und drückt das göttliche Handeln durch das Wirken des Logos in der Welt aus, ohne dabei explizit auf die Schöpferkraft Gottes zu verweisen. Das ist zwar ein entscheidender Unterschied zwischen beiden Texten, kann aber durchaus ergänzend gelesen werden, denn wenn der Logos bereits ausführlich im Johannesevangelium vorgestellt wurde, kann der Koran als späterer Text an diese Gedanken anknüpfen, sie aber für sich nochmals anders pointieren. Die Hervorhebung des Schöpfergottes in den koranischen Versen lässt sich vor allem damit erklären, dass die göttliche Schöpferkraft immer wieder in Kontrast zum Nichtvermögen der Götzen gesetzt wird, dabei steht häufiger auch die Frage nach der Wiedererweckung der Toten, an der viele Zeitgenossen des Propheten zweifelten, im Vordergrund. Dies geschah vorrangig in der Konfrontation mit den polytheistischen Mekkanern, daher stammen die entsprechenden Verse auch aus jener Zeit, denn sie richten sich an diese:

78. Ein Gleichnis prägte er für uns, vergaß dabei jedoch, dass er geschaffen ist. Er sprach: 'Wer kann die Gebeine lebendig machen, wenn sie schon zerfallen sind?' 79. Sprich: 'Der macht sie lebendig, der sie ein erstes Mal erschuf. Wissen hat er von allem, was erschaffen ist. 80. Der euch vom grünen Baum Feuer machte, und siehe da, ihr nehmt die Glut davon. 81. Ja, der die Himmel und die Erde schuf, hat der nicht die Macht dazu, zu schaffen ihresgleichen? O ja! Denn er ist der Schöpfer, der Wissende. 82. Wenn er eine Sache will, lautet sein Befehl doch nur, dass er zu ihr sagt: 'Sei!' (arab. kun) Und dann ist sie (arab. fa-yakūn):' (Q 36:78–82)

#### In der 16. Sure heißt es:

38. Sie haben bei Gott heilige Eide geschworen, dass Gott den, der stirbt, nicht auferwecken wird. O doch! Das ist ein Versprechen, an das er, als Wahrheit, gebunden ist – doch die meisten Menschen

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Übersetzung der Bibelstellen nach Zürcher Bibel, 2008.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Koranübersetzungen nach Bobzin, 2016.

haben kein Wissen, 39. damit er ihnen klarmacht, worin sie uneins waren, und diejenigen, die ungläubig sind, erkennen, dass sie Lügner waren. 40. Vielmehr ist unsere Rede, wenn wir irgendetwas wollen, dass wir zu ihm sagen: "Sei!" (arab. kun) – und dann ist es (arab. fa-yakūn). (Q 16:38–40)

Auch die folgenden Verse der 40. Sure wenden sich an die Zweifler:

67. Er ist es, der euch erschuf aus Staub, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Klumpen; dann bringt er euch als Kind heraus, auf dass ihr dann erreicht euer reifes Alter, dann schließlich Greise werdet – doch gibt es manchen unter euch, der vorher abberufen wird –, bis ihr dann den festgelegten Zeitpunkt erreicht. Vielleicht begreift ihr ja. 68. Er ist es, der lebendig macht und sterben lässt. Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: "Sei!" (arab. kun) Und dann ist sie (arab. fayakūn). 69. Sahst du denn die nicht, die über Gottes Zeichen streiten? Wie können sie sich nur so verleiten lassen? (Q 40:67–69)

Somit greift der Koran den im Johannesprolog formulierten Gedanken "Im Anfang war der Logos [...]" auf, erweitert diesen allerdings um die Perspektive einer eschatologischen Dimension. Das zeigt sich auch in Bezug auf den Jüngsten Tag, denn auch hier handelt Gott mit dem Schöpfungswort:

73. Er ist es, der, in Wahrheit, die Himmel und die Erde erschaffen hat. Und am Tage, da er spricht: "Sei!" (arab. kun) – dann ist es (arab. fa- $yak\bar{u}n$ ). Sein Wort ist die Wahrheit. Sein ist die Herrschaft an dem Tag, da geblasen wird in die Posaune. Der das Verborgene und Sichtbare kennt, er ist der Weise, der Kundige. (Q 6:73)

Der Grund für diese erweiterte Perspektive gerade in Mekka lässt sich damit erklären, dass im religiösen Denken der polytheistischen Mekkaner eine Widererweckung nach dem Tod sowie eine damit zusammenhängende Rechtfertigung für die eigenen Taten nicht vorhanden war. Daher liegt ein Schwerpunkt der koranischen Botschaft in der mekkanischen Phase auf der Etablierung einer solchen Vorstellung, um die Menschen zu einem verantwortungsvollen Handeln und dem Bewusstsein zu erziehen, dass ihnen nach ihrem Ableben eine Begegnung mit Gott sowie mit ihren Taten bevorsteht. Das Schöpfungswort steht somit am Anfang und am Ende der Schöpfung.

Während nun die koranischen Verse den Willen Gottes als Voraussetzung für den Schöpfungsakt ausdrücken, halten sie sich allerdings bezüglich einer klaren Definition der Beziehung zwischen Gott und Schöpfungswort zurück. Der Johannesprolog drückt diesbezüglich eine Ambivalenz aus: Der Logos war bei Gott und er ist von Gottes Wesen, somit wird das Wort nicht nur in Relation zu Gott bestimmt, sondern auch mit seinem Wesen gleichgesetzt. Das Schweigen des Korans zu dem Verhältnis Gott-Schöpfungswort könnte durchaus so gedeutet werden, dass durch die Verlagerung in den koranischen Versen auf den Schöpfer selbst sein Verhältnis zu seinem Schöpfungswort für das Anliegen der Verse keine Relevanz hat. Dennoch beschäftigte die Ambivalenz des Verhältnisses von Sprache und Gott gerade in Bezug auf die koranische Offenbarung die islamische Gelehrsamkeit schon sehr früh, genauer gesagt ab Ende des 8. Jahrhunderts. Diese Ambivalenz drückt sich vor allem in dem Spannungsverhältnis zwischen dem situativen Charakter der Offenbarung, der sich besonders in seinem Bezug zu aktuellen Ereignissen der sich formierenden muslimischen Gemeinde zeigt, und der koranischen Beschreibung einer "wohlverwahrten Tafel" (arab. lawh almahfūz) bei Gott, die den Koran in seiner präexistenten Form enthalten habe, aus. Daher diskutierte man bereits im frühen 9. Jahrhundert darüber, ob der Koran und somit die göttliche Sprache (arab. kalām Allāh) erschaffen (arab. halq al-Qur'ān) bzw. unerschaffen (arab. ġayr mahlūq) sei (Van

Ess, 1991-1997, Bd. IV, 625-626). Diese Debatte lässt sich in einen Gesamtrahmen über die Attribute Gottes verorten und dreht sich um die Frage, welche seiner im Koran beschriebenen Attribute Teil seines Wesens (arab. sifāt ad-dāt) und welche Handlungsattribute sind (arab. sifāt alfil). Dabei spielt auch die Sprache Gottes eine zentrale Rolle und ihr Verhältnis zu Gott selbst. Während die Mu'taziliten sich für die These stark machten, dass die Sprache Gottes ein Tatattribut sei, sich also erst durch die Handlung Gottes in der Zeit realisieren würde, lehnten die Hanbaliten diese Position ab und vertraten die Ansicht, dass die Rede Gottes Teil seiner Essenz und somit ewig sei (Gimaret, EI<sup>3</sup>, (Art. Mu'tazila)). Die Aš'ariten nahmen hingegen eine Mittelposition ein: Sie sahen zwar in der Sprache Gottes ein ewiges Wesensattribut, allerdings trafen sie in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen kalām nafsī "einfacher, ewiger und unsichtbarer mentaler Akt Gottes" (Benzine, 2012, S. 129) und dessen Wirkung in menschlicher Sprache. Daher hält Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (gest. 936) fest: "Der Koran, den wir hören, lesen und sehen, ist nicht das Wort Gottes" (Benzine, 2012, S. 129). Obgleich nun der Koran selbst die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Schöpfungswort nicht aufgreift, wird sie nun im Rahmen dieser Debatte durchaus aufgeworfen und zwar mit derselben Fragestellung, wobei der mu'tazilitische Gelehrte Abū l-Hudayl (gest. 840) das Schöpfungswort keinesfalls mit Gott gleichsetzt, vielmehr definiert er es als ein Akzidens ohne Substrat außerhalb der Welt:

Das Erschaffen ist also wie das Schöpfungswort eine Art Hypostase. Als solche kann es nicht mit dem erschaffenen Ding identisch sein. Aber es ist gleichzeitig mit ihm da, ein Willensakt Gottes verwirklicht sich sofort. Analoges gilt für diesen Willensakt selber, für das Bestehen, das Vergehen und das "Wiederholen" in der Auferstehung. All diese Akte sind selber erschaffen, weil sie mit einem bestimmten Objekt in die Existenz treten. (Van Ess, 1991–1997, Bd. IV, 629)

#### Abū l-Hudayl differenziert weiter:

Das Erschaffen ist im eigentlichen Sinne erschaffen nur, sofern es sich in einem Körper manifestiert; auch dieser ist ja [...] "Schöpfung" und als solcher erschaffen. Als Sprech- und Willensakt Gottes dagegen ist es nur in übertragener Weise erschaffen zu nennen. Das *kun* bedarf darum keines weiteren *kun*; Gott könnte ja theoretisch auch ohne es auskommen. (Van Ess, 1991–1997, Bd. IV, 629)

Das Schöpfungswort so verstanden, steht im Einklang mit der Formulierung des Johannesprologs: "und der Logos war bei Gott [...] 2. Dieser war im Anfang bei Gott.". Doch wie sieht es nun mit der weiteren Formulierung aus "und von Gottes Wesen war der Logos"? Hier nun sehen wir die Gegenposition zu Abū l-Hudayl, die u.a. von Yūsuf b. Yaḥyā al-Buwayṭī (gest. 846) vertreten wurde, dass der Koran deshalb als unerschaffen zu erachten sei, weil grundsätzlich alles von Gott Erschaffene durch das Schöpfungswort kun erschaffen werde. Dieses Schöpfungswort könne folglich nicht erschaffen sein und dies müsse demnach auch für die göttliche Rede gelten (Van Ess, 1991-1997, Bd. IV, 629). Daraus entstanden in der Folge zwei Fronten, wobei sich unter dem späteren Kalifen al-Mutawakkil (847-861), welcher der Mu'tazila abschwor und sich der sogenannten Orthodoxie zuwandte (Lewis in EI<sup>3</sup>, (Art. 'Abbāsids)), dann das Dogma der Unerschaffenheit des Korans (arab. gayr mahlūq) durchsetzte. Der prominenteste Vertreter dieses Dogmas war Ahmad ibn Hanbal (gest. 855), der sich mit den Attributen Gottes auseinandersetze und sich in diesem Zusammenhang dafür aussprach, dass der Koran als das Wort Gottes unerschaffen sei. Dies begründet er mit dem Argument, dass die göttliche Sprache eine Eigenschaft von Gottes Wesen und der Koran mit dieser göttlichen Sprache gleichzusetzen sei. Dies bedeute folglich, dass er nur als ewig und unerschaffen verstanden werden könne (Laoust, EI3, (Art. Aḥmad b. Ḥanbal)). Beide Thesen werden in der Analyse des letzten Teils des Prologs noch einmal eine Rolle spielen, denn auch wenn der Koran durch die Leerstelle beide Argumente ermöglicht, scheint er im Gegensatz zum Johannesprolog den Gedanken der Erschaffenheit zu etablieren und somit an dieser Stelle eine Akzentverschiebung vorzunehmen. Dies lässt sich in Bezug auf die Verbindung von Wort und Jesus aufzeigen, auf die weiter unten näher eingegangen werden soll.

Der letzte relevante Aspekt ist die Beziehung zwischen Schöpfungswort und Schöpfung. Die Formulierung des Johannesprologs "3. Alles wurde durch ihn, und ohne ihn wurde auch nicht eines, was geworden ist" legt nahe, dass die gesamte Schöpfung dem Logos entspringt, und zwar im Sinne einer creatio ex nihilo. Diese Idee liegt zum großen Teil auch in Bezug auf die oben angeführten koranischen Verse nahe, allerdings wird auch hier Gott als der Schöpfer in den Mittelpunkt gestellt, der eine Sache beschließt und die, nachdem er "Sei!" verbalisiert hat, materialisiert wird. In diesem Zusammenhang steht das Schöpfungswort aber auch für Leben und Belebung, denn in Sure 3 Vers 59 wird beschrieben, dass Gott den Menschen erschuf und ihn dann mit dem Schöpfungswort "Sei!" (arab. kun) zum Leben erweckte: "Siehe, vor Gott gleicht Jesus Adam. Aus Staub erschuf er ihn, dann sagte er zu ihm: "Sei!' (arab. kun) Und dann war er (arab. fa-yakūn)." Dieser Vorgang der Belebung wird in anderen Versen mit dem Einhauchen des Gottesgeistes in den ersten Menschen beschrieben.<sup>3</sup> Die belebende Kraft des Logos zeichnet nun auch das Verhältnis von Schöpfungswort und Schöpfung im Johannesprolog aus, bringt aber noch eine entscheidende Komponente hinzu, nämlich das Licht: "4. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen; 5. und das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht ergriffen". Daraus lässt sich ableiten, dass das Leben dem Menschen zur Erkenntnis Gottes dienen kann, welche die Finsternis erleuchtet und in diesem Sinne auch als ein Licht der Rechtleitung verstanden werden kann. Daher bezeichnet der Koran auch die göttlichen Offenbarungen sowie Jesus selbst als ein Licht, denn sie verhelfen dem Menschen Gott zu erkennen: "O ihr Menschen! Zu euch kam ein Beweis von eurem Herrn, und wir sandten zu euch ein klares Licht herab." (Q 4:174). Diese Anerkennung der Schöpfung und des Schöpfers ist ein essentieller Gedanke im Koran und wird immer wieder genannt, um die Menschen rechtzuleiten: "Lobpreis sei Gott, der Himmel und Erde schuf und der die Finsternisse machte und das Licht! Doch dann stellen diejenigen, die nicht glauben, etwas ihrem Herrn Gleiches an die Seite." (Q 6:1).

## 1.2 Zweiter Teil des Prologs Joh 1, 6–13

6. Es trat ein Mensch auf, von Gott gesandt, sein Name war Johannes. 7. Dieser kam zum Zeugnis, um Zeugnis abzulegen von dem Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kämen. 8. Nicht er war das Licht, sondern Zeugnis sollte er ablegen von dem Licht. 9. Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der zur Welt kommt. 10. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt. 11. Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. 12. Die ihn aber aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, 13. die nicht aus Blut, nicht aus dem Wollen des Fleisches und nicht aus dem Wollen des Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. Q 15:29: "Wenn ich ihn dann wohlgestaltet und von meinem Geist (arab. min rūḥī) in ihn geblasen habe – dann fallt vor ihm, euch niederwerfend, nieder!"

Die zweite Passage des Johannesprologs geht nun auf Johannes sowie konkreter auf das Wirken des Logos in der Welt ein. Die Verse 6 bis 8 stellen Johannes als Gesandten Gottes vor, der über das Licht, also den Logos, Zeugnis ablegt. Dies ist gleichzeitig ein Verweis auf die späteren Verse 15 und 16 des Prologs, denn Johannes bezeugt die Fleischwerdung des Logos in der Person Jesu, wodurch ihm eine besondere Autorität und Rolle zukommt, denn er ist nicht nur selbst Gesandter, sondern Wegbereiter für die Botschaft Jesu und somit für die Entstehung des Christentums. Diese wegbereitende Funktion lässt sich ebenso im Koran finden, denn zum einen wird die Bezeugung über das Wort aufgegriffen und zum anderen verwebt der Koran die Erwähnungen des Johannes in den Suren 19 und 3 mit der Geburtsgeschichte Jesu. Dabei drücken die Verse eine besondere Würdigung des Johannes aus:

7. "O Zacharias, siehe, wir kündigen dir einen Knaben an. Sein Name sei Johannes, womit wir früher noch niemanden benannten!" 8. Er sprach: "Mein Herr, wie soll mir denn ein Knabe werden, da meine Frau nicht fruchtbar ist und ich schon hochbetagt bin?" 9. Er sprach: "So ist es. Dein Herr spricht: "Das ist mir ein Leichtes, da ich dich früher schon erschuf, als du noch nichts warst." 10. Er sprach: "Mein Herr, mach mir ein Zeichen!" Er sprach: "Dein Zeichen sei, dass du nicht zu den Menschen sprichst drei Tage ohne Unterbrechung." 11. Da trat er aus dem Tempel vor seine Leute und machte ihnen kund: "Sprecht das Gotteslob in der Morgenfrühe und am Abend!" 12. "Johannes! Nimm das Buch mit Kraft entgegen!" Wir verliehen ihm schon im Knabenalter Weisheit, 13. Mitgefühl von uns und Lauterkeit – und er war gottesfürchtig – 14. und Ehrerbietung gegen seine Eltern. Er war kein Gewaltmensch, nicht widerspenstig. 15. Friede über ihn am Tag, da er geboren, am Tag, an dem er sterben wird, und am Tag, da er zum Leben wird auferweckt! (Q 19:7–15)

In der zeitlich späteren Sure 3 heißt es:

38. Da betete Zacharias zu seinem Herrn und sprach: "Mein Herr, schenke mir gute Nachkommenschaft von dir! Siehe, du erhörst das Gebet!" 39. Da riefen ihm die Engel zu, als er im Tempel stand und betete: 'Gott kündigt dir Johannes an, der wird ein Wort von Gott bestätigen und wird ein Herr sein und Asket – und ein Prophet, einer von den Rechtschaffenen.' (Q 3:38–39)

Neben der Würdigung des Johannes wird seine besondere Nähe zu Jesus zusätzlich durch die Beschreibung seiner Person verdeutlicht, denn diese greift der Koran in ähnlicher Form in Bezug auf Jesus selbst auf.<sup>4</sup>

Nachdem nun Johannes und seine Aufgabe der Zeugenschaft kurz im Prolog vorgestellt werden, wenden sich die folgenden Verse erneut dem Logos und seinem Wirken in der Welt zu, wobei, wie bereits in den Versen 4–5, zum einen die belebende Funktion des Logos, zum anderen die menschliche Erkenntnis im Mittelpunkt steht. Dabei wird erneut eine Verbindung zwischen dem Logos und dem Licht hergestellt, welches hier einen direkten Bezug zum Leben des Menschen darstellt, denn es "das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der zur Welt kommt". Diese Formulierung erinnert unweigerlich an die Erweckung des Menschen zum Leben durch das Einhauchen des Gottesgeistes: "28. Damals, als dein Herr zu den Engeln sprach: "Siehe, einen Menschen will ich schaffen aus Ton, aus wohlgeformtem Lehm. 29. Wenn ich ihn dann wohlgestaltet und von

<sup>4</sup> Q 19:32ff.: 32. "Und Ehrerbietung gegen meine Mutter! Er machte mich zu keinem unglückseligen Gewaltmensch! 33. Und Friede über mich am Tag, da ich geboren ward, am Tag, an dem ich sterben werde, und am Tag, da ich zum Leben werde auferweckt!" 34. Das ist Jesus, Sohn Marias, als Wort der Wahrheit, über das sie uneins sind.

meinem Geist (arab. *min rūḥī*) in ihn geblasen habe – dann fallt vor ihm, euch niederwerfend, nieder!" (Q 15:28–29). Das menschliche Leben steht somit in einer unmittelbaren Verbindung zum Transzendenten, zum Göttlichen. Daher beschreibt der Koran die Nähe Gottes zur Schöpfung Mensch auch mit den Worten: "Wir schufen einst den Menschen und wissen ganz genau, was seine Seele ihm einzuflüstern sucht: Denn wir sind ihm viel näher noch als seine Halsschlagader." (Q 50:16). Der Mensch nun hat die Möglichkeit in der Anerkennung des Wirkens des Logos und seiner lebenserweckenden Funktion, Gottes Wirken und somit Gott selbst zu erkennen. Doch auch wenn einige Menschen zur göttlichen Erkenntnis gelangt sind (Verse 12–13), so betont der Prolog, dass vielen diese Erkenntnis nicht gelang: "10. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt. 11. Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf." Daher brauchte es nun ein noch deutlicheres Wirken des Logos, um die Menschen rechtzuleiten, das sich in der Fleischwerdung des Logos in der Person Jesu verwirklicht und den Schwerpunkt der dritten und letzten Passage des Johannesprologs darstellt.

# 1.3 Dritter Teil des Prologs Joh 1, 14-18

14. Und das Wort, der Logos, wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie ein Einziggeborener vom Vater hat, voller Gnade und Wahrheit. 15. Johannes legt Zeugnis ab von ihm, er hat gerufen: Dieser war es, von dem ich gesagt habe: Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, denn er war, ehe ich war. 16. Aus seiner Fülle haben wir ja alle empfangen, Gnade um Gnade. 17. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. 18. Niemand hat Gott je gesehen. Als Einziggeborener, als Gott, der jetzt im Schoss des Vaters ruht, hat er Kunde gebracht.

Während nun in den vorherigen Versen der Logos in der Welt wirkte und die Lebensgeister der menschlichen Schöpfung weckte, wird er nun mit Jesus gleichgesetzt und begegnet den Menschen direkt in dessen Gestalt. Dabei bezeichnet ihn der Prolog als den einzigen Sohn des Vaters, eine Beschreibung, die sich metaphorisch auf das Verhältnis von Jesus zu Gott bezieht, denn der Logos wird eingangs mit den Worten beschrieben: "und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos". Wenn sich nun dieser Logos in Jesus inkarniert, dann ist Jesus nicht nur der einzige in der Schöpfung, für den das gilt, sondern sein Verhältnis zu Gott wird durch eine besondere Nähe bestimmt. Das betont auch der Koran, und zwar zum einen implizit mit einem Verweis auf das Schöpfungswort und zum anderen explizit, indem er Jesus direkt als Wort Gottes bezeichnet. Im Zusammenhang mit dem Schöpfungswort heißt es in Q 19:35: "Es steht Gott nicht an, einen Sohn anzunehmen – gepriesen sei er! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: "Sei!" (arab. kun) Und dann ist sie (arab. fa-yakūn)." Eine ähnliche Formulierung finden wir in der chronologisch späteren Sure 3 Verse 45–48:

45. Damals, als die Engel sprachen: ,O Maria! Siehe, Gott verkündet dir ein Wort von sich (arab. bi-kalima minhu). Sein Name sei: ,Christus Jesus, Sohn der Maria: Er soll im Diesseits und im Jenseits angesehen sein und einer von den Nahestehenden 46. – zu den Menschen wird er sprechen in der Wiege und als reifer Mann – und einer von den Rechtschaffenen: 47. Sie sprach: ,Mein Herr, wie soll ich denn ein Kind empfangen, wo mich ein menschlich Wesen nie berührt? Er sprach: ,So ist Gott. Er erschafft, was er will! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: ,Sei! (arab. kun) Und dann ist sie (arab. fa-yakūn): 48. Lehren wird er ihn das Buch, die Weisheit, das Gesetz und auch das Evangelium.

Diese Verbindung von Wort und Jesus stellt nicht nur eine Besonderheit im Koran dar, sie trägt auch gewisse theologische Implikationen mit sich. In der klassischen Koranexegese wird hier häufig das Argument dienstbar gemacht, dass diese Formulierung ein Verweis auf die Zeugung Jesu durch göttlichen Willen und ohne männliche Zeugung sei. Dazu hält der Exeget Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209), der hier diesbezüglich exemplarisch genannt werden soll, fest:

Gewiss ist jede Empfängnis erschaffen durch ein vermitteltes Wort und dieses ist 'kun' (dtsch. sei), außer im Fall von Jesus, bei dem das bekannte Mittel fehlte und dies war der Vater. Und seine Erscheinung in Verbindung mit dem Wort zu setzen war am angemessensten und vollständigsten. In dieser Auslegung wird er selbst zum Wort gemacht genauso wenn jemand hervorsticht durch seine Großzügigkeit, Freigiebigkeit und Güte, dann sagt man in Form der rhetorischen Übertreibung, dass er die Großzügigkeit, die Freigiebigkeit und die Güte selbst ist. Das ist hier auch der Fall. (altafsir.com, 04.05.2025)

Der Exeget betont an dieser Stelle zusätzlich zur Erschaffung Jesu ohne männliche Zeugung seine Besonderheit, ohne an dieser Stelle theologische Implikationen, die der Formulierung zugrunde liegen könnten, zu thematisieren. Interessant ist aber, dass er in der Folgeargumentation, diesbezüglich eine Verbindung zwischen Offenbarung und Jesus herstellt:

Ein gerechter Herrscher wird auch als "Schatten Gottes auf Erden" oder "Licht Gottes" bezeichnet, weil er der Grund dafür ist, dass der Schatten der Gerechtigkeit und das Licht der Wohltätigkeit erscheint. So war Jesus – Friede sei mit ihm, der Grund für die Erscheinung/Offenbarung von Gottes Wort, und zwar aufgrund seiner zahlreichen Erläuterungen und der Beseitigung von Zweifeln und Verfälschungen. Daher ist es nicht abwegig, ihn als Wort Gottes zu bezeichnen. (altafsir.com, 04.05.2025)

Ar-Rāzī bringt hier Jesus und die Offenbarung des Gotteswortes und somit Gott und Offenbarung in einen direkten Zusammenhang. Zwar tut er dies hier nur in seiner Funktion als Auslegender, jedoch setzt er ihn diesbezüglich mit dem Gotteswort gleich.<sup>5</sup> Diese Äquivalenz kann noch ein Stück weiter gedacht werden und führt uns zurück zu unserer eigenen Argumentation, denn die Gleichsetzung von Jesus mit dem Gotteswort mit Blick auf das Verhältnis von Gott und Jesus ist diesbezüglich hochspannend und ragt in die Debatte um die Erschaffenheit und Unerschaffenheit des Korans hinein. Wenn nämlich Jesus das Wort Gottes ist, dann wäre er im Folgeschritt als Äquivalenz zur göttlichen Offenbarung zu denken und folglich auch zum Koran. Daran anknüpfend stellt sich dann die Frage, ob dieses geoffenbarte Wort nun erschaffen oder unerschaffen ist. Würde man es als geschaffenes Wort verstehen, dann wäre Jesus das erschaffene Wort Gottes. Im Umkehrschluss würde dies allerdings bedeuten, dass er als unerschaffenes Wort Gottes, Teil von dessen Essenz wäre, was wiederum diametral gegen die ablehnende Haltung des Korans bezüglich einer Vergöttlichung von Jesus laufen würde. Dabei betont der Koran, dass die Erschaffung Jesu durch die Transformation des Schöpfungswortes nicht im Sinne einer biologischen Sohnschaft

An dieser Stelle erfolgt nur ein kleiner Auszug aus der Exegese von ar-Rāzī als kurzes Beispiel, da eine vertiefte Auseinandersetzung mit den Positionen der klassischen Exegese zu der Bezeichnung Jesu als Wort Gottes nicht das Ziel des Aufsatzes ist und den Rahmen sprengen würde. Jedoch sei darauf verwiesen, dass eine vertiefte Diskussion dieser Positionen nicht nur äußerst spannend wäre, sondern derzeit auch von Bilgehan Asena Ayvaz in ihrem Dissertationsprojekt: "Jesu Bestimmung als 'Gottes Wort' (kalimat Allāh) im Koran – Untersuchungen zur Rezeptionsgeschichte von Sure 3:39, 3:45 und 4:171 innerhalb der klassischen Koranexegese" an der Universität Münster bearbeitet wird.

missverstanden werden darf, d.h. die Vorstellung, dass Jesus der leibliche Sohn Gottes und Marias ist, so wie es scheinbar im Offenbarungskontext des Korans in einigen Religionsgemeinschaften der Fall gewesen sein könnte, seien sie christlich oder pagan (Von Stosch, 2022, 250), und daher lehnt er kategorisch die Bezeichnung Jesu als Sohn ab. In diesem Sinne wenden sich die folgenden Verse direkt an diejenigen, die von einer solchen biologischen Sohnschaft ausgehen:

116. Sie sprechen: "Gott hat einen Sohn angenommen." Gepriesen sei er! Nein, sein ist, was in den Himmeln und auf Erden ist. Alle sind ihm demütig untertan. 117. Der Schöpfer der Himmel und der Erde! Beschließt er eine Sache, spricht er zu ihr: "Sei!" (arab. kun) Und dann ist sie (arab. fa-yakūn). (Q 2:116–117)

Dabei fällt mit Rückbezug auf den oben erwähnten Vers Q 3:59 auf, dass sowohl Jesus als auch Adam als Wort Gottes bezeichnet werden. Zishan Ghaffar diskutiert diese Formulierungen des Korans als christologiekritische Passagen im Vergleich zu der Exegese von Ephraem dem Syrer zum Johannesprolog und ersten Schöpfungsbericht. In Bezug auf letzteren fasst Ghaffar zwei wesentliche Gedanken zusammen:

Zwei Sachverhalte sind Ephrem besonders wichtig: Erstens, dass das Schöpfungswort Gottes nicht aus dem Imperativ "Sei!" (*hwi*), sondern gemäß dem Beginn von Buch Genesis aus dem Imperfekt besteht: *nehwē* ("Es werde"). Zweitens behauptet Ephrem, dass Gottes Schöpfungswort durch Jesus als Erstgeborenen (*bukrā*) ausgeführt wird. Ansonsten kann auch keiner den Befehl des Schöpfungswortes ausführen, weder Adam, noch die Engel […]. (Ghaffar, 2021, 351–352)

Diese beiden Aspekte dienen Ephraem dazu, den Schöpfungsgedanken christologisch aufzuladen, denn Gottes Aussprüche würden sich nicht durch das Schöpfungswort direkt materialisieren, sondern erst durch die Ausführung des Schöpfungswortes durch Jesu existent werden. Somit sei nur der Sohn in der Lage, das Werk Gottes auszuführen (Ghaffar, 2021, 352). Es braucht also nach Ephraem eine vermittelnde Instanz zwischen Schöpfer und Schöpfung, wodurch Jesus als Gotteswort eine besondere Rolle zukommt, die ihn von jeglichen anderen Geschöpfen, einschließlich Adam, unterscheidet (Ghaffar, 2021, 353). Diesbezüglich sieht Ghaffar nun in den Suren Maryam und Al Imran eine deutliche Negierung "durch die kontrafaktische Inversion der entsprechenden Aussagen" (Ghaffar, 2021, 353) und verweist zum einen darauf, dass der Koran die Geschöpflichkeit Jesu eindeutig betont, zum anderen aber klar zum Ausdruck bringt, dass es keine vermittelnde Instanz zwischen Schöpfer und Schöpfung gibt, vielmehr bestehe das Schöpfungswerk Gottes in der Materialisierung seines Schöpfungswortes (Ghaffar, 2021, 354). Gott redet also ein Schöpfungswort an, welches dann durch das Schöpfungswort ins Dasein gerufen wird (Von Stosch, 2022, 252). In Bezug auf Jesus und Adam bedeutet dies konkret, dass diese gleichermaßen durch das Schöpfungswort existent wurden. Dies ist im Zusammenhang mit Jesus und der Abwehr des Gedankens der Zeugung eines Sohnes durch Gott von besonderer Bedeutung, denn der Koran betont durch die gewählte Formulierung, dass er direkt und ohne Zeugung ins Dasein gerufen wurde (Von Stosch, 2022, 252). Dennoch stellen Jesus und Adam eine Besonderheit in der Schöpfung dar: "Aufgrund der jungfräulichen Geburt stellt die Geburt von Jesus eine besondere Manifestation des Schöpfungswortes dar. Er wurde wie Adam direkt ohne männlichen Samen durch das Schöpfungswort erschaffen, weswegen er in seiner Geburtsverheißung als Wort von Gott betitelt wird." (Ghaffar, 2021, 355). Im Fall von Jesus merkt Ghaffar zudem an: "Als Wort Gottes ist Jesus mehr als nur ein normaler Mensch, der geschaffen wurde. Die koranische Verkündigung hält dem kontrafaktisch entgegen, dass Jesus auch die Stimme Gottes sei (Q 19:34) und als Wort von Gott sich ontologisch nicht von Adam unterscheide (Q 3:59)." (Ghaffar, 2021, 355). Zu Ghaffars Gedanken kann man eine weitere Besonderheit im Koran bezüglich Jesu ergänzen: Zwar wird Jesus durch das Schöpfungswort wie auch der erste Mensch Adam belebt, er unterscheidet sich aber in zwei wesentlichen Punkten von diesem: Er ist sowohl Wort als auch Geist Gottes, wird also mit diesen gleichgesetzt, während dies für die restliche menschliche Schöpfung nicht gilt, denn die Menschen werden lediglich durch das Schöpfungswort zum Leben gerufen, wobei ihnen von dem göttlichen Geist eingehaucht wird. In Sure 4 Vers 171 heißt es daher: "Ihr Buchbesitzer! Geht nicht zu weit in eurer Religion, und sagt nur die Wahrheit über Gott! Siehe, Christus Jesus, Marias Sohn, ist der Gesandte Gottes und sein Wort (arab. *kalimatu-hu*), das er an Maria richtete, und ist Geist von ihm (arab. *rūḥ min-hu*) [...]".

Wenden wir uns nochmals der Betonung der Geschöpflichkeit von Jesu und der koranischen Kritik an der Vorstellung einer biologischen Sohnschaft Jesu, wodurch Jesus zu einem Götzen gemacht werde, zu. Diese Kritik an der Beigesellung weiterer Instanzen zu Gott überträgt Klaus von Stosch nun in eine zeitgemäße Theologie:

Versucht man die koranische Kritik, die hinter diesen Versen steckt, in eine zeitgemäße Theologie zu übersetzen, so wird man die Götzen sicher als die Mächte im Leben des Menschen verstehen, an die er sein Herz hängt. Macht, Ansehen, Reichtum etc. werden nicht erst seit Luther gerne als solche Götzen angesehen. [...] Im Blick auf die zeitgemäße Relektüre des koranischen Textes könnte man vielleicht von einer neopaganen Einstellung sprechen, wenn andere Instanzen neben Gott treten und untereinander um Einfluss ringen. (Von Stosch, 2022, 253–254)

Diese Gefahr sieht von Stosch auch deutlich für das Christentum, nämlich insbesondere dann, wenn bei der Besonderheit Jesu Abstriche gemacht werden, indem er gerade im liberalen Christentum zu einer Einflussgröße neben anderen gemacht wird, was dazu diene, Kirche und gesellschaftlichen Mainstream in Einklang zu bringen. Diese vorschnelle Anpassung an einen Denkstil, der die Absolutheit Gottes nicht mehr präferiere, ließe sich auch mit der koranischen Kritik in Einklang bringen, daher hält von Stosch fest:

Es geht also beim ersten vom Koran benannten Problemkreis um die drohende faktische Paganisierung des Christentums, die in seinem theologischen Denken je nach Ausbildung von Christologie und Trinitätslehre nicht deutlich genug abgewiesen wird. Die koranische Kritik braucht nicht auf eine bestimmte historische Gruppierung bezogen zu werden, sondern weist auf eine bleibende innere Gefahr des Christentums hin – gerade, wenn es sich, so wie heute, ganz in seine Zeit hineingibt und sich von ihr prägen lässt. (Von Stosch, 2022, 256)

Kehren wir nun zum Johannesprolog zurück: Die Verse 15 und 16 des Prologs verweisen nun erneut auf die Zeugenschaft des Johannes und seine wegbereitende Funktion für Jesus als Begründer des Christentums, bevor dann abschließend der Fokus wieder auf Jesus gerichtet wird. Dabei wird dieser zunächst in eine direkte Verbindung zu Moses und somit in seine Nachfolge gestellt: Während Moses das Gesetz erhalten hat, erhielt Jesus die Wahrheit. Dies ist ein weiterer Gedanke, den der Koran aufgreift, wobei zum einen die Kontinuität der religiösen Tradition betont wird. So heißt es in Sure 5 Verse 44–46:

44. Siehe, wir haben das Gesetz [die Thora] herabgesandt, worin Rechtleitung ist und Licht. Danach richteten die Propheten, die sich ergeben hatten, für die Juden [...] 46. In ihren Spuren ließen wir Jesus folgen, Marias Sohn; er bestätigte, was ihm vorlag vom Gesetz. Ihm gaben wir das Evangelium.

Darin ist Rechtleitung und Licht, und es bestätigt, was ihm vorlag vom Gesetz, und ist Rechtleitung und Mahnung für die Gottesfürchtigen.

Zum anderen wird aber auch der Aspekt der Wahrheit klar benannt, wobei auch hier wieder eine biologische Sohnschaft deutlich ausgeschlossen wird:

34. Das ist Jesus, Sohn Marias, als Wort der Wahrheit, über das sie uneins sind. 35. Es steht Gott nicht an, einen Sohn anzunehmen – gepriesen sei er! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: "Sei!" (arab. kun) Und dann ist sie (arab. fa-yakūn). 36. Siehe, Gott ist mein Herr und euer Herr, so dienet ihm! Das ist ein gerader Weg. (Q 19:34–36)

Jesus als Wort und Geist Gottes kommt demnach sowohl im Prolog als auch im Koran ein besonderer Stellenwert zu. Diese Besonderheit wird allerdings im Prolog abschließend auf eine Weise ausgedrückt, die auf den ersten Blick gänzlich im Gegensatz zum Monotheismus und somit zur koranischen Botschaft steht, die Gott als den alleinigen Gott und Schöpfer in den Mittelpunkt rückt: "Niemand hat Gott je gesehen. Als Einziggeborener, als Gott, der jetzt im Schoss des Vaters ruht, hat er Kunde gebracht." (Joh 1, 18). Stünde dieser Vers für sich, könnte man aufgrund der Formulierung darauf schließen, dass der Johannesprolog Jesus mit Gott gleichsetzt und es demnach zwei Götter gibt: den Vater und den Sohn. Setzt man diesen Vers jedoch in den Kontext des gesamten Prologs, ergibt sich ein anderer Gedankengang: Der Logos als das Wort Gottes wird eingangs nicht nur als etwas von Gott Erschaffenes, sondern als Teil seines Wesens definiert und entsprechend mit ihm gleichgesetzt: "und der Logos war bei Gott, und von Gottes Wesen war der Logos". Dieser Logos bringt nun die gesamte Schöpfung hervor und im Erkennen dieser göttlichen Schöpferkraft kann der Mensch Rechtleitung erfahren. Da dies nun vielen nicht gelang, weil sie nicht in der Lage waren, Gott darin zu erkennen, wurde der Logos direkt zu Fleisch, und zwar in der Person Jesu, der eine "Kunde gebracht" hat und zwar die göttliche Botschaft. Wenn nun der Logos Teil des göttlichen Wesens ist, wenn er mit Gott gleichgesetzt wird, dann bedeutet die Fleischwerdung des Logos, das Jesus eben Teil des göttlichen Wesens ist. Daher die metaphorische Formulierung, dass er am Herzen des Vaters ruhe, denn seine Existenz geht direkt auf die Fleischwerdung des Logos zurück und der Logos wiederum auf Gott - ein Geschehen, das eben nur in Bezug auf Jesus ausgedrückt wird, und in diesem Zusammenhang wäre auch die Formulierung "und von Gottes Wesen war der Logos" als Rückbezug zum Logos, der Teil des göttlichen Wesens ist, zu verstehen. Überträgt man diesen Gedankengang erneut auf die klassische Diskussion um die Erschaffenheit bzw. Unerschaffenheit des Schöpfungswortes sowie der göttlichen Sprache, kommt man nicht daran vorbei, Parallelen gerade hinsichtlich der Unerschaffenheit zu erkennen. Denn wenn das Schöpfungswort wie oben dargestellt unerschaffen ist, ist es ebenso Teil des göttlichen Wesens, und wenn der Koran nun Jesus als einzige Person mit diesem Wort und zudem mit dem Gottesgeist gleichsetzt, dann ergibt sich die gleiche Relation. An dieser Stelle müssen sich also Vertreter der Theorie der Unerschaffenheit der göttlichen Rede durchaus die Frage gefallen lassen, worin der Unterschied zwischen ihren Argumenten und denen des Johannesprologs in Bezug auf das Verständnis eines ewigen Wortes/Logos liegt, zumal sie die Besonderheit Jesu gerade in Bezug auf die koranischen Gleichsetzungen mit dem Wort und Geist Gottes in diesem Zusammenhang nicht näher diskutieren.

Schaut man sich nun in diesem Zusammenhang weitere koranische Beschreibungen über Jesus an, so wird deutlich, dass der Koran nicht nur eine biologische Sohnschaft ausschließt, sondern jede Form der Vergöttlichung der Person Jesu entschieden ablehnt (Q 4:171 und 19:35). Dabei

betont der Koran an vielen Stellen deutlich das Menschsein Jesu sowie seine Rolle als Gottes Gesandten und Propheten (Q 3:45–47). Setzt man diese Haltung des Korans voraus, kann man von Jesus selbst aus rückwirkend Schlüsse auf das Schöpfungswort ziehen, denn Jesus wird auch im Koran mit diesem gleichgesetzt, daher kann es nur erschaffen sein, andernfalls wäre eine Verbindung zu Gottes Wesen, wie zuvor dargestellt, nicht bestreitbar. Daraus könnte man weiterhin schlussfolgern, dass der Koran demnach den Gedanken des Prologs, Gottes Wesen und Logos sowie Logos und Jesus gleichzusetzen, nicht aufgreift, sondern lediglich letztere Verbindung. Und genau in jener Gleichsetzung von Wort und Jesus liegt die Besonderheit des Propheten, denn er überbringt die göttliche Botschaft nicht in Form einer Schrift, wie die Thora, oder in Form der mündlichen Verkündigung, wie der Koran, sondern er selbst ist diese Botschaft. Damit gilt allerdings in einem weiteren Schritt, dass alle Offenbarungen als erschaffen zu erachten sind, denn sie gehen auf ein geschaffenes Gotteswort zurück. An dieser Stelle setzt sich der Koran demnach deutlich vom Johannesprolog ab, der die Besonderheit Jesu an seiner göttlichen Natur, abgeleitet aus dem Logos, festmacht.

#### 1.4 Fazit

Betrachtet man nun abschließend das Verhältnis von Johannesprolog und Koran, so kann festgehalten werden, dass zwischen beiden eine ganze Reihe an Parallelen besteht der Koran sich aber vom Prolog besonders bezüglich zweier Aspekte abgrenzt bzw. unterscheidet: Zum einen steht Gott als Schöpfer im Zentrum des Schöpfungsvorgangs, auf dessen Geheiß hin durch das Schöpfungswort die Welt entsteht, während im Prolog der Fokus deutlich auf dem Schöpfungswort liegt. Zum anderen lehnt der Koran jede mögliche Verbindung zwischen Gott und Jesus, die zu einer Vergöttlichung von Jesus führen könnte, ab, d.h. auch konkret eine Verbindung zwischen dem göttlichen Wesen durch die Gleichsetzung mit dem Logos. Vielmehr lässt sich von der menschlichen Natur Jesu ausgehend der Rückschluss auf das Wort Gottes ziehen, dass dieses erschaffen ist und somit eher dem Gedanken des Prologs "und der Logos war bei Gott" als ein Wesensattribut Gottes verstanden, widerspricht. Der Koran hebt die Besonderheit Jesu dennoch hervor, denn er wird mit diesem Logos gleichgesetzt und stellt somit, so könnte man es formulieren, die göttliche Offenbarung selbst dar, d.h. es besteht eine Äquivalenz zwischen Koran und Jesus als Wort Gottes.

## Literaturverzeichnis

Altafsir.com (04.05.2025) https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=4&tSoraNo =3&tAyahNo=45&tDisplay=yes&Page=1&Size=1&LanguageId=1

Bobzin, Hartmut (2016). Der Koran. C.H. Beck.

Ess, Josef van (1991–1997). Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd. IV. De Gruyter.

Ghaffar, Zishan (2021). Kontrafaktische Intertextualität im Koran und die exegetische Tradition des syrischen Christentums. *Der Islam* 98(2/2021), 313–358.

Gimaret, Daniel. Mu'tazila. In: EI<sup>3</sup>.

Laoust, Henri. Aḥmad b. Ḥanbal. In: EI<sup>3</sup>.

Lewis, Bernard. 'Abbāsids. In: EI3.

Stosch, Klaus von (2022). Kirche und Fremdprophetie. Muhammad als Herausforderung christlicher Identität. In Klaus von Stosch, Stefan Walser & Anne Weber (Hg.), *Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog* (247–271). Herder.

Zürcher Bibel (2008). Deutsche Bibelgesellschaft.

Betül Karakoç-Kafkas

Fachbereich Erziehungswissenschaften, Goethe-Universität Frankfurt am Main

## Wie Imaminnen Geschlechter konstruieren

Geschlechtertheoretische Perspektiven auf transnationale Bildungsräume

#### **Abstract**

Moscheen spannen transnationale Bildungsräume auf und verweisen auf die Wirkmächtigkeit der Handlungsfelder für die Lebenswelten der Gemeindebesucher\*innen. Neben der religiösen Erziehung fungieren sie aber auch als Räume der Geschlechtererziehung. Imaminnen als Orientierungspersonen tragen zur impliziten und expliziten Vermittlung von Geschlechterbildern bei, die es genauer zu untersuchen gilt. Vor diesem Hintergrund rekonstruiert die Studie die Orientierungen und Modi der Bearbeitung in den Geschlechterkonstruktionen der Imaminnen und die zugrunde liegenden impliziten Wissensbestände. Das Aufschlüsseln der leitenden Aspekte für die Geschlechterkonstruktionen ermöglicht es, Anstöße für eine gendersensible Moscheepraxis zu generieren, die für eine Professionalisierung und Gemeindeentwicklung unausweichlich sind.

Mosques create transnational educational spaces and refer to the effectiveness of the fields of action for the living environments of community visitors. In addition to religious education, they also function as spaces for gender education. Female imams contribute to the implicit and explicit transmission of gender images that require closer examination. Against this background, the study reconstructs the orientations and modes of processing in the gender constructions of female imams, as well as the underlying implicit bodies of knowledge. Uncovering the guiding aspects of gender constructions enables the generation of impulses for gender-sensitive mosque practice, which is indispensable for professionalization and community development.

**Keywords:** 

Imaminnen; Gender; transnationale Bildungsräume; Religionspädagogik; Moschee female Imams; gender; transnational educational spaces; religious education; mosque

Betül Karakoç-Kafkas, Faculty of Educational Sciences, Institute of Secondary Education, Goethe University Frankfurt

e-mail: karakoc@em.uni-frankfurt.de

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

# 1 Einleitung

Die starke Assoziation der Moscheediskurse mit "den Imamen" hat in den letzten drei Dekaden eine diskursive Figur gezeichnet: Vor dem Hintergrund der Analysen zu den Handlungsfeldern und beruflichen Rahmenbedingungen lassen sich einerseits die Desiderate ableiten; andererseits rekurrieren diese Untersuchungen auf die Wirkungsmacht des Imamberufs. Die Diskurse zeichnen aber auch eine heteronormative Figur nach, die auf eine männliche Dominanz verweist und in der Betrachtung religiöser und pädagogischer Orientierungspersonen in Moscheen Imaminnen weitestgehend ausblendet. Die kontinuierliche Reproduktion einer Geschlechterungleichheit in den Moscheediskursen zeigt sich somit in doppelter Weise: Zum einen werden Frauen als religiöse Orientierungspersonen und theologische Expertinnen nicht ausreichend berücksichtigt und die theologische und pädagogische Wirkungsmacht in dominanter Weise den Imamen zugeschrieben; zum anderen erscheint die Geschlechter- bzw. Genderthematisierung verstärkt mit einem Blick auf die räumliche Gestaltung und die Sichtbarkeit von Frauen als engagierte Trägerinnen des Gemeindelebens (Beilschmidt, 2015; Beinhauer-Köhler, 2008). Wenngleich Untersuchungen die Bedeutung von Frauen in der Wissensvermittlung, Lehre und Gebetsleitung (Akca, 2020; Bano & Kalmbach, 2012) herausarbeiten, fehlt eine umfassendere Berücksichtigung von Imaminnen als theologische Expert\*innen.

Die vorliegende Studie nimmt eine doppelte Genderfokussierung vor: Sie rückt Theologinnen als pädagogische Orientierungspersonen (Imaminnen) in den Fokus der Betrachtung *und* rekonstruiert, woran sich die Interviewten orientieren, wenn sie über geschlechterbezogene Aspekte sprechen, und wie sie diese Geschlechterkonstruktionen bearbeiten (Modi der Bearbeitung). Die doppelte Fokussierung gewinnt an Bedeutung, sobald Moscheen als Räume der Geschlechtererziehung und Verhandlung von Normen und Wertevorstellungen verstanden werden. Vor diesem Hintergrund lässt sich daran anschließend die Frage bearbeiten, wie Imaminnen durch ihre Handlungsfelder Geschlechtervorstellungen verfestigen.

Die Studie untersucht die Geschlechterkonstruktionen der Imaminnen, die mit DITIB-Moscheen in Deutschland in Verbindung stehen: Einerseits handelt es sich um türkische Imaminnen, die vonseiten des Religionspräsidiums Diyanet in Ankara in die DITIB-Gemeinden nach Deutschland entsandt werden, andererseits berücksichtigt die Studie auch deutsch-türkische Theologiestudentinnen als angehende Imaminnen, die für den Dienst in den DITIB-Gemeinden an den theologischen Fakultäten in der Türkei ausgebildet werden. Beiden Gruppen ist gemein, dass sie "zirkuläre Wanderungsverläufe" (Stahl, 2010, 101) aufweisen und nicht zuletzt mit ihren Handlungen im Rahmen der transnationalen Bildungsorganisationen DITIB und Diyanet grenzüberschreitende Räume aufspannen.

# 2 Forschungsstand

Die Forschungsliteratur lässt sich entlang von drei Bezugspunkten systematisieren.

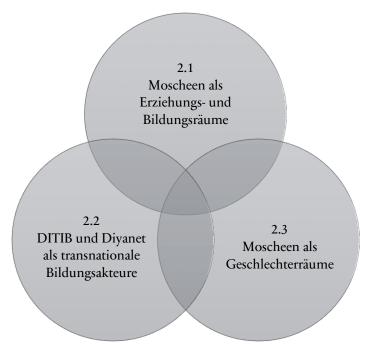


Abb. 1: Bezugspunkte für die Sortierung des Forschungsstandes

# 2.1 Moscheen und ihre Konstruktionen von Erziehungs- und Bildungsräumen

Religionspädagogische Untersuchungen verweisen durch historische Rückgriffe auf die bildende, erziehende und soziale Funktion von Moscheen (bspw. Bayraktar, 2006). Zudem hat sich in den letzten drei Dekaden ein Konsens in der Forschung entwickelt, dass Moscheen durch Multifunktionalität gekennzeichnet sind (Karakoç-Kafkas, 2024b; Munsch & Herz, 2022; Stöckli, 2020). Die Studie "Islamisches Gemeindeleben in Deutschland" (Halm et al., 2012) skizziert mithilfe statistischer Erhebungen die Strukturen und Tätigkeitsbereiche der befragten Moscheen. In bildungstheoretischer Perspektive verweisen die Angebote nicht nur auf die Konstruktionen von Bildungs- und Erziehungsräumen, sondern auch auf Bildungsangebote in non-formaler und informeller Rahmung (Karakoç, 2022). Die Erkenntnisse legen somit offen, dass sich das Lernen von religiösen Normen und Wertevorstellungen nicht nur auf dezidiert lernintendierte Rahmungen (wie beispielsweise im Religionsunterricht in Moscheegemeinden (kurz RUM)) beschränken lässt und in informellen Kontexten mehrdimensionales Lernen möglich wird.

Im Kontext der Moscheeforschungen greifen wissenschaftliche Analysen zugleich die Frage nach der Effektivität der Angebote hinsichtlich ihrer Zielgruppenorientiertheit und Situationsangemessenheit auf (Ballnus, 2011; Ceylan, 2008). Beispielhaft hierfür ist die Infragestellung der pädagogisch-didaktischen Angemessenheit der Unterrichtsform im Religionsunterricht in Moscheegemeinden (RUM) (Ceylan, 2014; Karakoç, 2019; Sarıkaya, 2021) sowie die Frage nach der Orientierung an den Lebensrealitäten der hierzulande lebenden Muslim\*innen (Behr, 2022; Tosun, 2022).

Die Forschungen konzentrieren sich vor allem auch auf die Lehrenden und die Imame, die als religiöse Orientierungspersonen verstanden werden (Özdil, 2011a). Sie liefern Einblicke in die Handlungsfelder und Rollen (zum Beispiel in Ceylan, 2008, 68–73; Sarıkaya, 2010, 244; Schmid et al., 2012, 264–267), ihre beruflichen Rahmenbedingungen (Aslan et al., 2015; Gorzewski, 2015) und Qualifikationsformen (Çelik & Leidinger, 2017; Ceylan, 2019; Özdil, 2011b). Die Typenbildungen (Aslan et al., 2015; Ceylan, 2021) ermöglichen in diesem Zusammenhang Einblicke in die Lebenswelten und religiösen Positionierungen und Orientierungen. Auch jüngere Untersuchungen legen somit die Dominanz in der Betrachtung männlicher Lehrender und Führungskräfte offen (Trucco, 2025). Es erscheinen einzelne Hinweise auf die Präsenz von weiblichen Religionsbediensteten (Beinhauer-Köhler, 2008) oder ehrenamtlich tätigen Frauen (Schiffauer, 2015; Schmid et al., 2012, 31).

# 2.2 DITIB und Diyanet als transnationale Bildungsakteure

Die Türkisch-Islamische Anstalt für Religion e.V. (tr. Diyanet İşleri Türk İslam Birliği, kurz DITIB) und das Religionspräsidium in der Türkei (Diyanet) wurden im Rahmen unterschiedlicher Forschungsdisziplinen hinsichtlich ihrer *Organisationsstrukturen*, *Schwerpunktsetzungen* und *Handlungsfelder* untersucht (Gözaydın, 2016; Rohe, 2016). Diese Untersuchungen machen es möglich, sie als transnationale Bildungsorganisationen zu verstehen und auf die Konstruktionen transnationaler Bildungsräume, die sich durch die Handlungsfelder aufspannen, zu blicken. Tiefergehende Einblicke in die Berufsgruppe der Imam\*innen ermöglichen Forschungsberichte, die das Entsendungssystem (Lemmen, 2002, 26; Tosun, 2010), die Anzahl von Religionsbediensteten (DIK, 2020) oder die beruflichen Rahmenbedingungen und Herausforderungen (Ceylan, 2010; Gorzewski, 2015) skizzieren.

In den letzten zwei Dekaden berücksichtigen Forschungen zudem immer stärker das internationale Theologieprogramm (tr. Uluslararası İlahiyat Programı, kurz UIP), das in einer Kooperation der DITIB und des Religionspräsidiums Diyanet ins Leben gerufen wurde (Agai, 2024; Karakoç, 2020b; Trucco, 2025). Im Fokus steht hierbei die akademische Ausbildung von Theolog\*innen an theologischen Fakultäten in der Türkei, die jedoch außerhalb der Türkei sozialisiert wurden und über fortgeschrittene Sprachkenntnisse des jeweiligen Landes verfügen. Im deutschen Kontext richtet sich dieses Angebot insbesondere an deutsch-türkische Abiturient\*innen. Nach dem erfolgreichen Abschluss eines Theologiestudiums in der Türkei sind diese Theolog\*innen unter anderem dazu befähigt, als Imam\*in in einer DITIB-Moschee in Deutschland tätig zu werden. Die Einführung des internationalen Theologieprogramms basiert auf der Überlegung, dass dadurch Defizite, wie sie in kritischen Diskursen häufig thematisiert werden – etwa mangelnde Sprachkenntnisse oder eine fehlende lebensweltliche Nähe der Imam\*innen zu den in Europa lebenden Muslim\*innen – behoben werden könnten. Solche Defizite wurden bislang vor allem auf die Entsendung türkischer Religionsbeauftragter aus der Türkei zurückgeführt (Ceylan, 2019; Ucar, 2010). Erste Untersuchungen zeigen, dass die Verwendung des Deutschen im Moscheekontext und das junge Alter der Absolventen\*innen des internationalen Theologieprogramms in ihrer Berufspraxis Spannungsfelder auslösen (Karakoç, 2020a; Karakoç-Kafkas, 2024a). Die Erkenntnisse weisen auf die Bedeutung der Generationenverschiebung in der Moschee und die damit einhergehenden (religiösen) Normen- und Wertekollisionen hin.

#### 2.3 Moscheen als Geschlechterräume

Die Thematisierung der Kategorie Geschlecht erfolgt in den Moscheeforschungen entweder mit einem fokussierten Analyseblick oder als Begleiterscheinung. Chourabi and El-Solami (1999) dokumentieren (für den deutschen Kontext) erstmals die Existenz von "Frauenräumen" in Moscheen und widerlegen dadurch die Annahme, dass ausschließlich Männer Moscheen frequentieren. Es folgen weitere Darlegungen des *Engagements* von Frauen (Rückamp, 2021), ihrer *Präsenz* (Beinhauer-Köhler, 2008) und der unterschiedlichen *Rollen*, die sie in diesen Räumen einnehmen (Nas, 2011). Ihre Präsenz wird zudem durch den Verweis auf Frauen als eine Zielgruppe (Halm et al., 2012) von religiösen und nicht-religiösen Angeboten *und* die statistischen Skizzierungen der Angebote und Bedarfe, die Frauen in ihren Moscheen äußern (Karakoç-Kafkas, 2024b), empirisch belegt. Weitere Untersuchungen skizzieren darüber hinaus, wie sich die Räume und Raumgestaltungen in Moscheen auf die Präsenz bzw. den Ausschluss von Frauen auswirken (Akca, 2020).

Neben der Beschreibung des Engagements von Gemeindebesucherinnen greifen weitere Untersuchungen die Frage nach der architektonischen Gestaltung und den räumlichen Ressourcen auf (Allenbach & Müller, 2017; Katz, 2014; Kılıç & Ağçoban, 2013). Die Analyse von unterschiedlichen geschlechterbezogenen Praktiken (wie beispielsweise durch die Gestaltung geschlechtergetrennter und geschlechtergemischter Räume (Karakoç, 2017; Stöckli, 2020)) und der Gebetsräume (Doğusan & Arslan, 2022; Kıpçak, 2022) deutet hier auf die geschlechterbezogenen Diskursstränge im Kontext von Moscheen.

Während die Aspekte Raum, Partizipation und Sichtbarkeit nun in den wissenschaftlichen Analysen längst Eingang gefunden haben, greifen seit rund einer Dekade Untersuchungen die Frage nach Frauen als Autoritätspersonen (Bano, 2017; Bano & Kalmbach, 2012; Spielhaus, 2012) sowie Predigerinnen (Maritato, 2017) auf. Die Erkenntnisse, dass sie eine Orientierung für Mädchen und Frauen durch vielfältige Angebote (Hacrismailoğlu, 2017) und den Koranunterricht (Beinhauer-Köhler, 2008; Chbib, 2021) bieten, legen nahe, diese Berufsgruppe genauer zu untersuchen und Moscheen als Räume der Geschlechtererziehung zu verstehen.

## 3 Theoretische Perspektiven

Für die Studie werden zwei zentrale theoretische Perspektiven bedeutsam, die zum einen aus einer geschlechtertheoretischen Perspektive und zum anderen aus der Perspektive zu transnationalen Bildungsräumen fruchtbar gemacht werden.

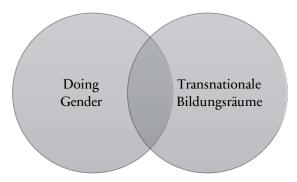


Abb. 2: Theoretische Perspektiven

In einer feministischen Perspektive auf Geschlecht(erverhältnisse) wird Doing Gender als Ansatz herangezogen sowie die Bedeutung von Geschlechterstereotypen dargelegt. Geschlecht wird hier als soziale Konstruktion und als sozial hergestellte Kategorie (Kerner, 2007, 7) verstanden. Es als analytische Kategorie zu fassen, ermöglicht die Frage zu verfolgen, wie Geschlechter(verhältnisse) hergestellt werden (Breitenbach, 2005, 77), um binäre Codierungen aufzuschlüsseln und Ungleichheitsverhältnisse zu analysieren. Der ethnomethodologische Konstruktivismus (Garfinkel, 1967; Goffman, 1994), der hier zugrunde gelegt wird, sucht dabei "den empirischen Nachweis über soziale Konstruiertheit gesellschaftlicher Tatbestände" (Micus-Loos, 2004, 115) und fragt nach dem Wie bestimmter Herstellungsprozesse. Das Konzept des "Doing Gender" (West & Zimmerman, 1987) rückt dabei soziale Interaktionen bzw. das "Tun" in den Fokus der Betrachtung (Hagemann-White, 1984; Hirschauer, 2001). Während durch das Alltagshandeln Geschlechtervorstellungen (re)produziert werden (Gildemeister, 2010, 140), geschieht dies nicht nur auf der Grundlage bestimmter kultureller Leitbilder, die auf die Geschlechterkulturen wirken, sondern auch durch Institutionen und ihre Rahmenbedingungen (Lutz, 2017, 17). Im Doing Gender und in Kategorisierungsversuchen greifen die Konstrukteure auf stereotype Geschlechtervorstellungen (Valved et al., 2021) zurück, durch die die "Zuweisung bestimmter Attribute" (Hannover & Wolter, 2019, 202) entsteht, die geschlechterspezifisch sind und somit durch die zugeschriebene Geschlechtszugehörigkeit naturalisiert werden.

Für die Studie wird zusätzlich die Perspektive auf transnationale Bildungsräume und -organisationen (Adick, 2008; Pries, 2010) fruchtbar gemacht. Herangeführt werden diese Bezüge zunächst mit theoretischen Überlegungen zu Transnationalisierung, Transnationalität und transnationalen sozialen Räumen. Eine transnationale Perspektive ermöglicht, die eindeutige Verortung der Menschen und ihrer Lebenszusammenhänge in "natürliche Bezugseinheiten" (Pries, 2010, 10) und Nationalstaaten zu überwinden. Die transnationalen sozialen Räume, die sich in Transnationalisierungsprozessen befinden und Produkte solcher sind, werden verstanden als "Verkettung der grenzüberschreitenden Praktiken" (Faist & Bilecen, 2020, 166). Sie werden nicht nur durch grenzüberschreitende Transaktionen und Wanderungsbewegungen, sondern auch durch transnationale Lebenswelten aufgespannt. In diesem Zusammenhang wird zwischen "Transnationalisierung von unten" und "Transnationalisierung von oben" (Fürstenau, 2004, 34) sowie zwischen transnationalen Bildungsräumen auf einer Mikro-, Meso- und Makroebene differenziert (Pries, 2010). Die Ausdifferenzierung transnationaler Bildungsräume und die Darstellungen von Typen transnationaler Bildungsorganisationen ermöglichen Anknüpfungspunkte für die Studie, da im Rahmen des Konzepts "Koranschulen" als "transnationale Bildungsorganisationen im Migrationsbereich" beschrieben werden (Adick, 2008, 183).

Die Verknüpfung beider theoretischer Stränge macht es möglich, die Geschlechterkonstruktionen in einem transnationalen Kontext zu deuten und die grenzüberschreitende Wirkmächtigkeit bestimmter Strukturen zu untersuchen.

## 4 Methodologische Überlegungen und methodisches Vorgehen

Die qualitativ-rekonstruktive Anlage der Studie (Bohnsack, 2014; Schütz, 1971) erlaubt es, die methodologischen Überlegungen und das methodische Vorgehen vor dem Hintergrund des Feldzugangs (4.1), der Datenerhebung (4.2) und der Datenauswertung (4.3) zu beschreiben.

## 4.1 Feldzugang: Theorie- und erfahrungsgeleitete Suchstrategie

Der Feldzugang erfolgte nach einer "theorie- und erfahrungsgeleiteten Suchstrategie", die die angenommenen Heterogenitätsmerkmale (Nohl, 2013, 55) (auch im Sinne möglicher Ausreißer im Sample) im Forschungsprozess berücksichtigt und in Anlehnung daran die Datenerhebungen (im Sinne eines Schneeballeffekts) fortführt: So wurde nach weiteren möglichen Orientierungen und Modi der Bearbeitung gesucht, um das Sample entsprechend zu erweitern. Diese theorie- und erfahrungsgeleitete Suchstrategie führte die Forscherin für die Datenerhebung in unterschiedliche DITIB-Moscheen in Hessen und an die theologischen Fakultäten in Ankara und Konya in der Türkei. Es konnten 14 Interviews mit bereits tätigen und angehenden Imaminnen geführt werden.

## 4.2 Datenerhebung: Narrativ-leitfadengestützte Interviews

Die Datenerhebung wurde mittels narrativ-leitfadengestützter Interviews durchgeführt (Misoch, 2017; Rosenthal, 2015). Durch teilstrukturierte Fragen wurden vor dem Hintergrund der Forschungsfrage bestimmte Schwerpunkte gesetzt und in der Interviewsituation als Stütze herangezogen. Die Interviewten, die eine Verbindung zur DITIB aufweisen und somit über ein Betriebswissen verfügen, wurden hier nicht im Rahmen von Expert\*inneninterviews untersucht und um eine "Kommentierung aus Expertensicht" (Helfferich, 2022, 682) gebeten. Sie sind in ihren Geschlechtervorstellungen ebenfalls außerhalb dieser Verbandszugehörigkeit und ihres Expertin-Seins von Bedeutung, wenn sie beispielsweise nicht als Imamin oder Studentin, sondern aus der Rolle der Freundin, der Mutter, Schwester oder fern von jeglicher Rollenzuschreibung sprechen.

#### 4.3 Auswertung: Dokumentarische Methode

Die in der Tradition der praxeologischen Wissenssoziologie Mannheims stehende dokumentarische Methode für Einzelinterviews (Nohl, 2017) konnte für diese Studie fruchtbar gemacht werden. In der Rekonstruktion des immanenten Sinngehalts (formulierende Interpretation) hin zur Rekonstruktion des dokumentarischen Sinngehalts (reflektierende Interpretation) spiegelt sich der Analyseschritt der dokumentarischen Methode - von dem "Was" zum "Wie" - wider: Während die Rekonstruktion des immanenten Sinngehalts auf das kommunikative Wissen der Interviewten und das Explizierte blickt (das "Was" des Gesagten), lassen sich auf der Ebene des dokumentarischen Sinngehalts die impliziten Wissensbestände (das "Wie" des Gesagten) rekonstruieren. In der Analyseeinstellung der dokumentarischen Methode geht es nicht darum, ob das von den Erforschten Explizierte "der Wahrheit oder der normativen Richtigkeit" (Bohnsack, 2014, 65) entspricht; vielmehr geht es um die Rekonstruktion der Orientierungen und dessen, was sich darin dokumentiert (Bohnsack, 2014, 65). Die rekonstruierten kollektiven Orientierungen und Modi der Bearbeitung in den Geschlechterkonstruktionen der Imaminnen wurden nach beiden Interpretationsschritten anschließend in einer sinngenetischen Typenbildung zusammengefasst und abstrahiert. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Mehrheit der Interviewten verschiedenen Orientierungen und innerhalb bestimmter Orientierungen auch unterschiedlichen Modi der Bearbeitung zuordnen, wodurch die Verwobenheit und Komplexität bestimmter handlungsleitender Aspekte zum Vorschein tritt und die nicht eindeutig vorzunehmende Kategorisierung der Interviewten sichtbar wird. Bei einem allumfassenden Blick zeigen die Ergebnisse, dass ebenfalls keine gruppenspezifischen Orientierungen oder Modi der Bearbeitung gefunden werden konnten. Das bedeutet, dass sich keine grundlegenden Unterschiede in den Orientierungen und Modi der Bearbeitung in den Geschlechterkonstruktionen zwischen den türkischen und deutsch-türkischen Imaminnen ableiten lassen.

# 5 Ergebnisse

Zunächst folgt eine Zusammenfassung der empirischen Befunde (5.1). Daran anknüpfend werden kurze empirische Einblicke ermöglicht (5.2).

# 5.1 Zusammenfassung der rekonstruierten Orientierungen und Modi der Bearbeitung

Die herausgearbeiteten Orientierungen und Modi der Bearbeitung in den Geschlechterkonstruktionen lassen sich durch die intensiven Rekonstruktionen in der Studie nachvollziehen. Die Darstellung der kollektiven Orientierungen und Modi erfolgt so, wie sie als Ergebnis der komparativen Analyse sortiert werden konnten. Aus der Analyse ergeben sich folgende vier kollektive Orientierungen, die in unterschiedlichen Modi bearbeitet werden. Die Tabelle ermöglicht einen zusammenfassenden Blick:

## Kollektive Orientierungen und Modi der Bearbeitung in den Geschlechterkonstruktionen

#### 1. Orientierung an räumlicher Differenzerfahrung im Modus ...

- der (situationsbezogenen) Adaptation
- der (habituellen) Transformation
- der kontrastierenden Gegenüberstellung

## 2. Orientierung an religiösen Glaubensinhalten im Modus ...

- der Hingabe
- der Verifizierung
- der Ablehnung
- der Falsifizierung
- der Einschränkung
- des Hinterfragens

#### 3. Orientierung an Organisationsstrukturen im Modus ...

- der Beibehaltung
- der Reproduktion traditioneller Geschlechterrollen
- der Relativierung von Entwicklungen
- der kritischen Balancierung
- der Kritik und Hervorhebung des Menschseins
- der Selbstermächtigung

#### 4. Orientierung an geschlechterbezogenen Fremderwartungen im Modus ...

- der Annahme
- der Kritik
- der (kontextbezogenen) Abwägung

Tab. 1: Ergebnisse der Studie

# 5.1.1 Orientierung an räumlicher Differenzerfahrung

Die Interviews legen die räumliche Differenzerfahrung in den Geschlechterkonstruktionen als leitende und strukturierende Orientierung offen. Der Rückgriff auf das Erfahrungswissen, das die Interviewten in unterschiedlichen physikalischen Räumen platzieren (beispielsweise Türkei-Deutschland oder Gemeinde in Stadt A und B), zeigt die Wirkmächtigkeit dieser Art von Differenzerfahrungen. Sie werden oft durch einen Ortswechsel ausgelöst. Dabei lassen sich folgende Modi der Bearbeitung festhalten:

- Im Modus der ortsbezogenen Adaptation bearbeiten die Interviewten die räumlichen Differenzerfahrungen in Form von orts- oder kontextbezogenen Anpassungen ihrer Handlungspraktiken. In diesem Modus markieren sie die Bedeutung der (gesellschaftlichen und gemeinde- oder fakultätsinternen) Rahmenbedingungen und Strukturen, denen es sich der Produktivität und Praktikabilität halber anzupassen gilt. Mit einem erneuten Ortswechsel möchten sie die ursprünglich gewohnte Praxis wieder beibehalten, wodurch sie auf eine Anpassung im Sinne einer zeitlichen Begrenzung rekurrieren, die sie auf örtliche Besonderheiten zurückführen.
- Im *Modus der Transformation* verweisen die Interviewten hingegen auf eine Veränderung ihrer Handlungspraktiken in Form von Habitualisierungen, die durch die räumliche Differenzerfahrung im "neuen" Raum ausgelöst wird. Die Veränderungen werden zu Transformationen, da sie als etwas Fortlaufendes, Verinnerlichtes, Habitualisiertes, als etwas Verhaltenseigenes und zur Gewohnheit Gewordenes markiert werden. Zum Zeitpunkt des Interviews wird die neue Handlungspraxis als das "Richtige" beschrieben, die es auch bei einem erneuten Ortwechsel beizubehalten gilt.
- Der *Modus der kontrastierenden Gegenüberstellung* zeichnet sich durch das Konträrsetzen der Erfahrungen und die räumliche Grenzziehung aus. Das Bewusstsein über die Unterschiede und die damit verbundenen Herausforderungen wirken handlungsleitend bzw. -strukturierend. Das Erfahrungswissen über die Geschlechterstrukturen in den unterschiedlichen Räumen wird so kontrastiert, dass die *Divergenzen* bedeutsam werden, die keine Ähnlichkeiten aufweisen.

#### 5.1.2 Orientierung an religiösen Glaubensinhalten

In den Geschlechterkonstruktionen zeigt sich die Wirkmächtigkeit der Kategorie Religion für die Handlungspraxis. Religiöse Glaubensinhalte umfassen hier Inhalte und Glaubenssätze, die die Interviewten aus als islamisch benannten Quellen (wie dem Koran, Hadithsammlungen oder anderen Lehrbüchern) heranziehen. Die unterschiedlichen Modi der Bearbeitung zeigen differenziert, wie die Interviewten diese Orientierung bearbeiten:

- Im *Modus der Verifizierung* orientieren sich die Interviewten an religiösen Glaubensinhalten, um ihre Erzählungen und Handlungspraktiken zu bekräftigen bzw. bestätigen. Religiöse Glaubensinhalte werden so zu einer argumentativen Grundlage für die eigenen Handlungspraktiken und -orientierungen.
- Im *Modus der Hingabe* orientieren sich die Interviewten an religiösen Glaubensinhalten und hinterfragen so bestimmte geschlechterbezogene Handlungspraktiken nicht bzw. lehnen eine

hinterfragende Herangehensweise ab. Die Geschlechterkonstruktionen sind hier geleitet von den entsprechenden Glaubensinhalten, die für die Interviewten nicht verhandelbar sind.

- Im *Modus der Ablehnung* handeln die Interviewten Veränderungsvorschläge mit Blick auf die Handlungsfelder von Imaminnen aus. Mit dem Aufgreifen religiöser Glaubensinhalte werden Diskurse beispielsweise über die Verschiebung von geschlechtergetrennten hin zu geschlechtergemischten Praktiken in Moscheen abgelehnt. In diesem Modus grenzen sie sich von Veränderungsbestrebungen ab, plädieren für das Beibehalten der Geschlechterpraktiken und reproduzieren so bestehende Geschlechterbilder.
- Im *Modus der Falsifizierung* werden hingegen nicht die Veränderungs*bestrebungen*, sondern die *bestehenden* Strukturen und normativen Vorstellungen als "falsch" und "nicht gültig" eingestuft. In den Erzählungen greifen die Interviewten institutionell verankerte Geschlechterstrukturen, kulturell etablierte Geschlechterrollen oder religiös markierte Geschlechterbilder auf und erklären sie in der Orientierung an religiösen Glaubensinhalten als "falsch".
- Der *Modus des Einschränkens* zeigt sich in den Erzählungen, die weder einen klar ablehnenden noch einen befürwortenden Modus rekonstruieren lassen. Religiöse Praktiken oder Glaubenssätze werden für bestimmte Kontexte als *gültig* und für andere wiederum als *ungültig* erklärt. In diesem Modus stellen sie die Konformität einer kontext- und situationsabhängigen Herangehensweise mit dem religiösen Glauben dar.
- Der *Modus des Hinterfragens* grenzt sich von den anderen Modi der Bearbeitung ab, da bestimmte Praktiken und Deutungen nicht angenommen oder abgelehnt werden, sondern in einem Modus des Hinterfragens unbeantwortet bleiben. Die Interviewten plädieren hier für eine Überprüfung der religiösen Glaubensinhalte.

## 5.1.3 Orientierung an Organisationsstrukturen

Die Strukturen des Religionspräsidiums, der theologischen Fakultäten und der Moscheen werden in dieser kollektiven Orientierung zu wichtigen Ankerpunkten in den Geschlechterkonstruktionen. In dieser Orientierung konnten sechs Modi der Bearbeitung nachgezeichnet werden:

- Im *Modus der Beibehaltung* befürworten die Interviewten die Geschlechterstrukturen ihrer Moschee, der theologischen Fakultät oder des Religionspräsidiums. Die damit zusammenhängenden Geschlechterrollen rahmen sie positiv. In dieser Orientierung plädieren sie für das weitere Bestehen der Praktiken und Strukturen dieser Räume.
- Im *Modus der Reproduktion traditioneller Geschlechterrollen* rahmen die Interviewten die Organisationsstrukturen positiv und formulieren klare Rollenverständnisse. Geschlechterstereotype Vorstellungen werden durch die bestehenden Organisationsstrukturen gestützt.
- Im *Modus der Relativierung von Entwicklungen* orientieren sich die Interviewten an den Organisationsstrukturen und hinterfragen die tatsächliche Wirkung der Entwicklungen. Jegliche Veränderungen von Geschlechterrepräsentationen, die gesellschaftlich primär positiv gerahmt werden, greifen sie auf, stellen sie infrage und schwächen ihre Bedeutung ab.
- Im *Modus der kritischen Balancierung* kritisieren sie eine Geschlechterungleichheit in den Organisationsräumen. Durch das Aufgreifen der Geschlechterstrukturen sowie der Sichtbarkeit und

Rollen von Frauen markieren sie ein Ungleichgewicht. Sie deuten auf die Notwendigkeit des Ausbalancierens für eine Gleichberechtigung der Geschlechter.

- Im *Modus der Kritik und der Hervorhebung des Menschseins* stellen die Interviewten einen kritischen Bezug zu den Geschlechterstrukturen der Organisationen her, indem sie sich von der Bedeutung einer Geschlechterdifferenzierung distanzieren und das *Menschsein* jenseits bestimmter Geschlechterzugehörigkeiten als das Relevante betonen.
- Im *Modus der Selbstermächtigung* treten sie der organisationsbezogenen Geschlechterungleichheit selbstermächtigend entgegen. Hier werden bestimmte persönliche Handlungsstrategien formuliert, die mit Veränderungswünschen einhergehen. Darüber hinaus zeigen die Rekonstruktionen eine Machtübernahme über die Deutungshoheit von religiösen Glaubensinhalten und Praktiken.

## 5.1.4 Orientierung an geschlechterbezogenen Fremderwartungen

In dieser Orientierung deuten die Interviewten auf die Wirkmächtigkeit des Herantragens von geschlechterbezogenen Fremderwartungen. Sie beziehen sich auf die Erwartungen mit Blick auf die Anpassungen von Praktiken, die den Geschlechtervorstellungen und Rollenbildern anderer entsprechen. Drei unterschiedliche Modi der Bearbeitung lassen sich dabei aufzeigen:

- Im *Modus der Annahme* nehmen sie die Fremderwartungen an und befürworten sie. Dabei formulieren sie ihr Verständnis für die Fremderwartungen und übertragen sie in ihre Handlungen und Praktiken. Die Fremderwartungen werden handlungsleitend, indem beispielsweise bestimmte geschlechterbezogene Umgangsformen übernommen werden.
- Im *Modus der Kritik* bearbeiten sie die Fremderwartungen in einer ablehnenden Form. Die Fremderwartungen werden nicht angenommen und negativ gerahmt. Sie kritisieren insbesondere einseitige Erwartungen, die aufgrund der ihnen zugeschriebenen Geschlechterzugehörigkeit an sie herangetragen werden.
- Im *Modus der (kontextbezogenen) Abwägung* ordnen die Interviewten die geschlechterbezogenen Fremderwartungen unterschiedlich ein: Für bestimmte Kontexte wird ein Verständnis hinsichtlich der Einhaltung bestimmter Praktiken gezeigt, während dieselbe Erwartung für andere Kontexte abgelehnt und negativ gerahmt wird. So erfolgt die Einordnung der Fremderwartung in divergenter Form in Abhängigkeit von Situation und Raum.

#### 5.2 Empirische Einblicke

Um empirische Einblicke zu ermöglichen, werden nachfolgend zwei Interviewsequenzen angeführt, die der Orientierung an Organisationsstrukturen (1.) *im Modus der Beibehaltung* und (2.) im *Modus der Selbstermächtigung* zuzuordnen sind. In dieser Orientierung werden die Strukturen des Religionspräsidiums, der theologischen Fakultäten und der Moscheen zu wichtigen Ankerpunkten in den Geschlechterkonstruktionen.

# 5.2.1 Orientierung an Organisationsstrukturen im Modus der Beibehaltung

Eine angehende (deutsch-türkische) Imamin, die sich zum Zeitpunkt des Interviews an der theologischen Fakultät in Ankara befindet, greift das Thema der "geschlechtergemischten Predigt" auf und beschreibt, dass "die Möglichkeit für Männer bestehen sollte, auf das Wissen von Frauen zurückzugreifen". In diesem Zusammenhang führt sie weiter aus:

TRAAF04: "Ich denk nicht dass irgendjemand so das große Bedürfnis danach haben wird [...] aber inwiefern das unbedingt nötig is [...] wenn man zum Beispiel spezialisiert auf ein bestimmtes Thema is [...] wo der Imam zum Beispiel eher nicht so fit is da finde ich auf jeden Fall also ehm in Form von Seminarreihen oder in Form von ehm so kurzen Schulungen finde ich das sehr sinnvoll aber wenn's im Endeffekt darauf hinausgeht dass die weibliche Religionsbeauftragte (.) eigentlich genau das Gleiche wie der männliche Religionsbeauftragte (.) sagt [...] find ich das nicht unbedingt nötig dass die sich jetzt mit den Frauen eine weibliche Religionsbeauftragte anhörn [...] dann finde ich das nicht unbedingt so relevant aber (.) die Möglichkeit sollte man geben (.) wobei man aufpassen muss was denn die weiblichen Gemeindemitglieder dazu sagen weil generell (.) fühlen sich Frauen einfach unter Frauen wohler und ich find man muss das auch nicht unbedingt brechen diese (.) Ansicht (.) ich find das ehm logisch also mir gehts ja genauso (.) wenn ich einfach (.) nur mit Frauen bin dann ist man lockerer (.) und ich find gerade in Bezug auf religiöse Themen sollte man (.) so eine Atmosphäre schaffen dass jeder sehr locker seine Frage stellen kann und ich glaub das ist mit der Geschlechtertrennung in der Moschee eher erreicht" (TRAAF04, 1661–1736)

In dieser Sequenz dokumentieren sich eine binäre Geschlechtercodierung und die unhinterfragte Annahme der religiösen Praxis der Imame. Der "Imam" wird somit in der Rolle als Wissensvermittler als Norm zugrunde gelegt. In der Orientierung an der gewohnten geschlechtergetrennten Praxis lässt sich rekonstruieren, dass zwei Ausnahmen formuliert werden: Zum einen deutet die Interviewte auf Seminarreihen und Schulungen als Möglichkeiten für geschlechtergemischte Formate (unter der Leitung einer "weiblichen Religionsbediensteten") und klammert somit in impliziter Form die Predigt als Praxis aus. Die zweite Ausnahme deutet sich an, indem diese Möglichkeiten nur im Falle einer fehlenden Expertise des Imams zu greifen scheint. Diese Ausnahmen implizieren die Hierarchisierung des Wissens. Sowohl die eigene Empfindung ("mir gehts ja genau so"), als auch die angedeutete positive Wirkung einer solchen Praxis ("generell (.) fühlen sich Frauen einfach unter Frauen wohler") wird hier in einer Orientierung an den bestehenden Gemeindestrukturen in einem Modus der Beibehaltung bearbeitet. Eine Verschiebung der gewohnten Praxis lehnt die Interviewte ab, in dem sie zum einen auf die nicht vorhandene Notwendigkeit ("nicht nötig") und zum anderen auf das scheinbar nicht vorhandene Bedürfnis der "Männer" (sich Predigten von Imaminnen anzuhören) hindeutet.

## 5.2.2 Orientierung an Organisationsstrukturen im Modus der Selbstermächtigung

In einer Erzählung einer türkischen Imamin in einer DITIB-Moschee (in Hessen) wird ebenfalls die Geschlechtertrennung aufgegriffen. In dieser Erzählung sind die Strukturen der theologischen Fakultät leitend:

DEAF05: "Ich erzähle Ihnen mal mein Erlebnis an der theologischen Fakultät // ehm unser tefsir Hoca erzählte uns Dings (.) das Thema ist dass Frauen Düfte auftragen (.) wir sind hier ((zeigt mit der Hand nach rechts)) und die Männer sind auf der anderen Seite er erzählt so Richtung Männer

(.) ich habe gesagt (2) hey ich bin eine lockere Person in meiner Studentenzeit habe ich deswegen große Probleme gehabt [...]((meldet sich, indem der Finger gehoben wird)) ich habe mich gemeldet (.) ich habe gesagt Hoca das Thema worüber Sie sprechen betrifft voll und ganz uns (.) und Sie erklären das indem Sie sich zu unseren männlichen Freunden drehen (.) wieso das hab ich gemeint // hey meinte er als ob wir es bislang mit Frauen zu tun hatten aus Gewohnheit (.) er meinte außerdem wisst ihr das schon er meinte sie haben Mütter und Schwestern daher erklären wir es ihnen (.) ntz ((schnalzt, hebt die rechte Hand und dreht gleichzeitig den Kopf)) (.) also das ist ein traditionelles Religionsverständnis [...] sowas würde ich verändern wollen" (DEAF05, 1428–1449)

Die Imamin deutet hier auf die geschlechtergetrennte Sitzordnung in einem Seminar hin und verweist somit auf die Struktur der Fakultät. Dabei kritisiert sie vor allem die fehlende Berücksichtigung der Studentinnen durch den Seminarleiter. Nicht hinterfragt wird einerseits die geschlechtergetrennte Sitzordnung im Seminarraum; an dieser Struktur orientiert sie sich in ihrer Erzählung. Allerdings wird die Beschreibung, nicht wahrgenommen bzw. angesprochen zu werden, vor dem Hintergrund der gewohnten Praxis "des Hoca" ("Gewohnheit") kontextualisiert. Sowohl auf der kommunikativen Ebene ("Was' des Gesagten), als auch auf der konjunktiven Ebene ("Wie' des Gesagten), kommt hier der Modus der Selbstermächtigung zur Geltung. Die Betonung auf "uns", die als Zeichen des Gehörtwerden-Wollens gedeutet werden kann, als auch der Wunsch nach Veränderung ("sowas will ich ändern") deuten dabei auf das Bestreben der Studentin, Räume in Anspruch zu nehmen; und zwar mit direkten und indirekten Widerständen ("ich bin eine lockere Person und in meiner Studentenzeit habe ich deswegen große Probleme gehabt") in einem Universitätskontext mit Abhängigkeitsverhältnissen.

## 6 Diskussion und Abstraktionen

Die kollektiven Orientierungen und Modi der Bearbeitung verweisen auf die darin eingeschriebenen geteilten (konjunktiven) Erfahrungsräume und das implizite Wissen der (angehenden) Imaminnen (Bohnsack, 2014). Die räumlichen Differenzerfahrungen, Religion, Organisation und geschlechterbezogene Fremderwartungen werden hier konkret zu konjunktiven Erfahrungsräumen der Befragten, die wiederum auf eine transnationale Dimension verweisen. Die herausgearbeiteten konjunktiven Erfahrungsräume, die in den kollektiven Orientierungen eingeschrieben sind, verweisen auf eine weitere Besonderheit: Die Erfahrungsräume stellen sich in spezifischer Weise als transnationale konjunktive Erfahrungsräume heraus, da sich in allen rekonstruierten Orientierungen transnationale Dimensionen herausarbeiten lassen. Durch grenzüberschreitende Verweise in den Geschlechterkonstruktionen, welche die Erfahrungsräume charakterisieren, entsteht ein transnationaler Bildungsraum der Imaminnen, der sich jenseits "nationalstaatlich organisierter Wirklichkeitsbereiche" (Adick, 2005, 244) aufspannt. In diesem transnationalen Bildungsraum entfalten die Befragten ihren modus operandi im Sinne der "Herstellung von Wissen" (Asbrand & Martens, 2018, 15). Er wird zu ihrem Möglichkeitsraum, in dem sie verschiedene "Entfaltungsmöglichkeiten" (Hummrich, 2011, 10) wahrnehmen. Der Möglichkeitsraum wird verstanden als ein von Seiten der Imaminnen aufgespannter Raum mit den möglichen Gestaltungen von Geschlechtervorstellungen, der eine Bandbreite von der Reproduktion und Verfestigung von (stereotypischen) Vorstellungen bis hin zu den Potentialen der Verschiebung und Dekonstruktion von Strukturen und normativen Vorstellungen aufweist. Mit Blick darauf lassen sich die herausgearbeiteten Modi der Bearbeitung als empirisch belegbare Gestaltungsoptionen und -potentiale im Doing Gender festhalten, die sich im transnationalen Bildungsraum
(als ihr Möglichkeitsraum) entfalten und zur Konstitution von Geschlecht beitragen. Neben der
leitenden Bedeutung der Organisationsstrukturen und Fremderwartungen, die das Doing Gender
konstitutiv mitbestimmten, zeigt sich zudem, dass die Interviewten im Doing Gender zugleich andere Kategorien (wie Religion) herstellen. Die gleichzeitigen Konstruktionen sozialer Kategorien
zeigen auch hier empirisch, dass Doing Gender nicht als etwas Eindimensionales und Statisches
(Budde, 2005) gefasst werden kann, sondern mit anderen sozialen Herstellungsprozessen einhergeht. Vor dem Hintergrund dieser Komplexität lassen sich die Kategorien somit nicht isoliert
voneinander betrachten; sie sind vielmehr als *interdependent* zu verstehen (Walgenbach, 2012).

# 7 Conclusio: Impulse für die religionspädagogische Forschung und Praxis

Die Ergebnisse versprechen vielfältige Impulse für die religionspädagogische Forschung und eine gendersensible Moscheepraxis.

Die Perspektive in der Forschung auf die Verwobenheit bestimmter Orientierungen führt zur Erkenntnis, dass sich Religion oder Gender nicht von anderen Kategorien trennen lassen und diese Kategorien somit keine inneren homogenen Strukturen aufweisen. In konstruktivistischer Perspektive besitzt folglich auch Religion keinen "genuinen Kern" (Walgenbach, 2012). Eine religionspädagogische Perspektive auf die Komplexität und die interdependenten Kategorien würde nicht nur den Blick für religiöse Diversität schärfen, sondern auch bestehende religionspädagogische und -didaktische Diskurse verschieben. Für den islamischen Religionsunterricht an Schulen (IRU) und den Religionsunterricht in Moscheegemeinden (RUM) kann ein solcher theoretischer Ansatz in didaktisch-pädagogische Konzepte zur Entwicklung der Diversitätskompetenz und Kritikfähigkeit eingespeist werden.

Die Ergebnisse verweisen auf die Bedeutung von *transnationalen Bildungsräumen*: In der islamischen Religionspädagogik zeigt sich eine unzureichende Berücksichtigung transnationaler Phänomene und ihrer Bedeutung für das Lernen und Lehren. Für die religionspädagogischen Diskurse erscheint es wichtig, dass Moscheen, Schulen und weitere Räume islamischer Bildung nicht als Containerräume gedacht werden, sondern auf die Grenzüberschreitungen in diesen Räumen und im religiösen Lernen verwiesen wird.

Für einen kritischen und differenzierten Umgang mit Religion und religiösen Glaubensinhalten ist in der Religionspädagogik nach konstruktivistischen Ansätzen zu suchen. Sobald solche Ansätze im Rahmen der Ausbildung von Imam\*innen und Islamischen Religionslehrkräften integriert werden und sich auch in den Lern- und Lehrmaterialien widerspiegeln, kann die Sensibilisierung für Differenz und Kritikfähigkeit gefördert werden.

Die Konsequenzen, die sich für die *pädagogische Praxis* beschreiben lassen, betreffen in erster Linie die geschlechterbezogenen Praktiken in den Organisationen und Moscheen. Eine gendersensible Praxis erfordert eine Neujustierung bestimmter Strukturen und das Bewusstsein über die eigene (implizite) Einflussnahme in der Konstruktion von Geschlechterbildern durch die Strukturen, die Schwerpunktsetzungen oder Raumgestaltungen. Die Geschlechterbilder werden nicht nur über die Predigtinhalte und im Religionsunterricht in Moscheen (RUM) in einer expliziten Form vermittelt, sondern auch implizit durch die Strukturen und das implizite Wissen der Subjekte. In

diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, dass sich die relevanten Akteur\*innen nicht nur die Frage stellen, weshalb ihre Entsendungssysteme eine männliche Dominanz aufweisen, sondern auch welche Geschlechterbilder sie dadurch konstruieren. Mit Blick darauf stehen verschiedene Akteur\*innen (im Religionspräsidium, in den Moscheen, aber auch an den theologischen Fakultäten) vor der Frage, welche theologischen Antworten sie auf Genderfragen geben können, um folglich für die pädagogische Praxis anschlussfähig zu sein und die Diversität der Lebenswelten zu berücksichtigen. Das bedeutet, dass die Lehrenden sowohl in ihrer Ausbildung als auch in ihrer pädagogischen Praxis, auch durch angepasste Lehr- und Lernmaterialien, Gender thematisieren und folglich Möglichkeiten zu einem gendersensiblen Umgang finden müssen. Die Studie belegt in vielerlei Hinsicht, dass eine Gemeindeentwicklung mit Blick auf eine gendersensible Praxis nicht allein durch eine Imamausbildung in Deutschland gewährleistet ist, denn Geschlechterstereotype sind transnational wirksam. Jedoch könnte ein nächster Schritt für eine gendersensible Praxis sein, Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen, dekonstruktiv zu denken und Begriffe wie "Imamin" in ihrer Bedeutungsvielfältigkeit zu berücksichtigen.

#### Literaturverzeichnis

- Adick, Christel (2005). Transnationalisierung als Herausforderung für die International und Interkulturell Vergleichende Erziehungswissenschaft. *Tertium comparationis* 11(2), 243–269.
- Adick, Christel (2008). Transnationale Bildungsorganisationen in transnationalen Bildungsräumen: Begriffsdefinitionen und Vorschlag für eine Typologie. *Tertium comparationis* 14(2), 168–197.
- Agai, Bekim (2024). Islamische Theologie in Deutschland Entwicklungen und Potenziale. In Yaşar Sarıkaya (Hg.), *Herausforderung Digitalisierung. Islamische Theologie im digitalen Zeitalter* (13–32). De Gruyter.
- Akca, Ayşe Almıla (2020). Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität. transcript.
- Allenbach, Birgit & Müller, Monika (2017). Doing gender in religiösen Organisationen von Zugewanderten in der Schweiz: Inkorporation und Politik der Zugehörigkeit. In Kornelia Sammet, Friederike Benthaus-Apel & Christel Görtner (Hg.), *Religion und Geschlechterordnungen* (273–292). Springer VS.
- Asbrand, Barbara & Martens, Matthias (2018). Dokumentarische Unterrichtsforschung. Springer VS.
- Aslan, Ednan, Erşan Akkılıç, Evrim & Kolb, Jonas (2015). Imame und Integration. Springer VS.
- Ballnus, Jörg (2011). Klassische religiöse Erziehung oder kindergerechter Zugang in Moscheegemeinden. In Michael Borchard & Rauf Ceylan (Hg.), *Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess. Gemeindepädagogische Perspektiven* (197–208). V&R unipress.
- Bano, Masooda (2017). Female Islamic Education Movements. The Re-democratisation of Islamic Knowledge. Cambridge University Press.
- Bano, Masooda & Kalmbach, Hilary (2012). Women, leadership and mosques changes in contemporary Islamic authority. Brill.

- Bayraktar, Mehmet Faruk (2006). Suffa'da yapılan eğitim-öğretim ve günümüze yansımaları. In Mehmet Faruk Bayraktar (Hg.), *Yetişkin dönemi eğitimi ve problemleri* (43–51). Ensar Neşriyat.
- Behr, Harry Harun (2022). Moscheen sind wie Schiffe Ein Kursbuch für die islamische Gemeindearbeit. In Betül Karakoç & Harry Harun Behr (Hg.), *Moschee 2.0 Internationale und transdisziplinäre Perspektiven* (81–104). Waxmann.
- Beilschmidt, Theresa (2015). Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland. transcript.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2008). Muslimische Frauen in Moscheen zwischen Tradition und Innovation. *Forschung Frankfurt* 26(1), 52–56.
- Bohnsack, Ralf (2014). Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. Barbara Budrich.
- Breitenbach, Eva (2005). Vom Subjekt zur Kategorie. Veränderte Denkfiguren. In Rita Casale, Barbara Rendtorff, Sabine Andresen, Vera Moser & Annedore Prengel (Hg.), Geschlechterforschung in der Kritik (73–86). Barbara Budrich.
- Budde, Jürgen (2005). Männlichkeit und gymnasialer Alltag. Doing Gender im heutigen Bildungssystem. transcript.
- Çelik, Özcan & Leidinger, Paul (2017). Zur Entwicklung und zu Grundsätzen eines Islamischen Religionsunterrichts (IRU) in NRW. In Paul Leidinger & Ulrich Hillebrand (Hg.), Deutsch-Türkische Beziehungen im Jahrhundert zwischen erstem Weltkrieg und Gegenwart (S. 163–182). LIT.
- Ceylan, Rauf (2008). Islamische Religionspädagogik in Moscheen und Schulen: ein sozialwissenschaftlicher Vergleich der Ausgangslage, Lehre und Ziele unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen auf den Integrationsprozess der muslimischen Kinder und Jugendlichen in Deutschland. Kovac.
- Ceylan, Rauf (2010). Imamschulungen durch die Konrad-Adenauer-Stiftung in der Türkei: Inhalte, Erfahrungen und Perspektiven. In Bülent Ucar (Hg.), Imamausbildung in Deutschland. Islamische Theologie im europäischen Kontext (351–358). V&R unipress.
- Ceylan, Rauf (2014). Cultural Time Lag. Moscheekatechese und islamischer Religionsunterricht im Kontext von Säkularisierung. Springer VS.
- Ceylan, Rauf (2019). *Imamausbildung in Deutschland. Perspektiven aus Gemeinden und Theologie*. Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG).
- Ceylan, Rauf (2021). Imame in Deutschland. Wer sie sind, was sie tun und was sie wirklich wollen. Herder.
- Chbib, Raida (2021). Institutionalisierungsformen und -dynamiken des Islams in Deutschland als Produkt selektiver Sinngebungsprozesse mit Bezug auf Gesellschaft. In Judith Könemann & Michael Seewald (Hg.), Wandel als Thema religiöser Selbstdeutung (228–256). Herder.
- Chourabi, Hamza & El-Solami, Riem (1999). Frauenräume Räume für Frauen? In Gerdien Jonker & Andreas Kapphan (Hg.), *Moscheen und islamisches Leben in Berlin* (35–40). Ausländerbeauftragte des Senats.

- DIK, Deutsche Islam Konferenz (2020). *Bestandserhebung zur Ausbildung religiösen Personals islamischer Gemeinden*. URL: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Broschueren/bestandserhebung-ausbildung-religioeses-personal.html
- Doğusan, Zeynep & Arslan, Sena (2022). The Experience of "Women in Mosques" Campaign: The Role of Social Media to Get the Women's Voice Heard. In Betül Karakoç & Harry Harun Behr (Hg.), Moschee 2.0 Internationale und transdisziplinäre Perspektiven (231–250). Waxmann.
- Faist, Thomas & Bilecen, Başak (2020). Der transnationale Ansatz: Transnationalisierung, Transnationale Soziale Räume, Transnationalität. In Thomas Faist (Hg.), *Soziologie der Migration. Eine systematische Einführung* (153–178). De Gruyter.
- Fürstenau, Sara (2004). Transnationale (Aus-)Bildungs- und Zukunftsorientierungen. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 7(1), 33–57.
- Garfinkel, Harold (1967). Studies in Ethnomethodology. Polity Press.
- Gildemeister, Regine (2010). Doing Gender: Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung. In Ruth Becker & Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie*, *Methoden*, *Empirie* (137–145). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Goffman, Erving (1994). *Interaktion und Geschlecht*. Campus Verlag.
- Gorzewski, Andreas (2015). Die Türkisch-Islamische Union im Wandel. Springer VS.
- Gözaydın, İştar (2016). Diyanet. Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi. iletişim.
- Hacıismailoğlu, Lütfiye (2017). *Bayan Din Görevlilerin İmajı ve Mesleğini Temsil Gücü. Çorum Örneği*. Hitit Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı. URL: http://cdn.hitit.edu.tr/sbe/files/12992 170605145361.pdf
- Hagemann-White, Carol (1984). Sozialisation: Weiblich-männlich? Leske+Budrich.
- Halm, Dirk, Sauer, Martina, Schmidt, Jana & Stichs, Anja (2012). *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF). PID: https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-67954-4
- Hannover, Bettina & Wolter, Ilka (2019). Geschlechtsstereotype: wie sie entstehen und sich auswirken. In Beate Kortendiek, Birgit Riegraf & Katja Sabisch (Hg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung* (201–210). Springer VS.
- Helfferich, Cornelia (2019). Leitfaden- und Experteninterviews. In Nina Baur & Jörg Blasius (Hg.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung* (669–686). Springer VS.
- Hirschauer, Stefan (2001). Das Vergessen des Geschlechts. Zur Praxeologie einer Kategorie sozialer Ordnung. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 41, 208–235.
- Hummrich, Merle (2011). Jugend und Raum. Exklusive Zugehörigkeitsordnungen in Familie und Schule. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Karakoç, Betül (2017). Eingeengt oder frei? Frauen in Gebetsräumen. *FAMA. feministisch*, *politisch*, *theologisch* 33(3), 12–13.

- Karakoç, Betül (2019). Der eine kann es der andere nicht. Islam lehren zwischen Moschee und Schule. In Yaşar Sarıkaya, Dorothea Ermert & Esma Öger-Tunc (Hg.), *Islamische Religionspädagogik. Didaktische Ansätze für die Praxis* (107–124). Waxmann.
- Karakoç, Betül (2020a). Changement de génération. Conflicts de normes et de valeurs dans les espaces d'apprentissage culturels et religieux. *European Journal of Education Studies* 7(4), 70–78.
- Karakoç, Betül (2020b). Das internationale Theologieprogramm zwischen theoretischer Überlegung und praktischer Wirksamkeit. In Ertuğrul Şahin & Katharina Völker (Hg.), Lebendiger Islam. Praxis- und Methoden-Reflexion der islamisch-theologischen Studien in Deutschland (123–140). Peter Lang.
- Karakoç, Betül (2022). Moschee als pädagogischer Raum. Ein erweiterter Blick auf die religiöse Bildung und Erziehung in Moscheegemeinden. In Ednan Aslan (Hg.), *Handbuch Islamische Religionspädagogik. Teil 1* (631–656). V&R unipress.
- Karakoç-Kafkas, Betül (2024a). Intersektionales Handeln zwischen Fremderwartungen und pädagogischer Selbstermächtigung. Zeitschrift Empirische Pädagogik 38(2), 236–250.
- Karakoç-Kafkas, Betül (2024b). Moscheen haben Raum. Eine deskriptiv statistische Analyse zum zivilgesellschaftlichen Engagement von Frauen. In Harry Harun Behr, Michael Kiefer & Meltem Kulaçatan (Hg.), Selbstbestimmung und Mitwirkung in der modernen Migrationsgesellschaft. Soziale Arbeit im Kontext (335–364). Waxmann.
- Katz, Marion (2014). Women in the Mosque. A History of Legal Thought and Social Practice. Columbia University Press.
- Kerner, Ina (2007). Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht. Perspektiven für einen neuen Feminismus. Freie Universität Berlin. URL: https://www.fu-berlin.de/sites/gpo/pol\_theorie/Zeit genoessische ansaetze/KernerKonstruktion und Dekonstruktion/index.html
- Kılıç, A. Faruk & Ağçoban, Sıddık (2013). Kadın ve Çocuklara verilen Hizmetler açısından Camiler. *Diyanet İlmi Dergi* 49(4), 61–77.
- Kıpçak, Nur (2022). The Production of Mosques in Turkey: Spatial Politics of the Presidency of Religious Affairs towards Women. In Betül Karakoç & Harry Harun Behr (Hg.), Moschee 2.0 Internationale und transdisziplinäre Perspektiven (213–230). Waxmann.
- Lemmen, Thomas (2002). Islamische Vereine und Verbände in Deutschland. Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Lutz, Helma (2017). Geschlechterverhältnisse und Migration. Einführung in den Stand der Diskussion. In Helma Lutz & Anna Amelina (Hg.), Gender, Migration, Transnationalisierung. Eine intersektionelle Einführung (13–44). transcript.
- Maritato, Chiara (2017). "To make Mosques a Place for Women". Female Religious Engagement within the Turkish Presidency of Religious Affaires. In Meltem Ersoy & Esra Özyürek (Hg.), Contemporary Turkey at a Glance II. Turkey Transformed? Power, History, Culture (39–52). Springer VS.
- Micus-Loos, Christiane (2004). Gleichheit-Differenz-Konstruktion-Dekonstruktion. In Edith Glaser, Dorle Klika & Annedore Prengel (Hg.), *Handbuch Gender und Erziehungswissenschaft* (112–126). Julius Klinkhardt.

- Misoch, Sabina (2017). Qualitative Interviews. De Gruyter.
- Munsch, Chantal & Herz, Kathrin (2022). Dimensionen von Vielheit: Neue Perspektiven auf Gemeindezentren "türkeistämmiger" Muslim:innen als relationale Räume. In Betül Karakoç & Harry Harun Behr (Hg.), *Moschee 2.0 Internationale und transdisziplinäre Perspektiven* (171–188). Waxmann.
- Nas, Özlem (2011). Die Rolle der muslimischen Frauen in den Moscheegemeinden. Erfahrungswelten muslimischer Frauen in der Moschee als sozialer Raum. In Michael Borchard & Rauf Ceylan (Hg.), *Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess.* Gemeindepädagogische Perspektiven (275–281). V&R unipress.
- Nohl, Arnd-Michael (2013). Relationale Typenbildung und Mehrebenenvergleich. Neue Wege der dokumentarischen Methode. Springer Fachmedien.
- Nohl, Arnd-Michael (2017). Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis. Springer VS.
- Özdil, Ali Özgür (2011a). Imame = Allrounder? In Michael Borchard & Rauf Ceylan (Hg.), *Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess : gemeindepädagogische Perspektiven* (S. 73–78). V&R unipress.
- Özdil, Ali Özgür (2011b). Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa. Kohlhammer.
- Pries, Ludger (2010). *Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung.* VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rohe, Mathias (2016). Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme. C.H. Beck.
- Rosenthal, Gabriele (2015). Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung. Beltz Juventa.
- Rückamp, Veronika (2021). Alltag in der Moschee: Eine Feldforschung jenseits von Integrationsfragen. transcript.
- Sarıkaya, Yaşar (2010). Bedeutung von Koran- und sunna-Kenntnissen in der Imamausbildung. In Bülent Uçar (Hg.), *Imamausbildung in Deutschland. Islamische Theologie im europäischen Kontext* (243–254). V&R unipress.
- Sarıkaya, Yaşar (2021). Hadith und Hadithdidaktik. Eine Einführung. Ferdinand Schöningh.
- Schiffauer, Werner (2015). Schule, Moschee, Elternhaus. Eine ethnologische Intervention. Suhrkamp.
- Schmid, Hansjörg, Akca, Ayşe Almıla & Barwig, Klaus (2012). Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg. Nomos.
- Schütz, Alfred (1971). Gesammelte Aufsätze. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Nijhoff.
- Spielhaus, Riem (2012). Making Islam Relevant: Female Authority and Representation of Islam in Germany. In Masooda Bano & Hilary Kalmbach (Hg.), Women, Leadership, and Mosques Changes in Contemporary Islamic Authority (437–456). Brill.
- Stahl, Silvester (2010). Ethnische Sportvereine zwischen Diaspora-Nationalismus und Transnationalität. In Ludger Pries & Zeynep Sezgin (Hg.), *Jenseits von 'Identität oder Integration*'. *Grenzen überspannende Migrantenorganisationen* (87–114). VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Stöckli, Lucia (2020). Moschee-Neubauten. Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz. transcript.
- Tosun, Cemal (2010). Din ve Kimlik. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tosun, Cemal (2022). Development Characteristics of Youth Period, Development Assignments and Youth Education in Mosques. In Betül Karakoç & Harry Harun Behr (Hg.), Moschee 2.0 Internationale und transdisziplinäre Perspektiven (51–68). Waxmann.
- Trucco, Noemi (2025). *Der Super-Imam. Zur Subjektivierung von Imamen in der Schweiz.* Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-47695-3
- Ucar, Bülent (2010). Einführungsrede "Imamausbildung in Deutschland. Islamische Theologie im europäischen Kontext". In Bülent Ucar (Hg.), *Imamausbildung in Deutschland. Islamische Theologie im europäischen Kontext* (37–46). V&R unipress.
- Valved, Tor, Kosakowska-Berezecka, Natasza, Besta, Tomasz & Martiny, Sarah E. (2021). Gender belief systems through the lens of culture Differences in precarious manhood beliefs and reactions to masculinity threat in Poland and Norway. *Psychology of Men & Masculinities* 22(2), 265–276.
- Walgenbach, Katharina (2012). Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität. In Katharina Walgenbach, Gabriele Dietze, Lann Hornscheidt & Kerstin Palm (Hg.), Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität (23–65). Barbara Budrich.
- West, Candace & Zimmerman, Don H. (1987). Doing Gender. Gender and Society 1(2), 125–151.

Said Topalović

Department Islamisch-Religiöse Studien, Universität Erlangen-Nürnberg

# "Ein bisschen Insta und TikTok"

Explorative Studie zu den Social-Media-Aktivitäten muslimischer Jugendlicher

#### **Abstract**

Der Beitrag präsentiert Teilergebnisse einer explorativen Studie zu den Social-Media-Aktivitäten junger Muslim\*innen auf Instagram und TikTok. Die Ergebnisse verdeutlichen, dass diese beiden Plattformen nicht nur Freizeit und Unterhaltung bieten, sondern auch als Wissens- und Inspirationsquelle dienen, einschließlich religiöser Themen. Die Jugendlichen entwickeln dabei differenzierte Strategien, um eine Balance zwischen digitalen und realen Lebenswelten zu wahren. Zudem wird die Bedeutung sozialer Netzwerke für die Reflexion digitaler Inhalte aufgezeigt und die Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit den Potenzialen und Risiken von Social Media herausgearbeitet.

This article presents partial findings from an exploratory study on social media activities amongst young Muslims on Instagram and TikTok. The results indicate that these two platforms not only offer leisure and entertainment activities, but also serve as sources of knowledge and inspiration, even on religious topics. Young people develop different strategies to maintain balance between digital and real-life experiences. Furthermore, the significance of social networks for digital content reflection is highlighted, and the necessity of critically examining the opportunities and risks of social media is emphasized.

**Keywords:** Social Media; Instagram; TikTok; muslimische Jugendliche; empirische

Religionspädagogik; Islamische Religionspädagogik

social media; Instagram; TikTok; Muslim youth; empirical religious education;

Islamic religious education

# 1 Mediennutzungsverhalten von Jugendlichen – Forschungsstand und Forschungsbedarf

Neben dem Messenger-Dienst WhatsApp gehören die Social-Media-Kanäle Instagram und TikTok zu den bevorzugten digitalen Plattformen unter Jugendlichen (MPFS, 2024, 32). Grundsätzlich dominiert eine zielgerichtete, verantwortungsbewusste und vielseitige Nutzung. Social-Media-Plattformen bieten nicht nur die Möglichkeit einer kontinuierlichen Vernetzung, sondern auch der sozialen und gesellschaftlichen Partizipation. Darüber hinaus spielt der Unterhaltungs- und Inspirationscharakter von Social Media eine zentrale Rolle in den Lebenswelten junger Menschen und ist kaum mehr wegzudenken (Albert et al., 2019; Bamberger et al., 2023; Calmbach et al., 2024; MPFS, 2024). Auch die Informationsbeschaffung hat sich zunehmend auf Social Media verlagert. Trotz gewisser Vorbehalte hinsichtlich der Vertrauenswürdigkeit und des Bewusstseins über Fake News nutzen Jugendliche diese Plattformen, um sich über verschiedene Themen, Produkte, das Weltgeschehen etc. zu informieren (MPFS, 2024; Kastorff et al., 2025).

Auch wenn die Social-Media-Nutzung vielfältige Potenziale bietet, gehen mit dieser auch negative Erfahrungen einher. Die bisherige Forschung berichtet von Phänomenen wie Cybermobbing, der Konfrontation mit Gewalt, Hass, virtuellen Angriffen, sexuellen Belästigungen und der Verbreitung von Fake News (Albert et al., 2019; Hasebrink et al., 2019; SINUS, 2022; MPFS, 2024). Neben ineffektivem Zeitgebrauch erfahren Jugendliche aufgrund der kontinuierlichen Online-Präsenz einen mentalen Druck und hegen Befürchtungen hinsichtlich möglicher digitaler Abhängigkeiten (DIVSI, 2018; Calmbach et al., 2024; Safer Internet, 2024). Es ist nicht unüblich, dass sie eigenständig Strategien entwickeln, um ihren digitalen Konsum einzuschränken (Beisch & Koch, 2022, 33; Calmbach et al., 2024, 308). Eine digitale Auszeit fördert dabei nicht nur die mentale Entlastung, sondern trägt auch zur Verbesserung des subjektiven Wohlbefindens bei (Bamberger et al., 2023; Thai et al., 2023; Calmbach et al., 2024). Schließlich begünstigen Social-Media-Kanäle die schnelle und effektive Verbreitung von Populismus, Gewalt, Hass und Fake News. Mittlerweile kommt etwa die Hälfte der Jugendlichen mit Fake News in Kontakt (MPFS, 2024; Kastorff et al., 2025) und hat Schwierigkeiten, bestimmte digitale Informationen als solche einzuordnen (Safer Internet, 2024; Kastorff et al., 2025).

In den meisten Studien zum Mediennutzungsverhalten spielt die Religion kaum eine Rolle bzw. wird die Stichprobe selten nach religiöser Zugehörigkeit differenziert. Die muslimischen Jugendlichen unterscheiden sich vergleichsweise kaum in ihrer Lebensgestaltung von anderen Jugendlichen – lautet das Fazit bisheriger Jugendforschung (Geier & Gaupp, 2015; Uslucan, 2015; El-Mafaalani & Toprak, 2017). Vor dem Hintergrund aktueller digitaler und gesellschaftspolitischer Entwicklungen sowie in Anknüpfung an mehrere religionspädagogische und sozialwissenschaftliche Studien lässt sich dennoch ein dringender Forschungsbedarf in diesem Bereich feststellen. Trotz der heterogenen Ausprägungen von Religiosität bei muslimischen Jugendlichen (Gennerich, 2016; El-Menouar, 2017) lässt sich aus der bisherigen Forschung erkennen, dass muslimische Jugendliche im Vergleich ein erhöhtes Interesse an Religion zeigen beziehungsweise der Religion eine bedeutsame Rolle in ihrem Leben zuschreiben. Nicht zuletzt wird auch die Alltagsgestaltung u.a. durch religiöse Normen und Prinzipien mitgeprägt (Calmbach et al., 2016; Wissner et al., 2018; Albert et al., 2019; Jugendforschung PH Österreich, 2020; Kenar et al., 2020). In diesem Zusammenhang besteht ein erheblicher religionsbezogener Orientierungsbedarf in pluralistischen Gesellschaften, weshalb Jugendliche nicht selten bei religionsethischen oder religiös-

normativen Fragestellungen auf Social-Media-Prediger\*innen¹ zurückgreifen (Badawia & Uygun-Altunbaş, 2022; Badawia et al., 2023). Eine aktuelle Studie aus Österreich verdeutlicht die enge Verbindung zwischen der Nutzung von Social Media und individuellen religiösen Orientierungen (Aslan & Yıldız, 2023). Dies erhöht nicht zuletzt die Gefahr religiöser Radikalisierung, da Social-Media-Dienste wie beispielsweise TikTok ein Potenzial zur Förderung radikalisierender Tendenzen besitzen (Hartwig et al., 2023; Riesmeyer, 2023). Schließlich sind explizit religiös ausgerichtete Influencing-Formate auf dem Vormarsch (Lohlker, 2021; Neumaier, 2022; Müller, 2024; Gisler & Gollnhofer, 2024), wobei mittlerweile bekannt ist, dass Influencer\*innen durch ihre große Reichweite Einfluss auf die Meinungsbildung und Lebensgestaltung junger Menschen ausüben können (Wunderlich, 2023; Bamberger et al., 2023).

# 2 Theoretische Perspektiven

## 2.1 Mediatisierungsansatz

Die vorliegende Untersuchung orientiert sich in theoretischer Perspektive am Mediatisierungsansatz, insofern sich dieser mit den Veränderungen von Alltag und sozialen Beziehungen sowie von Gesellschaft und Kultur im Kontext des medialen Wandels befasst (Krotz, 2001; Krotz, 2015). Dabei fokussiert sich der Mediatisierungsansatz zum einen auf den Wandel in Bezug auf (technische) Medien sowie auf die darauf basierenden Mediendienste, die den Individuen für Kommunikation dienen, zum anderen auf die Prozesse in Alltag, Kultur und Gesellschaft, die im Zuge des medialen Wandels modifiziert werden, da sie auf menschlicher Kommunikation beruhen (Krotz, 2022, 21). Digitale Medien gelten aktuell als Ausgangspunkt von Mediatisierungsprozessen, "deren Kennzeichen der Wandel von Kommunikation und sozialem Miteinander ist, und über die sich auch das kommunikative Handeln und die Vergemeinschaftungsprozesse in Jugendkulturen verändern" (Krotz & Schulz, 2014, 32). Der Begriff Mediatisierung beschreibt demzufolge - und in Abgrenzung zum Begriff Digitalisierung, der mehr auf technische Entwicklungen fokussiert ist - einen kontinuierlichen, dynamischen Wandel, der durch soziale, kulturelle und technologische Entwicklungen geprägt ist. Dieser Wandlungsprozess ist nicht linear, sondern erfolgt in Phasen und in Wechselwirkung mit unterschiedlichen kulturellen Kontexten (Krotz, 2001; Krotz, 2015).

Der auf Medien bezogene Wandel, so Krotz, lässt auch die Religion nicht unverändert – weder auf der Ebene des individuellen Handelns noch auf der Ebene der oftmals hierarchisch strukturierten religiösen Institutionen (Krotz, 2022, 21). Es haben sich in diesem Zusammenhang bereits folgende Transformationsprozesse vollzogen: Erstens sind Medien zur zentralen Quelle für Informationen über religiöse Themen geworden, demnach werden religiöse Inhalte über verschiedene digitale Kanäle verbreitet – nicht zuletzt durch Social Media. Zweitens werden religiöse Praktiken und Überzeugungen von den Medien als Material genutzt und nach den Logiken populärer Genres neugestaltet, was sich etwa in der Sichtbarkeit religiöser Symboliken in Film und Musik zeigt. Drittens entwickeln sich Medien zu sozialen und kulturellen Räumen, die Funktionen

Mit Social-Media-Prediger\*innen sind religiöse Akteur\*innen gemeint, die Social-Media-Plattformen nutzen, um durch digitale Formate, theologische Deutungen, religionsethische Orientierung sowie spirituelle Begleitung ein breites oder spezifisches Publikum, darunter auch Jugendliche, zu erreichen.

traditioneller Institutionen übernehmen und dabei ethische und spirituelle Orientierung sowie Gemeinschaftsgefühl schaffen (Hjarvard, 2008; Lövheim, 2014; Krotz, 2022). Schließlich betreffen solche Wandlungen religionsethische Fragen (El-Abdaoui, 2022), virtuelle Gemeinschaftsbildung (El-Wereny, 2020; Lohlker, 2021), religiöse Autoritätsfragen (Hamdeh, 2020; Whyte, 2022) sowie religiöse Bildung (Topalović, 2023a; Topalović, 2023b). In den vergangenen Jahren hat sich dazu unter dem Begriff *Digital Religion* ein interdisziplinärer Forschungsschwerpunkt etabliert, der das Zusammenspiel zwischen digitalen Technologien und gelebter Religiosität sowie deren Einbettung in die zeitgenössische Netzwerkgesellschaft analysiert. Im Zentrum steht die Frage, wie religiöse Räume und Praktiken im digitalen und analogen Raum zunehmend ineinandergreifen, während religiöse Akteur\*innen bestrebt sind, ihr religiöses Leben mit den vielfältigen Ausdrucksformen digitaler Kultur zu verknüpfen (Campbell & Tsuria, 2022; Campbell, 2013; Campbell & Evolvi, 2019; Isetti et al., 2021).

Um die genannten Wandlungsprozesse zu erfassen, unterscheidet der Mediatisierungsansatz zwischen den vier folgenden Forschungsperspektiven (Krotz, 2020, 33f.): Aktuelle Perspektive: Dabei liegt der Fokus auf den gesellschaftlichen und praktischen Fragestellungen, um (medienbezogene) Veränderungen zu erfassen, zu verstehen und zu erklären, damit daraus u.a. praxisrelevante Erkenntnisse gewonnen werden können. Historische Perspektive: Der Fokus liegt auf vergangenen Erfahrungen, die als Grundlage für das Verständnis aktueller Entwicklungen in politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Dimensionen dienen. Kritische Perspektive: Mediatisierungsprozesse verlaufen nicht immer autonom, sondern unterliegen ökonomischen, sozialen und kulturellen Bedingungen, weshalb eine kritische Forschung erforderlich ist, die Demokratie, Chancengleichheit, Gerechtigkeit und Möglichkeiten individueller Selbstverwirklichung als zentrale Beurteilungskriterien ansieht. Prognostische Perspektive: Das Ziel besteht darin, auf der Basis von Forschungsergebnissen – unter Berücksichtigung der gebotenen Vorsicht gegenüber Prognosen – ethisch fundierte Vorhersagen, alternative Konzepte sowie Gegenentwürfe zu formulieren und deren Implementierung zu fördern. Für die vorliegende Untersuchung erscheint zum einen der empirische Blick auf die Social-Media-Aktivitäten und Erfahrungen junger Muslim\*innen als bedeutsam (aktuelle Perspektive), zum anderen die kritische Perspektive der Reflexion von Wandlungen in Alltag, Kommunikation und Beziehungsgestaltung und möglichen Auswirkungen auf Religion bzw. auf die religiöse Bildung.

#### 2.2 Influencing im Kontext sozialer und parasozialer Beziehungen

Mit dem medialen Wandel gehen Veränderungen in den sozialen Beziehungen einher. Bei einer sozialen Beziehung handelt es sich – in Anlehnung an Weber, der den grundlegenden definitionstheoretischen Rahmen vorlegte (Hubert, 2022, 161f.) – um wechselseitiges soziales Handeln (Weber, 1956, 13). Die sozialen Beziehungen sind durch Kommunikation, Normen, Werte und Machtverhältnisse bestimmt und finden in verschiedenen sozialen Kontexten statt (wie z.B. Familie, Schule, Gesellschaft). Sie sind demnach strukturiert, tief in sozialen Systemen verwurzelt und können sowohl das persönliche Verhalten als auch gesellschaftliche Entwicklungen beeinflussen (Hubert, 2022, 161ff.).

Der mediale Wandel führte zu neuen Formen sozialer Beziehungen. Dabei wird von parasozialen Beziehungen gesprochen, die erstmals von Horton und Wohl (1956, 215) als "einseitige, aber

subjektiv bedeutungsvolle Beziehung[en] beschrieben" wurden, "die Zuschauer zu Medienfiguren aufbauen". Durch Wahrnehmung von Nähe zur Medienfigur entsteht eine emotionale Bindung, Vertrautheit und das Gefühl einer persönlichen Kommunikation, auch wenn dabei keine wirkliche soziale Interaktion im herkömmlichen Sinne besteht (Horton & Wohl, 1956, 215ff.). Aktuelle Untersuchungen zeigen, dass insbesondere Jugendliche prominente Persönlichkeiten als Beziehungspartner\*innen wahrnehmen und dabei ein parasoziales Engagement sowie eine emotionale Bindung zu diesen Personen entwickeln (Brunick et al., 2016; Gleason et al., 2017). Die gegenwärtigen Diskussionen um parasoziale Beziehungen konzentrieren sich hauptsächlich auf das Phänomen Social Media und das Beziehungsgeflecht zwischen Influencer\*innen und ihrer Followerschaft. Die Social-Media-Plattformen haben parasoziale Beziehungen gestärkt, so dass die zunächst auf Empathie beruhende Beziehung intensiviert wird, indem Influencer\*innen ihre Followerschaft aktiv an ihrem Leben teilhaben lassen (Wunderlich, 2023; Bamberger et al., 2023). Durch regelmäßiges Posten von Inhalten und eine zum Teil direkte Kommunikation durch die Beantwortung von Fragen und Kommentaren können Jugendliche eine dauerhafte emotionale Bindung zu den Influencer\*innen aufbauen und somit von diesen beeinflusst werden, wobei derzeit widersprüchliche Erkenntnisse über tatsächliche Effekte und Einflusspotenziale vorliegen (Harff et al., 2022).

Der aktuelle Social-Media-Trend bietet im Kontext des sogenannten muslimischen Influencings (Lohlker, 2021) neue Formate der Kommunikation, Beziehungsgestaltung und Gemeinschaftsbildung an. Dabei offenbaren sich folgende Phänomene, die imstande sind, die Gestaltung (para-) sozialer Beziehungen grundlegend zu transformieren. Zum einen ist das der Auftritt von Social-Media-Prediger\*innen als neuen und im Vergleich zur traditionellen Gelehrsamkeit alternativen religiösen Autoritäten (Hamdeh, 2020; Whyte, 2022). Zum anderen kann darunter das Aufkommen des Lifestyle-Influencings verstanden werden, welches weit über Modetrends und Beauty hinauswirkt. Vor allem weibliche Influencer\*innen prägen dabei den religiösen Diskurs, indem sie im Kontext ihres Auftretens u.a. die Geschlechterrollen neu interpretieren und sich zugleich als (theologische) Wissensvermittlerinnen präsentieren. Ihnen gelingt es, sowohl religiöse Inhalte als auch moderne Lebensstile für junge Rezipient\*innen verständlicher und ansprechender zu gestalten (Lohlker, 2021; Malli, 2021; Zaid et al., 2022). Schließlich entstehen neue Formen der Gemeinschaftsbildung, d.h. eine Art virtueller und "alternative[r] Moscheegemeinde" (El-Wereny, 2020, 215). Dies führt u.a. dazu, dass traditionelle Institutionen bei jungen Menschen an Reichweite und Vertrauen verlieren (Jugendforschung PH Österreich, 2020) und Social-Media-Prediger\*innen sukzessive an Deutungshoheit gewinnen - v.a. in sozialethischen und religiös-normativen Fragen (Badawia et al., 2023). Die vorliegende Untersuchung möchte den genannten Phänomenen aus der Perspektive der jungen Muslim\*innen nachgehen und dabei die Wandlungen im Kontext (neuer) Formen sozialer und parasozialer Beziehungen reflektieren.

## 3 Forschungsfrage, Ziele und Methodik

Die explorative Studie ist folgenden Fragen nachgegangen: 1) Welche Online-Aktivitäten unternehmen muslimische Jugendliche? 2) Welche Erfahrungen machen sie im Rahmen ihrer Online-Aktivitäten? 3) Welchen Einfluss üben solche Aktivitäten und Erfahrungen auf die Kommunikation, Beziehungsgestaltung und Alltagsstruktur aus? Die Untersuchung umfasst somit alle Online-Aktivitäten und erfasst in diesem Zusammenhang auch die auf Religion bezogenen Aktivitäten

und Erfahrungen. Mithilfe eines leitfadengestützten Interviews wurden dazu 47 junge Muslim\*innen (26 weiblich, 21 männlich) in Deutschland und Österreich im Zeitraum zwischen April 2023 und Februar 2024 befragt.

Obwohl die zeitliche Abgrenzung der Jugendphase im Kontext der bisherigen Definitionen nicht eindeutig festgelegt ist (Hurrelmann, 2004), wurden im Rahmen der vorliegenden Untersuchung Jugendliche im Alter zwischen 12 und 20 Jahren befragt. Zum einen zeigt sich in repräsentativen Studien, dass das Mediennutzungsverhalten ab dem Alter von 12 Jahren signifikant ansteigt (MPFS, 2023; MPFS, 2024), zum anderen stellt ein Alter von 20 Jahren üblicherweise das Ende der allgemeinen Bildungsphase dar. Für die Auswertung des erhobenen Datenmaterials wurde die Grounded Theory in der Methodologie von Corbin und Strauss (1990) angewandt.

Die gewonnenen Ergebnisse sind nicht nur für die erziehungs- und medienwissenschaftliche Forschung von Bedeutung, sondern vor allem auch für den religionspädagogischen Diskurs. Aktuell besteht, in Anlehnung an Badawia und Uygun-Altunbaş, die Notwendigkeit, eine konzeptionelle religionspädagogische Antwort für den Umgang mit digitalen Medien systematisch zu diskutieren und in der Folge religionspädagogische Maßnahmen zu entwickeln (2022, 77). Die Integration empirischer Erkenntnisse kann dabei einen wesentlichen Beitrag leisten. Die nachfolgende Darstellung umfasst ausgewählte Teilergebnisse zu den Aktivitäten und Erfahrungen auf den Plattformen Instagram und TikTok.

# 4 Ergebnisse

### 4.1 "Die Zeit hat sich digitalisiert" – Alltag zwischen Realität und Virtualität

Digitale Medien sind ein fester Bestandteil im Alltag junger Muslim\*innen, ganz im Sinne der Aussage eines befragten Jugendlichen: "Also ich sag jetzt mal so, ohne online geht nichts" (Int. 22, 24f.). Digitale Medien nehmen dabei diverse Funktionen ein bzw. werden zu verschiedenen Zwecken genutzt: Die Kommunikation steht im Mittelpunkt, zudem werden digitale Medien als Unterstützung für schulische oder sonstige alterstypische Aufgaben bzw. für die allgemeine Informationsbeschaffung genutzt. Ferner unterstützen Online-Angebote – v.a. Social Media – die Inspiration und geben Orientierung, nicht selten dienen sie der Unterhaltung. Dabei stehen folgende zwei Erzählungen exemplarisch für einen typischen Tagesablauf:

Meistens, wenn ich aufstehe, so zu schauen, ok, hat mir jemand geschrieben, in meiner Schulzeit habe ich dann meistens so, ob irgendein Unterricht ausgefallen ist oder so, so dass ich länger schlafen kann und so, dann während der Schule meistens nicht [...]. Nach der Schule ist es dann eher mehr, so zwei Stunden, bis ich mich dann dazu bringe, meine Hausaufgaben zu machen und so und wo ich dann glaube, dass ich dann tatsächlich am meisten am Handy [...] ist dann kurz vorm Schlafengehen [...] oder so, wo ich dann nochmal alles so durchchecke, ich weiß nicht, Instagram ein bisschen TikTok und ja. (Int. 17,95ff.)

Also, meistens, wenn ich aufstehe, nehme ich mein Handy und schaue, was es für Nachrichten gibt, sei es auf WhatsApp oder so, oder auf Insta ein paar Scrolls, so was passiert ist. Dann stehe ich auf, mach mich fertig, gehe zur Uni oder in die Bibliothek, um zu lernen, und in den Zwischenpausen bin ich auch wieder online und scrolle mal runter und schaue, was wer gepostet hat, oder ich schau einfach in der Pause so paar Scrolls runter. Dann lerne ich wahrscheinlich weiter, also ich lerne

weiter, und dann ja, wenn ich fertig bin, komme ich halt nach Hause, esse was und dann bin ich wahrscheinlich wieder auf Insta und dann haben wir so ein bisschen Familienzeit [...]. Und vor dem Schlafen auch ein bisschen Insta und TikTok. (Int. 24, 89ff.)

Die beiden Interviewpassagen beschreiben typische Nutzungsmuster. Dabei offenbart sich eine alltägliche, jedoch tief in die soziale und individuelle Struktur eingreifende Nutzung, die durch mehrere Funktionen charakterisiert ist: zum einen die sozial-interaktive Funktion, zumal Social Media als wesentliche Form der sozialen Verbundenheit und der Kommunikation gelten. Das Abrufen von Nachrichten, die beispielsweise in der "Nacht gekommen sind" (Int. 16, 30), stellt demnach die erste Tagesaktivität dar, ebenso wird der Tag mit "ein bisschen Insta und TikTok" (Int. 24, 98) abgeschlossen. Gleichzeitig ist jedoch eine deutliche Sehnsucht nach persönlichen Treffen und direkter Kommunikation in der physischen Welt erkennbar: "Am Handy schreiben, am Handy zu telefonieren, es wird extrem vernachlässigt sich zu treffen, man hat, finde ich, den Wert vom Treffen oder vom Gesicht zu Gesicht zu reden verloren" (Int. 32, 100ff.). Zum anderen zeigt sich eine praktische Funktion, da digitale Aktivitäten in den Erzählungen von Jugendlichen als selbstverständlich und weitgehend alternativlos erscheinen. So können etwa Wetterbericht, Nachrichten oder schulorganisatorische Mitteilungen am frühen Morgen mit einem internetfähigen Gerät schneller und unkomplizierter abgerufen werden, als dies über andere Kanäle der Fall wäre. Darüber hinaus dienen digitale Medien grundsätzlich der allgemeinen Informationsbeschaffung, auch im Hinblick auf schulische Aufgaben. In diesem Zusammenhang berichten die Befragten: "Manchmal gibt es sogar Videos, die können einem etwas besser erklären als die Lehrer, sag ich jetzt mal" (Int. 22, 40f.). Ebenso wird das Abrufen von Tagesnachrichten "auf Instagram" (Int. 17, 39f.) oder sonstigen Informationen genannt. Dies schließt auch die religionsbezogene Informationsbeschaffung ein, da es aus der Sicht der befragten Jugendlichen auf Social Media "sinnvolle Videos [gibt], die auch einem helfen, auch in islamischer Sicht" (Int. 1, 38f.). Außerdem haben Social-Media-Kanäle so etwas wie Motivations- und Inspirationscharakter: "Instagram deswegen, weil ich so nach Inspiration suche und nach Vorschlägen" (Int. 12, 12f.). Und schließlich wird eine sozial-psychische Funktion angeführt, wobei das Online-Sein als eine Art Ablenkung und Unterhaltung erfahren wird. Dadurch entfliehen junge Muslim\*innen dem stressigen Alltag für eine bestimmte Zeit: "Persönlich, wie gesagt, tut es mich sehr gut ablenken von einfach den Schulalltag" (Int. 22, 20f.). "Ich ruhe mich da aus, halt in dem Sinne, dass ich Videos anschaue" (Int. 23, 70).

Schließlich endet der Tag, wie er begonnen hat: Vor dem Schlafengehen wird in einem Zeitraum von etwa ein bis zwei Stunden "dann nochmal alles so durchcheck[t]" (Int. 17, 103), "um dann den Abend ausklingen zu lassen" (Int. 16, 32f.). Die abendliche Online-Präsenz auf Social Media offenbart sich als ein (neues) Ritual und hat damit in gewisser Weise die bisher vertrauten Gewohnheiten – wie etwa in einem Buch zu lesen – abgelöst. Obwohl sich das abendliche Lesen von Büchern in empirischer Hinsicht als stressfreie Aktivität bzw. als Impuls für einen guten Schlaf erwiesen hat (Finucane et al., 2021), scheint die zunehmende Digitalisierung des Alltags neue Gewohnheiten in den Lebenswelten der Jugendlichen geschaffen zu haben: "Es kommt oft dazu, dass man sagt, man öffnet Soziale Medien als man öffnet ein Buch. [...] Es ist einfach so, die Zeit hat sich ja digitalisiert" (Int. 11, 57ff.).

## 4.2 "Meiste Zeit bin ich auf Social Media" – Subjektive Präferenzen im Fokus

Der Besuch von Social-Media-Plattformen wie Instagram und TikTok gehört zu den beliebtesten Aktivitäten unter jungen Muslim\*innen, was sich nahezu in allen Erzählungen widerspiegelt: "Also, meistens, also die meiste Zeit bin ich auf Social Media" (Int. 20, 11). "Ich glaub in meinem Leben ist Social Media noch so die größte Rolle von den Internet-Plattformen" (Int. 11, 9ff.). "Einerseits ist es [...] TikTok, dann ist es, ja, ich bin auch sehr aktiv auf, also Instagram" (Int. 39, 11ff.).

Bei der Auswahl von Social-Media-Angeboten orientieren sich junge Muslim\*innen an ihren persönlichen Interessen und der Qualität der Beiträge. Die Religion oder religionsspezifische Phänomene stehen dabei nicht im Vordergrund. In diesem Zusammenhang holen sich junge Menschen – hier exemplarisch genannt – Kochinspirationen: "Und dann eher [...] Kochen, Backen, so solche Sachen" (Int. 11, 22f.); unterstützende Lesetipps: "Durch bestimmte Influencer konnte ich meine Interessen finden, [...], diese ganzen Videos gesehen, wie sie lesen und wie sie etwas unterstreichen und markieren, das hat mir sehr gefallen und seitdem habe ich angefangen die Bücher vom Regal zu nehmen und in Straßenbahn oder Sonstiges auf dem Weg zur Schule zu lesen" (Int. 22, 54ff.); oder Motivation für sportliche Aktivitäten: "Also, ich persönlich mache gerne Sport und manchmal habe ich so diese Fragen, [...] von daher schau ich sehr gerne auf Instagram bestimmte Influencer [...], weil sie mir einfach die Motivation geben" (Int. 22, 327ff.).

Die Erzählungen verdeutlichen die Rolle von Influencer\*innen bei der Entdeckung und Förderung von Interessen sowie Freizeitaktivitäten. Sie agieren dabei als (para-)soziale Bezugspersonen, die einen Einfluss auf das Verhalten und die Lebensgestaltung ausüben können, indem sie in der subjektiven Wahrnehmung der befragten Jugendlichen als Vorbilder und Impulsgeber fungieren. Diese Entwicklung zeigt einen wachsenden Trend unter jungen Menschen, bei dem Social Media nicht nur für Unterhaltung genutzt wird, sondern zunehmend auch als Plattform für Informationsbeschaffung, Wissensaneignung und Inspiration. Es kommt sogar vor, dass sich muslimische Jugendliche durch Influencer\*innen anderer religiöser Zugehörigkeiten inspirieren lassen: "Die [waren] jetzt im Gegensatz zu den jüngeren Generationen sehr religiös im christlichen Sinne jetzt, und ich fand mich ein bisschen inspiriert, [...] wie die da gelebt haben und wie die das Christentum ausgelebt haben" (Int. 24, 31ff.). In dieser Hinsicht verschwinden religionsbezogene Grenzen, wobei vor allem spirituelle und ethische Werte betont werden, die als Quelle der Inspiration und Perspektiverweiterung dienen: "In jeder Folge thematisieren sie ein Thema und finden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen drei monotheistischen Religionen heraus. Auf diese Weise kann ich meine Perspektive erweitern" (Int. 7, 59ff.). Die befragten Muslim\*innen zeigen allgemein ein Interesse an Glaubensfragen und religiöser Praxis. Die Influencer\*innen treten in der subjektiven Wahrnehmung von Jugendlichen allemal als performative Illustrationen der gelebten Religiosität auf: "Wenn man so Mädls mit Abaya² sieht, denkt man sich, boah voll schön" (Int. 2, 122f.). Dabei holen sie sich auch im religiösen Bereich Inspirationen bzw. Impulse für die eigene religiöse Praxis: "Zum Beispiel, nach Ramadan steht ja, wenn du dann den und den Tagen fastest, kriegst du eine Belohnung, und sowas kriegst du automatisch im Internet mit und wenn es wirklich stimmt, dann ist es sehr nützlich" (Int. 1, 315ff.).

Mit *Abaya* ist in der Regel ein weites, langes Kleidungsstück gemeint, das den gesamten Körper bedeckt und nur das Gesicht, die Hände und Füße sichtbar lässt.

Die Influencer\*innen unterliegen einer kontinuierlichen, teilweise kritischen Bewertung. Die befragten Jugendlichen analysieren die Inhalte nicht nur hinsichtlich ihrer Unterhaltungs- oder Informationswerte, sondern auch im Hinblick auf ihre subjektiven ethischen Vorstellungen. Entspricht die Person nicht den individuellen ethischen Auffassungen, wird ihr in der Regel "entfolgt" (Int. 24, 28). Ein Beispiel hierfür ist folgende Erzählung: "Meine Kriterien sind einfach, so was bringt er da für ein Content, ist es überhaupt logisch, was er da von sich gibt oder was er da für Videos hochlädt, und vor allem, wie die Person selber ist" (Int. 22, 170ff.). Dies deutet auf eine subjektive Bewertung des Inhaltswerts hin, die von persönlichen inhaltlichen und ethischen Standards sowie Erfahrungen geprägt ist. Zunächst wird Wert auf die Verständlichkeit und Plausibilität des Inhalts gelegt, dann kommt die Persönlichkeit der Influencer\*innen hinzu. Im Vergleich zu nichtmuslimischen Influencer\*innen oder solchen, die keine religiösen Themen behandeln, genießen muslimische Influencer\*innen einen gewissen Vertrauensvorsprung, der durch die explizite Auseinandersetzung mit religiösen Themen gestützt wird:

Man muss schon schauen, wen man folgt, weil die Leute, die man folgt, inspirieren und beeinflussen einen extremst und positiv gesehen, wenn man solche religiösen Menschen folgt, es müssen keine Gelehrten sein, einfach Leute die religiös sind und ihre Religion ausleben, dann wird man auch motivierter und man wird inspiriert. (Int. 24, 476ff.)

Gleichzeitig spielt die Religion oder das Religiöse eine entscheidendere Rolle bei der Bewertung. An muslimische Influencer\*innen, die religiöse Themen besprechen, werden strengere Bewertungskriterien angelegt. Dies wird etwa in folgender Erzählung deutlich:

Also, vor allem beim Thema Religion bin ich halt sehr vorsichtig, was das angeht, weil es sozusagen in meinem Leben eine hohe Stellung hat, [...] und weil sie ja auch ganz oben steht, möchte ich auch natürlich vorsichtig sein, von wem ich dieses Wissen ziehe, oder was ich mir da eigentlich anschaue, deswegen bin ich vor allem bei diesem Thema ganz ganz sensibel, beziehungsweise ganz vorsichtig. Aber, was die anderen Themen angeht, wie beispielsweise Sport oder Bücher oder Sonstiges, da lege ich ja nicht so einen großen Wert und schaue nach, stimmt das, was er gerade gesagt hat oder nicht, denn das ist jetzt nicht so wichtig, sag ich mal, jetzt für mich persönlich. (Int. 22, 352ff.)

Die zitierte Passage verdeutlicht, dass der Befragte je nach thematischem Kontext unterschiedliche Bewertungsmaßstäbe anlegt. Die Religion nimmt dabei eine zentrale Stellung ein, zumal sie im Vergleich zu den anderen Themenbereichen oder Lebensdomänen eine höhere subjektive Relevanz aufzuweisen scheint. Besondere Betonung erfährt das Vertrauen in religiöse Wissensquellen. Dies weist gleichzeitig auf eine gewisse Vorsicht hin, die nicht nur die korrekte Ausübung religiöser Praxis betrifft, sondern auch die generelle Auseinandersetzung mit religiösen bzw. theologischen Informationsquellen. Etwas deutlicher oder gar emotionaler äußert sich dies in folgender Passage: "Also er sagt, ich repräsentiere so ein bisschen den Islam, und dann labert er nur Scheiße über Frauen und dann denken die Leute, die Nichtmuslime sind, dass der Islam so ist" (Int. 10, 328ff.). Junge Muslim\*innen rezipieren die in Social Media präsentierten Darstellungen religiöser Themen nicht nur auf emotionaler und kritischer Ebene, sondern betten sie häufig auch in den Kontext einer umfassenderen gesellschaftlichen Debatte ein. Die emotionale Reaktion basiert häufig auf subjektiven Erfahrungswerten; zugleich rücken die gesellschaftlichen Implikationen derartiger Darstellungen in Social Media in den Mittelpunkt der Bewertungs- und Reflexionsprozesse. Die befragten Jugendlichen analysieren sowohl aus individueller als auch gesellschaftlicher Perspektive die Besorgnis, dass Nichtmuslim\*innen infolge bestimmter Äußerungen ein verzerrtes Bild der gesamten Religion entwickeln könnten. Eine derartige Fehlinterpretation könnte wiederum signifikante Auswirkungen auf das soziale Zusammenleben haben, was offenbar eine Belastung für junge Muslim\*innen darstellt. Obwohl das vorliegende Beispiel primär die Darstellung des theologischen Verständnisses bezüglich des weiblichen Geschlechts thematisiert, spiegelt es zugleich ein grundlegendes Muster der kritischen Wahrnehmung und Reaktion junger Muslim\*innen auf religiöse Social-Media-Inhalte wider. Die Inhalte werden nicht ausschließlich aus der Perspektive individueller Interessen rezipiert, sondern auch im Kontext sowohl individueller als auch gesellschaftlicher Relevanz bewertet. Obwohl den Jugendlichen durch Social-Media-Plattformen der Zugang zu religiösem Wissen erleichtert wird und dieser auch genutzt wird, zeigt sich bei den Befragten ein ausgeprägtes Muster kritischer Zurückhaltung bis hin zur Ablehnung bestimmter Inhalte. Junge Muslim\*innen sehen sich häufig veranlasst, die Herkunft und Plausibilität religiöser Informationen einer gründlichen kritischen Überprüfung zu unterziehen. Dieser Aspekt wird im Folgenden eingehender behandelt.

# 4.3 "Die einen sagen das, die anderen das" – Informationen zwischen Praktikabilität und Verwirrung

Die rasante Verbreitung und der unmittelbare Zugang zu digitalen Informationen stellen, neben einer Vielzahl von Vorteilen, zugleich erhebliche Herausforderungen dar. Besonders im Kontext der Lebenswelten junger Menschen erweist sich die kritische Auseinandersetzung mit digitalen Inhalten als ein komplexer Prozess. Vor allem algorithmisch induzierte Reaktionen wirken als bedeutsame Einflussfaktoren, deren Wirkungsmechanismen den befragten Jugendlichen wohlbekannt sind: "Je mehr du da reingehst, desto mehr steckst du in so einer Bubble und deine Meinung wird noch mehr unterstützt" (Int. 6, 29f.). Vor diesem Hintergrund birgt die Informationsbeschaffung, insbesondere bei religiösen Inhalten, das Risiko, dass der Zugang auf ein enges, einseitiges Informationsspektrum beschränkt wird, was den Jugendlichen die Möglichkeit eines breiteren, differenzierten Diskurses verwehrt. Allerdings wird der Algorithmus in der subjektiven Wahrnehmung der Befragten nicht als alleiniges Problem wahrgenommen; vielmehr werden folgende weitere Herausforderungen identifiziert:

- Die Überflutung mit Informationen, die die angemessene kognitive Verarbeitung und kritische Reflexion erheblich erschweren kann: "Es sind halt so viele Infos, und ich weiß nicht, was soll ich damit jetzt anfangen" (Int. 44, 156f.).
- Die Quellenbewertung, da die Authentizität und Verlässlichkeit theologischer Informationen zunehmend schwerer nachvollziehbar sind: "Klar, es gibt welche, die nennen die Quellen, die sagen, woher diese Information stammt, aber da muss ich ins Internet gehen und muss dann diese Quelle eingeben, und da muss ich nachschauen, ob das wirklich stimmt, aber es gibt manche, die nicht auf Deutsch übersetzt sind, manche sind auf Englisch übersetzt oder manche gibt es nur auf Arabisch, das ist dann ganz schwierig und viel Arbeit" (Int. 22, 287ff.).
- Verkürzte Darstellungen, die aus Vereinfachungsprozessen resultieren, stellen ein typisches Problem bei der religiösen Informationsverarbeitung auf Social Media dar, da sie die Komplexität des Themas verringern und wesentliche Kontextualisierungen unzureichend berücksichtigen: "Einige Prediger zum Beispiel setzen einfach irgendein Urteil in ein paar Sekunden" (Int. 14, 9f.).

- Widersprüchliche Darstellungen, die sich auf identische Themen und Fragestellungen beziehen, können erheblich zur Entstehung von Verwirrung und Irritation führen: "Aber irgendwie denke ich mir ja, die einen sagen das und die anderen das, und dann ist irgendwie die Verwirrung, was stimmt und was stimmt jetzt nicht" (Int. 20, 64ff.).
- Das Fehlen unterstützender Strukturen im unmittelbaren sozialen Umfeld oder im persönlichen Bekanntenkreis stellt einen weiteren relevanten Faktor dar: "Also, wenn ich, natürlich, wenn jemand ist da, [...] ich hätte gerne von dieser Person gefragt, aber leider ich kenne niemand. Deswegen ab und zu ich schaue im Internet" (Int. 8, 126ff.).

Die voranschreitende Dynamik und das immense Volumen an Inhalten auf Social-Media-Plattformen erhöhen dementsprechend die Komplexität der Überprüfung und Differenzierung religiöser Informationen. Junge Muslim\*innen verfügen häufig nicht über die notwendige fachliche Expertise, um diese Herausforderungen angemessen zu bewältigen. Daher sind sie zunehmend auf den Austausch mit sozialen Kontakten im persönlichen Umfeld angewiesen, um Klarheit zu gewinnen und widersprüchliche Darstellungen zu reflektieren. Die eigenständige Entwicklung von Überprüfungsstrategien stellt eine weitere Maßnahme dar, um eine verlässliche Informationsrezeption sicherzustellen. Im Hinblick auf diesen Aspekt lassen sich aus den Erzählungen der Jugendlichen folgende Strategien ableiten:

Vergleich mehrerer Quellen: Eine Strategie im Umgang mit religiösen Informationen besteht darin, themenbezogene Quellen zu vergleichen, um Vertrauenswürdigkeit und Zuverlässigkeit zu bewerten und dabei unterschiedliche Perspektiven zu berücksichtigen: "Ich höre mir das genau an, dann versuche ich die Quellen zu prüfen, manchmal gibt es mehrere Aussagen dazu" (Int. 41, 165f.). In diesem Zusammenhang erweist sich die Mehrsprachigkeit als zusätzliche Unterstützung, da sie den Informationspool erweitert und somit den Zugang zu vielfältigeren Quellen ermöglicht: "Und recherchiere dazu mal auf Deutsch, auf Türkisch, auf den Sprachen, die ich kann" (Int. 16, 92f.). Nicht selten greifen junge Menschen lediglich auf Informationsquellen zurück, bei denen explizit mit Passagen aus dem Koran und Aussagen des Propheten Muhammad argumentiert wird: "Dann gibt es so Seiten, die Antworten nur mit Hadithen, oder halt mit Versen" (Int. 21, 91f.). Angesichts unterschiedlicher theologischer Deutungen einzelner Quellen und möglicher einseitiger Darstellungen erfordert die Einordnung von Versen und Hadithen in den theologischen Gesamtkontext sowie die Wahrnehmung bewusster Verzerrungen durch selektive Auswahl eine fundierte hermeneutische Fachkompetenz. Denn nur so können Quellen adäquat klassifiziert und einer differenzierten Analyse unterzogen werden. Allerdings fehlen jungen Menschen häufig solche wesentlichen Kompetenzen.

Kommentare lesen und Inhalte prüfen: In den Erzählungen der Jugendlichen hat sich die Kommentarfunktion als hilfreiches Werkzeug erwiesen: "Bei den TikToks gehe ich zu den Kommentaren, wenn ich zum Beispiel etwas nicht verstehe. Meistens sind da dann Kommentare, wo jemand nochmal erklärt oder sagt, dass das im Video nicht stimmt. Ja, und da gibt es ja viele Varianten, weil der meint, einer sagt Ja, es stimmt oder so erklärt, das, das, und der eine sagt Ja, es stimmt zwar, aber das ist nicht so und so passiert, sondern so" (Int. 10, 195ff.). Die Kommentare bieten somit nicht nur zusätzliche Erklärungen, sondern auch potenzielle Korrekturen. Trotz der Gefahr, sich aufgrund von Meinungsverschiedenheiten noch mehr zu verlieren, spiegelt die Kommentardynamik in der Wahrnehmung der Jugendlichen ein gewisses kollektives Wissensnetz wider. Diese kollektive Form der Wissensaneignung ist auf Social Media besonders ausgeprägt, da die Plattformen

schnelle Reaktionen und Interaktionen ermöglichen. Es entsteht eine Dynamik, in der nicht nur der ursprüngliche Inhalt des Videos, sondern auch die kollektive Interpretation und Auseinandersetzung mit diesem Inhalt durch die Kommentierenden eine zentrale Rolle spielen. Diese Form der Wissensaneignung ist nicht nur reaktiv, sondern auch proaktiv, da auch junge Nutzer\*innen eigene Perspektiven und Positionen einbringen können. In bestimmten Fällen erfolgt zunächst eine Durchsicht der Kommentarspalte, bevor das Video angesehen wird, mit dem Ziel, zusätzliche Kontextualisierungen oder Klärungen zu erhalten: "Oder lies mir erst mal die Kommentare durch und dann gehe ich erst ins Video, weil es kann auch sein, dass der was Falsches sagt und danach lass ich mich davon beeinflussen, deswegen" (Int. 26, 139ff.).

Subjektives Empfinden: Die folgende Passage gewährt Einblicke in die subjektiven Entscheidungsprozesse, Unsicherheiten und Anpassungsstrategien junger Menschen. Sie veranschaulicht zudem, wie junge Muslim\*innen in konkreten Situationen flexibel und pragmatisch handeln: "Wenn ich da wieder die gleichen Ergebnisse bekomme, dann lasse ich's einfach. [...] Aber wenn es für mich so komisch klingt, dann klingt es komisch halt, anders kann ich's irgendwie nicht erklären. Dann lasse ich's" (Int. 26, 122ff.). Das Fehlen einer expliziten, rationalen Begründung für eine solche Entscheidung verweist u.a. darauf, dass die Entscheidungsfindung auf einer intuitiven Ebene stattfindet, die möglicherweise auf Erfahrung und emotionaler Resonanz basiert. Insofern spiegelt die Aussage eine flexible, pragmatische Herangehensweise an komplexe Informationsprozesse wider, bei der das individuelle Empfinden als maßgeblicher Entscheidungsfaktor fungiert.

Im Gegensatz dazu suchen junge Muslim\*innen zunehmend Unterstützung in ihrem vertrauten sozialen Umfeld. Diese Vorgehensweise wird von den meisten Befragten bevorzugt und in Bezug auf das Spannungsfeld zwischen Social Media, Wissenserwerb und Vertrauen differenziert dargestellt: "Wenn es nicht realistisch ist, dann würde ich halt meine Eltern fragen, meine Mutter oder Familie, Freunde, die halt etwas Ahnung von Islam haben oder allgemein Ahnung von der Religion haben" (Int. 5, 125ff.). Die Befragten beziehen ihre Wissensbasis demnach aus eng vernetzten sozialen Netzwerken, die als zentrale Ressource für den Erwerb und die Validierung von Informationen fungieren. In diesem Kontext wird Wissen als dynamisch emergierendes Konstrukt verstanden, das durch sozialen Austausch bzw. in der dialektischen Wechselwirkung zwischen digitalen Informationen und dem sozialen Kontext fortlaufend hergestellt wird. Neben Eltern, Bekannten und Freunden gehören bei einigen Befragten auch Imame zum engen, vertrauten Kreis: "Aber auch unser Imam. Er ist wirklich sehr cool, ich rede sehr gerne mit ihm" (Int. 17, 151f.). Oder Islamlehrkräfte an öffentlichen Schulen: "Unser Lehrer, [...] er ist da voll offen und so, man kriegt ziemlich oft, also eigentlich immer eine gute Antwort" (Int. 20, 99ff.).

Soziale Interaktionen werden also als wesentliche Träger der theologischen Wissensaneignung und Meinungsbildung betrachtet. Das Fehlen solcher Netzwerke kann daher als ein Hindernis oder sogar als potenzielle Gefahr für die Aneignung religiösen Wissens wahrgenommen werden, insbesondere vor dem Hintergrund des explizit artikulierten Bedarfs junger Menschen an fachkompetenter und vertrauter Unterstützung: "Ich hätte gerne von dieser Person gefragt, aber leider ich kenne niemand" (Int. 8, 127f.). Die gleichzeitige Integration digitaler Dienste und sozialer Netzwerke fördert somit eine kritische und differenzierte Aneignung religiösen Wissens, indem sie individuelle Entscheidungsprozesse und Positionierungsstrategien unterstützt. Fehlt jedoch eine solche Unterstützung bzw. eine sozial-interaktive Perspektive, besteht die Gefahr, dass Social Media

zu einer Art *Nadelöhr* avancieren, durch das die Aneignung religiösen Wissens ausschließlich auf persönliche Erfahrungen und subjektive Fähigkeiten beschränkt bleibt.

# 4.4 "Wenn am Handy bin, vergesse ich die Zeit" – Digitaler Stress und Digital Detox

Wie bereits dargelegt, weist die Nutzung von Social Media erhebliche Vorteile und Potenziale sowie Herausforderungen auf. Eine weitere subjektiv empfundene Schwierigkeit, die in den Interviews zur Sprache kommt, betrifft den signifikanten Zeitaufwand sowie den gelegentlichen Kontrollverlust, was exemplarisch durch die Diskrepanz zwischen der beabsichtigten und der tatsächlich verbrachten Nutzungszeit verdeutlicht wird: "Ich hatte Klausur, [...] hab gelemt, hab mir gedacht, ok, jetzt mach ich eine Pause, [...] war am Handy und dann ist mir auf einmal aufgefallen, zwei Stunden sind vergangen. Die fünf Minuten Pause, die ich mir vorgenommen hab, war zwei Stunden" (Int. 14, 53ff.). Dieses Gefühl löst zunächst eine alarmierte Reaktion aus, die in der Regel Momente der Selbstreflexion nach sich zieht. Der Zustand eines solchen Zeit- und Kontrollverlusts wird nicht immer passiv hingenommen, sondern führt zu einer kritischen Bewertung des eigenen Verhaltens, insbesondere im Hinblick auf persönliche Zielsetzungen und Vorhaben, zumal der Zeit- und Kontrollverlust Folgen hat für "Studium, [...] und Lemzeit" (Int. 14, 30f.), Suchtverhalten begünstigt (Int. 4, 19f.), das Freizeitverhalten beeinflusst (Int. 19, 172ff.) sowie das psychische Wohlbefinden beeinträchtigen kann (Int. 23, 251ff.). Demzufolge berichten die Befragten von individuell initiierten Selbstkonsequenzen, exemplarisch dafür steht folgende Erzählung:

Ich finde das, also TikTok ist sehr, ich muss sagen, [...] man geht rein und es wird einem genau das empfohlen, was einem interessiert und dann plötzlich ist man so tief drinnen und man checkt gar nicht mehr die Zeit und man scrollt und man scrollt, und, oh mein Gott, das ist ja interessant, das ist interessant und irgendwann vergeht die Zeit und da sind so zwei Stunden um. Ich muss mir wirklich schon Timer setzen, sodass es wirklich kommt, ok die Zeit ist jetzt vorbei und da, ja, es ist. Ich mag keine, also ich finde es toll, aber es kommt schon irgendwie creepy und gefährlich, wieviel man Zeit an so einer App verbringen kann. (Int. 17, 16ff.)

Die bereits angesprochene Wahrnehmung algorithmischer Mechanismen gilt also als Hauptursache dafür, dass junge Muslim\*innen Strategien entwickeln, um dem Zeit- und Kontrollverlust sowie den damit verbundenen Konsequenzen entgegenzuwirken. Neben der Maßnahme "Timer setzen" (Int. 17, 20) kommt es auch vor, dass die TikTok-App gelöscht wird: "Ich hab gemerkt, es ist nicht wert auf dem Handy zu sitzen für drei Stunden [a]m Stück und dadurch hab ich TikTok gelöscht" (Int. 14, 15f.). Das Löschen der Applikation stellt einen proaktiven Versuch dar, die Kontrolle über das eigene Verhalten zurückzugewinnen und sich aktiv gegen einen unreflektierten Konsum zu behaupten. Hierzu gehört auch das bewusste Weglegen des Smartphones: "Ich versuche halt öfters, so oft wie möglich das Handy wegzulassen" (Int. 5, 59f.). Die genannten Strategien erweisen sich in den subjektiven Wahrnehmungen von Jugendlichen jedoch nicht immer als erfolgreich: "Wo ich auch zugeben muss, dass ich die manchmal überspringe, was ich auch nicht machen sollte, aber ja" (Int. 17, 325f.). Diese Selbstwahrnehmung und die daraus resultierende Selbstreflexion deuten darauf hin, dass der Umgang junger Menschen mit Social Media eine Herausforderung darstellt, die untrennbar mit inneren Widerständen und der Notwendigkeit zur Selbstüberwindung verbunden ist. Dies wird in folgender Passage noch deutlicher:

Und dann ich sage, und dann ich schimpfe mich sehr. Und dann ärgere ich mich: Wieso du hast heute nichts gemacht, die ganze Zeit im Internet. Was soll das? [...] Und eigentlich wirst du müde und irgendwie deine Tage wird schlecht. Ab und zu passiert das und dann schimpfe ich mich. Und wenn [...] ich bin viel auf Social Media beschäftigt, und dann ich sage: Nein, das geht nicht mehr. Und dann ich gehe raus, spazieren, Sport oder irgendwas. (Int. 8, 66ff.)

Ein übermäßiger Zeitverlust auf Social-Media-Plattformen induziert Selbstkritik, da die anhaltende Nutzung zu wachsender Unzufriedenheit mit eigenen Verhaltensmustern führt. Diese Selbstkritik reflektiert eine kritische Wahrnehmung des Social-Media-Konsums, woraufhin junge Muslim\*innen proaktiv Konsequenzen ergreifen – etwa durch vermehrte Aktivitäten im Außenbereich oder sportliche Betätigung –, um eine ausgewogene Balance zwischen digitaler Interaktion und körperlich-physischer Präsenz zu etablieren. Insbesondere sportliche Aktivitäten erweisen sich als wirksamer Ausgleichsmechanismus, der dazu beiträgt, die negativen Effekte exzessiver Social-Media-Nutzung zu kompensieren: "Zum Beispiel, ich war mit meinem Vater Fahrrad fahren, das hat mir dann auch Spaß gemacht und ja, ich werde das dann wieder machen. [...] Ich hab dann auch bemerkt, dass man nicht so viel am Handy sein muss" (Int. 23, 291ff.).

Rückblickend auf die zitierten Interviewausschnitte dieses Unterkapitels ist der zunehmende Reflexionsprozess junger Muslim\*innen in Bezug auf ihre Social-Media-Gewohnheiten sowie ihre Bereitschaft zur proaktiven Verhaltensänderung erkennbar. Dabei wird der Wunsch nach einer Balance zwischen der digitalen und der analogen Welt deutlich, wobei die Schwierigkeit, diese langfristig zu erreichen, die komplexe Beziehung der Jugendlichen zur Social-Media-Nutzung unterstreicht. Die Befragten sind sich sowohl der positiven als auch der negativen Auswirkungen ihres Konsums bewusst und entwickeln unterschiedliche Strategien zur Selbstregulation.

#### 5 Diskussion und Fazit

Der Alltag junger Muslim\*innen ist in hohem Maße von digitalen Strukturen geprägt. Dieser Befund ist vor dem Hintergrund repräsentativer Studien zum Mediennutzungsverhalten nicht unbedingt neu (Albert et al., 2019; Calmbach et al., 2024; MPFS, 2024). Die vorliegende Untersuchung konnte jedoch präzisere zeitliche und strukturelle Nutzungsmuster erfassen sowie die präferierten Aktivitäten junger Muslim\*innen auf Social Media und die damit verbundenen Wandlungen im Alltag, in der Kommunikation und der Beziehungsgestaltung herausarbeiten. Darüber hinaus konnte die Studie auch religionsbezogene Aktivitäten und Erfahrungen erfassen, ebenso wie den Umgang mit religiösen Inhalten und die Wahrnehmung von Influencer\*innen in diesem Kontext. Instagram und TikTok dienen dabei nicht nur der Freizeitgestaltung und Unterhaltung, sondern auch als Instrumente der Informationsbeschaffung, Wissensaneignung und Inspiration. Die Nutzung von Social Media seitens junger Muslim\*innen erfolgt zielgerichtet, um individuelle Bedürfnisse zu befriedigen, soziale Verbundenheit zu erfahren, Wissen zu erwerben – auch im religiösen Kontext - und Inspirationen zu erhalten. Neben den vielfältigen Potenzialen kristallisiert sich jedoch im Hinblick auf Informationsüberflutung, Algorithmen, Fake News und widersprüchliche Darstellungen die Notwendigkeit kritischer und verantwortungsbewusster Reaktionen heraus. In diesem Kontext entwickeln junge Muslim\*innen differenzierte Strategien zur Überprüfung von Informationen sowie zur Social-Media-Auszeit.

Die in den Interviews identifizierten Überprüfungsstrategien dienen der Bewertung und Differenzierung von Inhalten auf Social Media. Die Ergebnisse zeigen, dass junge Muslim\*innen durch den Vergleich verschiedener Quellen, das Lesen und Diskutieren von Kommentaren sowie durch sozialen Austausch die Vertrauenswürdigkeit und Plausibilität von Social-Media-Inhalten systematisch überprüfen. Einen zentralen Unterstützungsfaktor bei der kritischen Überprüfung und Bewertung stellt dabei das enge, vertraute soziale Umfeld dar. Das Phänomen der sozialen Nähe im Kontext des Konsums religiöser Inhalte wurde auch in anderen Studien beobachtet, die die Stellung von Influencer\*innen in der Rangordnung sozialer Bezugspersonen relativ niedrig einordnen, dabei üben Eltern, Freunde und Imame einen weitaus größeren Einfluss aus (Behr & Kulaçatan, 2022, 176). Die Influencer\*innen nehmen innerhalb der subjektiven Wahrnehmungswelt der jungen Muslim\*innen eine doppelte Funktion ein: Sie inspirieren und informieren, werden jedoch gleichzeitig als öffentliche Persönlichkeiten inklusive dargestellter Inhalte kritisch bewertet. Diese Bewertung erfolgt nicht nur hinsichtlich des inhaltlichen Angebots, sondern auch in Bezug auf die authentische Präsentation von Inhalten sowie das ethisch-moralische Auftreten. Während auch andere Studien gezeigt haben, dass religiöse Kommunikation über Social Media maßgeblich durch Stil, digitale Präsenz, visuelle Attraktivität und wahrgenommene Authentizität geprägt ist (Novak et al., 2022, 8), verdeutlicht die vorliegende Untersuchung darüber hinaus, dass für die befragten muslimischen Jugendlichen insbesondere auch die fachliche Kompetenz sowie die ethisch-moralische Integrität der Influencer\*innen eine zentrale Rolle spielt.

Das bislang erforschte Interesse an Religion beziehungsweise die Bedeutung, die Religion im Lebensalltag junger Muslim\*innen einnimmt (Calmbach et al., 2016; Wissner et al., 2018; Albert et al., 2019; Jugendforschung PH Österreich, 2020; Kenar et al., 2020), spiegelt sich ebenso in deren Aktivitäten auf Social-Media-Plattformen wider. Junge Muslim\*innen konsumieren dort religiöse Inhalte, wobei dieser Konsum differenziert und überwiegend kritisch erfolgt – sowohl im Hinblick auf die inhaltlichen Aussagen als auch auf die Rolle der jeweiligen Influencer\*innen. Diese Erkenntnis lässt sich über den Bereich der religionsbezogenen Wissensaneignung bzw. der religiösen Kommunikation hinaus verallgemeinern und weist auf übergreifende Nutzungsmuster von Social Media hin. Gleichzeitig jedoch zeigen die befragten Jugendlichen bei explizit religiösen Inhalten eine ausgeprägte Vorsicht und kritische Distanz. Im Einklang mit der bisherigen Mediensozialisationsforschung lässt sich daraus schließen, dass junge Muslim\*innen als aktive und realitätsverarbeitende Akteur\*innen agieren, die abhängig vom jeweiligen Kontext, der Situation und ihren Bedürfnissen Social-Media-Inhalte differenziert auswählen und für ihre eigenen Zwecke nutzen (Hurrelmann, 2002; Aufenanger, 2008; Süss, 2015). Dies zeigt sich insbesondere in jenen Narrativen, in denen junge Muslim\*innen von ihren allgemeinen Social-Media-Aktivitäten berichten - etwa in den Bereichen Sport, Lifestyle oder Kochen -, aber ebenso in solchen, in denen sie sich in religiösen Fragen beispielsweise von christlichen Influencer\*innen inspirieren lassen. Während einige Studien darauf hinweisen, dass bekenntnisgebundene Grenzen in den Social-Media-Kanälen kaum überschritten werden (Boy & Uitermark, 2020; Novak et al., 2022), legt die vorliegende Untersuchung nahe, dass ein interessengeleiteter Konsum religiöser Inhalte durchaus über solche Grenzen hinausgehen kann - sofern gemeinsame spirituelle oder ethischmoralische Anknüpfungspunkte erkennbar sind.

Auch wenn befragte junge Muslim\*innen der negativen Seite des Einflusses von Social Media nicht immer entkommen können, so zeigen die Befragten doch ein hohes Maß an Bewusstheit sowohl für die Potenziale als auch für die Gefahren, die von diesen Inhalten ausgehen. Mit

steigendem Alter und wachsender Erfahrung sowie durch den Austausch und die Unterstützung innerhalb ihres vertrauten sozialen Umfelds entwickeln junge Muslim\*innen zunehmend Strategien, die es ihnen ermöglichen, ihre Alltagsstruktur zu optimieren, Potenziale effizient zu nutzen und gleichzeitig Risiken zu minimieren. In diesem Kontext entstehen auch neue Formen sozialer und parasozialer Beziehungen: Während parasoziale Bindungen insbesondere im Bereich der Inspirationssuche, Unterhaltung sowie der Wissensaneignung, sowohl allgemeinen als auch religiösen Charakters, gestärkt werden, erfahren die sozialen Beziehungen in der realen Welt eine Neubewertung, insofern dadurch soziale Netzwerke geschaffen werden, die eine gewisse Sicherheit und Vertrautheit implizieren.

Die darüber hinaus entwickelten *Selbstregulationsstrategien* verdeutlichen den Versuch, einerseits die Selbstkontrolle sowie das psychische Wohlbefinden (wieder-)herzustellen und andererseits eine Balance zwischen der digitalen und der analogen Welt zu wahren – ein Phänomen, das auch in anderen empirischen Studien beobachtet wurde (Beisch & Koch, 2022; Bamberger et al., 2023; Calmbach et al., 2024). Auch wenn diese Bemühungen nicht immer von Erfolg gekrönt sind, zeigen die kontinuierliche Selbstreflexion und das kritische Bewusstsein für die negativen Effekte exzessiver Social-Media-Nutzung, dass junge Muslim\*innen aktiv an der Konstruktion ihres psychosozialen Befindens sowie an der Aufrechterhaltung einer Balance zwischen ihren Online- und Offline-Erfahrungen arbeiten. Die Fähigkeit zur Selbstbeobachtung und die Einschätzung des Einflusses von Social Media auf den Alltag und das individuelle Wohlbefinden stellen eine Voraussetzung dafür dar, dass junge Menschen adaptiv auf die Herausforderungen reagieren können, wozu als Folge individuell angepasste Strategien entwickelt werden.

Insgesamt zeigen die Ergebnisse eine enge Verschränkung digitaler und analoger Räume – auch im religiösen Kontext. Der Umgang mit digitalen Inhalten beschränkt sich nicht auf die virtuelle Sphäre, sondern ist integraler Bestandteil des gelebten Alltags: Die im Rahmen des Social-Media-Konsums gewonnenen Erfahrungen werden in diesen übertragen und dort weiterverarbeitet. Besonders deutlich wird dies in der reflexiven Auseinandersetzung mit der Richtigkeit und Plausibilität religiöser Inhalte, die über Social Media konsumiert werden. In diesem Prozess fungiert das soziale Umfeld als vertraute Referenzinstanz; zugleich können auch traditionelle Institutionen wie etwa Imame in Moscheen - sowie öffentliche Bildungsräume, insbesondere der islamische Religionsunterricht, diese Rolle im erweiterten Sinne übernehmen. Daraus entstehen nicht nur neue (para-)soziale Beziehungen, sondern auch alternative Zugänge zur Reflexion, kritischen Hinterfragung und Aneignung religiöser Inhalte im Sinne individueller Positionsbildung. Vergleichbare Wechselwirkungen zwischen Social-Media-Nutzung und individueller Religiosität wurden mit Blick auf muslimische Jugendliche auch in einer aktuellen Studie in Österreich festgestellt (Aslan & Yıldız, 2023). Allerdings ist bei der Analyse solcher Dynamiken zu berücksichtigen, dass sie nicht ausschließlich auf die direkte Beziehung zwischen Social-Media-Konsum und individueller Verarbeitung reduzierbar sind. Vielmehr werden sie maßgeblich von individuellen Präferenzen, subjektiven kognitiv-affektiven Deutungsprozessen sowie den jeweiligen sozialen Bezugskontexten mitgeprägt. Insbesondere der Austausch im familiären Umfeld, unter Gleichaltrigen oder auch in religiösen Gemeinschaften kann diese Prozesse wesentlich moderieren oder verstärken.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass bei den befragten muslimischen Jugendlichen überwiegend kritisches und selbstreguliertes Handeln zu beobachten ist. Dies impliziert einen kontinuierlichen selbstreflexiven Prozess, durch den junge Muslim\*innen ihre Social-Media-

Nutzung bewusst beobachten, bewerten und steuern. Die damit verbundenen Handlungsmechanismen umfassen kognitive, affektive sowie verhaltensbezogene Dimensionen, die es den Jugendlichen ermöglichen, die Integration von Social-Media-Inhalten in ihren Alltag in ein ausgewogenes Gleichgewicht mit den analogen Lebensbereichen überzuführen. Dieser Prozess stellt sich als vielschichtig dar und befähigt junge Muslim\*innen, das Potenzial von Social Media gezielt und sinnvoll zu nutzen, negative Konsequenzen zu minimieren und einen Ausgleich zwischen digitalen und analogen Lebenswelten zu etablieren. Es handelt sich dabei um einen dynamischen und laufend reflektierten Prozess, der sich fortwährend an technologische Entwicklungen sowie an individuelle und kollektive Bedürfnisse anpasst. In diesem Kontext werden kognitive, emotionale und verhaltensbezogene Komponenten integriert, um die oftmals ambivalenten Effekte digitaler Medien – von der Bereitstellung von Informationen und Inspirationen bis hin zur Gefahr von Überstimulation und Kontrollverlust – zu harmonisieren und zu kontrollieren.

Die Aufgabe der (religiösen) Bildung besteht – in enger Anlehnung an die skizzierten Ergebnisse - darin, solche kritischen und selbstregulativen Fähigkeiten in einem interaktiven und diskursiven Bildungsprozess zu fördern und sie mithilfe konkreter Anforderungssituationen aus dem Alltag junger Muslim\*innen sowie im Hinblick auf ihre spezifischen Social-Media-Erfahrungen im Kontext kompetenzorientierter Lernprozesse kritisch zu reflektieren. Die (neuen) Entwicklungen rund um Social Media erfordern daher einen Rahmen, in dem junge Muslim\*innen sowohl positive als auch negative Erfahrungen unter pädagogischer Begleitung – u.a. als Erweiterung vertrauter sozialer Netzwerke - reflektieren können. In diesem Zusammenhang kommt dem islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen eine wesentliche Rolle zu, da dieser laut aktueller empirischer Forschung einen signifikanten Beitrag zur Bildung junger Muslim\*innen leistet (Güzel, 2022; Badawia et al., 2023; Aysel & Sarıkaya, 2024). Geht man davon aus, dass Ausgangs- und Endpunkt des Bildungsprozesses gemeinsame soziale Handlungen von Lehrenden und Lernenden sind (Topalović, 2023c), so bedarf es pädagogisch begleiteter Interaktions- und Reflexionsprozesse, in denen junge Muslim\*innen ihre Erfahrungen reflektieren und diskutieren, und zu einer tiefergehenden Analyse von Social-Media-Inhalten sowie des Social-Media-Verhaltens motiviert werden. Um mit dem Soziologen Hartmut Rosa abzuschließen: Die Modi der Welterfahrung und Weltaneignung werden niemals individuell bestimmt, sondern sind "in einem erheblichen Maße kollektive soziale Verhältnisse" (Rosa, 2016, 20).

#### Literaturverzeichnis

Albert, Mathias, Hurrelmann, Klaus & Quenzel, Gudrun (2019). *Jugend 2019. Eine Generation meldet sich zu Wort.* Beltz.

Aslan, Ednan & Yıldız, Erol (2023). Muslimische Religiosität im digitalen Wandel. Springer.

Aufenanger, Stefan (2008). Mediensozialisation. In Uwe Sander, Friederike von Gross & Kai-Uwe Hugger (Hg.), *Handbuch Medienpädagogik* (87–92). Springer.

Aysel, Aslıgül & Sarıkaya, Yaşar (2024). Akzeptanz, Formation und Transformation. Eine empirische Studie zum islamischen Religionsunterricht an Grundschulen in Hessen. De Gruyter.

- Badawia, Tarek & Uygun-Altunbaş, Ayşe (2022). Die Begegnung mit der Religion in den Medien. In Hans Karl Peterlini & Jasmin Donlic (Hg.), *Jahrbuch Migration und Gesellschaft* (73–90). Transcript.
- Badawia, Tarek, Topalović, Said & Tuhčić, Aida (2023). Von einer Phantom-Lehrkraft zum Mister-Islam. Explorative Studie zur Professionalität von Islamlehrkräften an staatlichen Schulen. Beltz Iuventa.
- Bamberger, Anja, Stecher, Sina, Berg, Katja, Gebel, Christa & Brüggen, Niels (2023). "Ich habe einen normalen Account, einen privaten Account und einen Fake Account." Instagram aus der Perspektive von 12- bis 15-Jährigen mit besonderem Fokus auf die Geschlechterpräsentation. JFF-Institut für Medienpädagogik in Forschung und Praxis.
- Behr, Harry Harun & Kulaçatan, Meltem (2022). DITIB Jugendstudie 2021. Beltz.
- Beisch, Natalie & Koch, Wolfgang (2022). ARD/ZDF-Onlinestudie. *Media Perspektiven 10*, 460–470.
- Brunick, Kaitlin L., Putnam, Marisa M., McGarry, Lauren E., Richards, Melissa N. & Calvert, Sandra L. (2016). Children's Future Parasocial Relationships with Media Characters: the Age of Intelligent Characters. *Journal of Children and Media* 10(2), 181–190.
- Boy, John D. & Uitermark, Justus (2020). Lifestyle Enclaves in the Instagram City? *Social Media* + *Society* 6(3), 1–10.
- Calmbach, Marc, Borgstedt, Silke, Borchard, Inga, Thomas, Peter Martin & Flaig, Berthold Bodo (2016). Wie ticken Jugendliche 2016? Springer.
- Calmbach, Marc, Flaig, Bodo, Gaber, Rusanna, Gensheimer, Tim, Möller-Slawinski, Heide, Schleer, Christoph & Wisniewski, Naima (2024). *Wie ticken Jugendliche? SINUS-Jugendstudie* 2024. Bundeszentrale für politische Bildung.
- Campbell, Heidi A. (2013). Community. In Heidi A. Campbell (Hg.), *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds* (57–71). Routledge.
- Campbell, Heidi A. & Tsuria, Ruth (Hg.) (2022). *Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media.* Routledge.
- Campbell, Heidi A. & Evolvi, Giulia (2019). Contextualizing current digital religion research on emerging technologies. *Human Behavior and Emerging Technologies* 2, 5–17.
- Corbin, Juliet M. & Strauss, Anselm (1990). Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria. *Qualitative Sociology* 13(1), 3–21.
- DIVSI (2018). Euphorie war gestern. Die "Generation Internet" zwischen Glück und Abhängigkeit. Deutsches Institut für Vertrauen und Sicherheit im Internet.
- El-Abdaoui, Khalid (2022). Künstliche Intelligenz und Roboterethik als neue Forschungsfelder der Islamischen Theologie. *Forum Islamisch-Theologische Studien*, 1(1), 107–126.
- El-Mafaalani, Aladin & Toprak, Ahmet (2017). *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland*. Konrad-Adenauer-Stiftung.

- El-Menouar, Yasemin (2017). Muslimische Religiosität: Problem oder Ressource? In Peter Antes & Rauf Ceylan (Hg.), Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen (225–264). Springer VS.
- El-Wereny, Mahmud (2020). Radikalisierung im Cyberspace. Transcript.
- Finucane, Elaine, O'Brien, Ann, Treweek, Shaun, Newell, John, Das, Kishor, Chapman, Sarah, Wicks, Paul, Galvin, Sandra, Healy, Patricia, Biesty, Linda, Gillies, Katie, Noel-Storr, Anna, Gardner, Heidi, O'Reilly, Mary Frances & Devane, Declan (2021). (04. Dezember 2021). Does reading a book in bed make a difference to sleep in comparison to not reading a book in bed? The People's Trial—an online, pragmatic, randomised trial. BMC Trials. https://trialsjournal.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13063-021-05831-3.
- Geier, Boris & Gaupp, Nora (2015). Alltagswelten junger Musliminnen und Muslime unter Bedingungen sozialer Ungleichheiten. *Journal of Childhood and Adolescence Research* 2, 221–236.
- Gennerich, Carsten (2016). Religiosität muslimischer Jugendlicher. Empirische Befunde und theologische Perspektiven. In Yaşar Sarıkaya & Adem Aygün (Hg.), *Islamische Religionspädagogik. Leitfragen aus Theorie, Empirie und Praxis* (199–220). Waxmann.
- Gisler, Julia & Gollnhofer, Johanna (2024). Sinnfluencer. In Christopher Zerres (Hg.), *Handbuch Social-Media-Marketing* (591–605). Springer.
- Gleason, Tracy R., Theran, Sally A., & Newberg, Emily M. (2017). Parasocial Interactions and Relationships in Early Adolescence. *Frontiers of Psychology* 8, 1–11.
- Güzel, Selcen (2022). Potenziale des Islam-Unterrichts. Eine empirische Untersuchung zur Selbsteinschätzung muslimischer Kinder und Jugendlicher. Ergon.
- Hamdeh, Emad (2020). Shaykh Google as Ḥāfiẓ al-ʿAṣr: The Internet, Traditional ʿUlamāʾ, and Self Learning. *Context* 7(2), 83–111.
- Harff, Darian, Bollen, Charlotte, & Schmuck, Desiree (2022). Responses to Social Media Influencers' Misinformation about COVID-19: A Pre-Registered Multiple-Exposure Experiment. *Media Psychology* 25(6), 831–850
- Hartwig, Friedhelm, Seelig, Johanna & Buğur, Derya (2023). *Monitoring der Peripherie des religiös begründeten Extremismus (PrE). Quartalsberichte*. Bundeszentrale für politische Bildung.
- Hasebrink, Uwe, Lampert, Claudia & Thiel, Kira (2019). *Online-Erfahrungen von 9- bis 17-Jährigen*. Verlag Hans-Bredow-Institut.
- Hjarvard, Stig (2008). The mediatization of religion. A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights* 6, 9–26.
- Horton, Donald & Wohl, Richard R. (1956). Mass communication and para-social interaction: Observations on intimacy at a distance. *Psychiatry* 19(3), 215–229.
- Hubert, Claudia Christin (2022). Dialogkultur. Springer.
- Hurrelmann, Klaus (2002). Einführung in die Sozialisationstheorie. Beltz.
- Hurrelmann, Klaus (2004). Lebensphase Jugend. Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Jugendforschung. Beltz.

- Isetti, Giulia, Innerhofer, Elisa, Pechlaner, Harald & de Rachewiltz, Michael (2021). *Religion in the Age of Digitalization. From New Media to Spiritual Machines*. Routledge.
- Kastorff, Tamara, Müller, Maren, Selva, Clievins, Greiff, Samuel & Moser, Stephanie (2025). Fake News oder Fakten? Wie Jugendliche ihre digitale Informationskompetenz einschätzen und welche Rolle Schulen und Lehrkräfte dabei spielen. Waxmann.
- Kenar, Berna, Stein, Margit & Zimmer, Veronika (2020). Religiosität und religiöse Erziehung muslimischer Jugendlicher ein Literaturüberblick. *Theo-Web*, 19(1), 345–367.
- Krotz, Friedrich (2001). Die Mediatisierung kommunikativen Handelns. Wie sich Alltag und soziale Beziehungen, Kultur und Gesellschaft durch die Medien wandeln. Westdeutscher Verlag.
- Krotz, Friedrich (2015). Mediatisierung. In Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Swantje Lingenberg & Jeffrey Wimmer (Hg.), *Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse* (439–451). Springer.
- Krotz, Friedrich (2020). Mediatisierung als Konzept für eine Analyse von Sozialer Arbeit im Wandel der Medien. In Nadia Kutscher, Thomas Ley, Udo Seelmeyer, Friederike Siller, Angela Tillmann & Isabel Zorn (Hg.), *Handbuch Soziale Arbeit und Digitalisierung* (30–41). Beltz.
- Krotz, Friedrich (2022). Mediatisierung: Konzept für eine Analyse von Religion im Wandel der Medien. In Kristin Merle & Ilona Nord (Hg.), Mediatisierung religiöser Kultur. Praktischtheologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext (21–36). Evangelische Verlagsanstalt.
- Krotz, Friedrich & Schulz, Iren (2014). Jugendkulturen im Zeitalter der Mediatisierung. In Kai-Uwe Hugger (Hg.), *Digitale Jugendkulturen. Digitale Kultur und Kommunikation* (31–44). Springer.
- Jugendforschung PH Österreich (Hg.). (2020). Lebenswelten 2020. Studienverlag.
- Lohlker, Rüdiger (2021). (09. April 2021). *Muslimische Influencer\*innen*. RaTBLOG. https://ratblog.univie.ac.at/?p=1456.
- Lövheim, Mia (2014). Mediatization and Religion. In Knut Lundby (Hg.), *Mediatization of Communication* (547–570). De Gruyter.
- Malli, Gabriel (2021). Frömmigkeit, Fashion und Business: Positionen ethisch/ästhetischer Weiblichkeit in muslimischen Lifestyle-Vlogs. Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 5(1), 243–270.
- MPFS Medienpädagogischer Forschungsverband Südwest (2023). KIM-Studie 2022. Kindheit, Internet, Medien. LFK.
- MPFS Medienpädagogischer Forschungsverband Südwest (2024). *JIM-Studie* 2024. *Jugend*, *Information*, *Medien*. LFK.
- Müller, Sabrina (2024). (20. Februar 2024). *Religiöse Influencer:innen Digitale Religion verändert Religionsgemeinschaften*. religion.ch. https://www.religion.ch/blog/religioese-influencerinnen-digitale-religion-veraendert-religionsgemeinschaften/.
- Neumaier, Anna (2022). Christliches Influencing in sozialen Medien. Zeitschrift für Religion und Weltanschauung 3, 173–184.

- Novak, Christoph, Haselbacher, Miriam, Mattes, Astrid & Limacher, Katharina (2022). Religious "Bubbles" in a Superdiverse Digital Landscape? Research with Religious Youth on Instagram. *Religions* 13, 213.
- Riesmeyer, Claudia (2023). Extremismus zwischen Beauty-Bloggerinnen und -Bloggern und Popstars. *BzKJAktuell* 2, 30–32.
- Rosa, Hartmut (2016). Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Suhrkamp.
- Safer Internet (2024). Jugend-Internet-Monitor 2024. Saferinternet.
- SINUS (2022). Ergebnisse einer Repräsentativ-Umfrage unter Jugendlichen 2022/2023. SINUS-Jugendforschung.
- Süss, Daniel (2015). Mediensozialisation von Heranwachsenden. Springer.
- Thai, Helen, Davis, Christopher G., Mahboob, Wardah, Perry, Sabrina, Adams, Alex & Goldfield, Gary S. (2023). Reducing Social Media Use Improves Appearance and Weight Esteem in Youth With Emotional Distress. *Psychology of Popular Media* 13(1), 162–169.
- Topalović, Said (2023a). Islamunterricht digital digitale Bildung im Islamunterricht. In Tarek Badawia & Said Topalović (Hg.), Islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze (319–335). V&R.
- Topalović, Said (2023b). Der Islamunterricht updated. Didaktische Antwort auf die Digitalisierung. In Ilona Nord & Judith Petzke (Hg.), *Religionsdidaktik reloaded* (69–82). Cornelsen.
- Topalović, Said (2023c). Wissen ohne Tat ist Torheit und eine Handlung ohne Wissen ist undenkbar der kompetenzorientierte Ansatz für den Islamunterricht. In Tarek Badawia & Said Topalović (Hg.), Islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze (195–212). V&R.
- Uslucan, Haci-Halil (2015). "Bildet Euch Im Namen Gottes, der Euch erschaffen hat". Religiöse Erziehung im Spannungsfeld von Geborgenheit und Dogmatismus. In Mathias Rohe, Mouhanad Khorchide, Havva Engin, Ömer Özsoy & Hansjörg Schmid (Hg.), Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens (752–768). Herder.
- Weber, Max (1956). Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Mohr Siebeck.
- Wissner, Golde, Nowack, Rebecca, Schweitzer, Friedrich, Boschki, Reinhold & Gronover, Matthias (Hg.). (2018). *Jugend-Glaube-Religion II. Neue Befunde vertiefende Analysen didaktische Konsequenzen*. Waxmann.
- Wunderlich, Leonie (2023). Parasoziale Meinungsführer? Eine qualitative Untersuchung zur Rolle von Social Media Influencer\*innen im Informationsverhalten und in Meinungsbildungsprozessen junger Menschen. *Medien & Kommunikationswissenschaft* 71(1–2), 37–60.
- Whyte, Shaheen Amid (2022). Islamic Religious Authority in Cyberspace: A Qualitative Study of Muslim Religious Actors in Australia. *Religions* 13(1), 1–16.
- Zaid, Bouziane, Fedtke, Jana, Shin, Don Donghee, El Kadoussi, Abdelmalek & Ibahrine, Mohammed (2022). Digital Islam and Muslim millennials: How social media influencers reimagine religious authority and Islamic practices. *Religions* 13(4), 335–340.

Raid Al-Daghistani. Der (un)erkannte Gott. Die Grundzüge der mystischen Theologie 'Abd al-Ğabbār an-Niffarīs. Verlag Karl Alber. 2024. 483 Seiten. ISBN 978-3-495-99209-8.

Rezensiert von **Ali Ghandour** Institut für Islamische Theologie, Universität Hamburg

Die vorliegende Monographie widmet sich dem Werk des weitgehend unbekannten Mystikers Muḥammad b. 'Abd al-Ğabbār an-Niffarī (gest. 10. Jh.) und entfaltet diesen als herausragende Gestalt einer radikal-apophatischen¹ Mystik. Dass eine Figur, die weder eine Schule hinterlassen noch in den frühen Sufi-Handbüchern größere Resonanz gefunden hat, in dieser Gründlichkeit untersucht wird, ist ein Verdienst. Noch wichtiger aber ist die systematische Relevanz der Arbeit: Sie versteht an-Niffarī nicht nur historisch, sondern als Ressource für die gegenwärtige Islamische Theologie, die sich der Herausforderung von Säkularisierung, Fundamentalismus und interreligiösem Dialog stellt.

Die Studie ist klar gegliedert: Nach einer Einführung (Kap. 1) werden die spärlichen biographischen Nachrichten zu an-Niffarī diskutiert (Kap. 2). Es folgt eine Analyse seiner Hauptwerke, insbesondere *Kitāb al-Mawāqif* und *Kitāb al-Muḥāṭabāt* (Kap. 3). Den systematischen Kern bilden die Kapitel zum Wissens- und Erkenntnisbegriff (Kap. 4 und 5) und zum mystischen "Stehen vor Gott" (Kap. 6). Darauf bauen thematische Vertiefungen auf: Grundmotive seiner Theologie (Kap. 7), das "paradoxe Ethos" (Kap. 8), ein Resümee (Kap. 9) sowie die Frage nach der Relevanz für die Gegenwart.

Im Mittelpunkt steht die epistemologische Trias 'ilm – ma'rifa – waqfa. Während 'ilm das rationale Wissen bezeichnet, ist ma'rifa die erfahrungsbasierte Gotteserkenntnis. An-Niffarī fügt mit der waqfa das "Stehen vor Gott" als höchste Stufe hinzu, die alle Relationen transzendiert. Damit betont er das apophatische Moment des Sufitums radikaler als viele seiner Zeitgenossen: Gott bleibt letztlich unerkennbar, und gerade darin besteht die höchste Form der Gotteserkenntnis.

Diese Denkfigur entfaltet sich in einer Sprache, die zugleich paradox und schöpferisch ist. An-Niffarī kritisiert die Fixierung am "Buchstaben" (harf), der Gott festzulegen versucht, und setzt dem eine Sprache entgegen, die sich selbst dekonstruiert: kurze, eruptive Sentenzen voller Mehrdeutigkeit und Symbolik. Die Studie zeigt, dass an-Niffarī damit eine Mystik des Schweigens und

Ali Ghandour, Institute of Islamic Theology, University of Hamburg e-mail: ali.ghandour@uni-hamburg.de

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

Apophatisch wird hier im Sinne einer Herangehensweise verstanden, die Gott durch Verneinungen beschreibt. Anstelle positiver Prädikate wird betont, was Gott nicht ist, um so seine Unfassbarkeit hervorzuheben.

zugleich eine "linguistische Explosion" (S. 260) entwickelt, eine Spannung, die für die apophatische Tradition typisch ist.

Stärken der Arbeit sind die analytischen Untersuchungen. Termini wie siwā (alles außer Gott), maḥw (Auslöschung), maʿrifat al-maʿārif (Erkenntnis der Erkenntnisse) oder waqfa werden gründlich untersucht und in eine breitere mystische und philosophische Tradition eingeordnet. Der Autor zeigt, wie an-Niffarī klassische Kategorien wie maqām und ḥāl unterläuft und eigene Konzepte entwirft. Dabei wird at-Tilimsānīs Kommentar produktiv genutzt, um die Tiefe der Sentenzen zu erschließen.

Das Kapitel zur waqfa bildet den Höhepunkt der Studie. Hier zeigt sich an-Niffarī als Denker einer non-dualen Einheitserfahrung, die über fanā' und bagā' hinausgeht und den Mystiker in einen Zustand versetzt, der alle Dualitäten, Relationen und Differenzen transzendiert (Kap. 6, S. 157–158, 166-169). Besonders eindrucksvoll ist, wie der Autor die sprachliche und begriffliche Präzision der niffarīischen Terminologie herausarbeitet: waqfa wird nicht nur als "Stehen" oder "Innehalten" gedeutet, sondern als ein von Gott gewährter Bewusstseinszustand (awqafa / "zum Stehen gebracht"), in dem das menschliche Ich vollständig aufgehoben und in das göttliche Licht integriert wird (S. 156-158, 160-162). Diese Erfahrung, so zeigt die Analyse, ist nicht einfach eine Fortsetzung der Gnosis (ma'rifa), sondern ihre radikale Überbietung: Während die ma'rifa noch ein Restmoment von Relationalität enthält, löscht die wagfa selbst diese letzte Spur von Andersheit (siwā) aus und eröffnet damit eine absolute Präsenz, die jenseits von Nähe und Ferne sowie jenseits der Zeitlichkeit und der Kategorien der Vernunft liegt (S. 157, 164-168). Besonders überzeugend gelingt es der Studie, diese mystische Dimension mit klassischen Begriffen der Sufi-Tradition in Beziehung zu setzen und zugleich die Eigenart an-Niffaris herauszuarbeiten: Er verschiebt die mystische Hierarchie, indem er die wagfa als höchste Stufe über Wissen und Erkenntnis hinaus ansiedelt. Die Fülle der herangezogenen Quellen - von Koran und Hadith über Ğunayd und Qušayrī bis hin zu Meister Eckhart - verleiht der Darstellung Tiefenschärfe und macht sichtbar, dass es an-Niffarī gelingt, in paradox verdichteten Formulierungen eine Theologie des absoluten Entwerdens zu artikulieren. Damit ist dieses Kapitel nicht nur das systematische Herzstück der Studie, sondern auch ein gutes Beispiel dafür, wie philosophische Reflexion und mystische Erfahrung in einer stimmigen Synthese zusammengeführt werden können.

Das Schlusskapitel betont an-Niffarīs Bedeutung für eine heutige Islamische Theologie. In Zeiten von Dogmatismus und fundamentalistischer Engführung erscheint seine Radikalapophatik als Ressource, um Ambiguitätstoleranz, epistemische Demut und die Unverfügbarkeit Gottes zu betonen. Sufitum wird nicht als Randphänomen, sondern als Impuls für eine ganzheitliche Theologie verstanden. Der Bezug zu nicht-muslimischen Denkern, wie Nietzsche, Jaspers, Rahner und Derrida verdeutlicht die Einbettung in den größeren Kontext moderner Philosophie und Theologie.

Die Studie überzeugt durch klare Struktur, breite Quellenbasis und systematische Herangehensweise. Bei näherem Hinsehen zeigen sich jedoch auch einige Punkte, die kritisch zu bedenken sind. Die Argumentation arbeitet eng am Wortlaut an-Niffarīs und at-Tilimsānīs, gibt die Schlüsselpassagen jedoch nahezu ausschließlich in Übersetzung wieder. Für eine sufische Erfahrung, die in rhythmisierten Kurzsätzen und elliptischen Verschiebungen denkt, ist das problematisch: Übersetzungen sind stets Deutungen; ohne arabischen Originalabdruck oder wissenschaftliche Umschrift des Originaltextes bleiben zentrale philologische Entscheidungen unsichtbar. Das gilt umso

mehr, als an-Niffarīs Text in verschiedenen Editionen vorliegt: Wo die Darstellung einer Lesart folgt, wo sie emendiert, wo Varianten theologisch bedeutsam sind, bleibt ohne Variantenapparat unkenntlich.

Hinzu kommt eine zu knappe kritische Auseinandersetzung mit an-Niffarīs Positionen im Lichte der späteren Sufi-Tradition (ab dem 13. Jh.). Die Studie exponiert an-Niffarīs Radikalapophatik programmatisch, blendet die Rezeption und Transformation im späteren Sufitum – insbesondere in der Schule Ibn al-'Arabīs – jedoch weitgehend aus. Im Literaturverzeichnis fehlen zentrale Primärwerke von Ibn al-'Arabī (gest. 1240), etwa die Fuṣūṣ al-ḥikam (im Arabischen Original) oder al-Futūḥāt al-Makkiyya. Auch Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī (gest. 1274), Ibn al-'Arabīs wichtigster Schüler und Systematisierer, ist gar nicht vertreten. Von 'Abd ar-Razzāq al-Qāšānī (gest. ca. 1330) wird lediglich das terminologische Handbuch Laṭāʾif al-iʾlām aufgeführt. Saʿīd ad-Dīn Farġānī (gest. 1300) oder 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī (gest. 1731) erscheinen ebenso nicht. Generell stammen die herangezogenen Sufi-Quellen mehrheitlich aus der frühen Zeit (9.–11. Jh.) und blenden die metaphysische Wende ab dem 12. Jh. weitgehend aus. Gerade diese Wende, die durch Ibn al-'Arabī und seine Schule geprägt wurde, entscheidet jedoch darüber, ob an-Niffarīs Zuspitzungen als singuläre Abkehr oder vielmehr als perspektivische Verschärfung innerhalb eines breiteren metaphysischen Diskurses zu lesen sind.

Schließlich ist auch die Wahl der Textgrundlage für at-Tilimsānīs Šarḥ al-mawāqif zu bemerken. Herangezogen wurde die Ausgabe von Dār al-kutub al-ʿilmiyya, die gemeinhin nur dann konsultiert wird, wenn keine andere Edition verfügbar ist, da sie für editorische Schwächen und Auslassungen bekannt ist. Für eine Arbeit, die stark auf semantisch präzise Lektüren angewiesen ist, wäre die zuverlässigere Edition von al-Marzūqī die angemessenere Grundlage gewesen.

Alles in allem handelt es sich jedoch um ein sorgfältig geschriebenes, gut strukturiertes Buch. Die Verbindung von genauer Textarbeit und klarer Gesamtlinie trägt durchgängig. Die Trias *'ilm – ma'rifa – waqfa* bietet ein einfaches Raster, das die Lektüre leitet. Die Studie bündelt die verstreuten Texte an-Niffarīs zu einem stimmigen Bild und schafft damit einen verlässlichen Bezugspunkt für weitere Forschung. Wer sich mit dem Sufitum, Religionsphilosophie oder mit der apophatischen Theologie auseinandersetzt, wird an dieser Studie nicht vorbeikommen. Sie macht einen "bekannten Unbekannten" nicht nur sichtbar, sondern weist ihm einen Platz im Zentrum theologischer Reflexion zu.

Aslıgül Aysel & Yaşar Sarıkaya. Akzeptanz, Formation und Transformation. Eine empirische Studie zum Islamischen Religionsunterricht an Grundschulen in Hessen. De Gruyter. 2024. 187 Seiten. ISBN 978-3-11-155569-0.

Rezensiert von Tarek Badawia

Department Islamisch-Religiöse Studien, Universität Erlangen-Nürnberg

Die Diskussion um das Recht muslimischer Kinder auf einen islamischen Religionsunterricht (IRU) wird in Deutschland seit den 1980er Jahren geführt. Nach langen politischen Debatten fiel in Hessen die Entscheidung zur Einführung des IRU jedoch erst 2012, zunächst in Kooperation mit dem Landesverband der DITIB und der Ahmadiyya Muslim Jamaat. Aufgrund politischer Spannungen zwischen Deutschland und der Türkei beendete die Landesregierung die Zusammenarbeit mit der DITIB 2020. Aktuell bestehen in Hessen zwei Modelle: ein religionskundlicher Unterricht und ein bekenntnisorientierter IRU in Kooperation mit den Ahmadiyya-Gemeinden.

Vor diesem komplexen politischen und rechtlichen Hintergrund setzt die vorliegende empirische Studie ein klares Signal: "Ein Verzicht auf den IRU käme nicht nur einer Missachtung des Rechts muslimischer Kinder gleich, sondern bedeutete zugleich einen erheblichen integrations- und bildungspolitischen Verlust." (S. 158).

Die empirische Untersuchung wurde zwischen 2016 und 2020 in einer offensichtlich politisch angespannten Phase durchgeführt. Das Ziel war es, empirisch gestützte Kriterien zu entwickeln, um die Entwicklung des IRU in den hessischen Grundschulen auf der Grundlage der Einstellungen und Erfahrungen unterschiedlicher Personengruppen sowie des erworbenen islamischreligiösen Wissens und der Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler im Unterricht zu erforschen. Sie bietet Einblicke in Inhalte, Kontexte, Ziele, Einschätzungen, Sichtweisen und Erwartungen von Lehrerinnen, Schülerinnen und Schülern und von Eltern.

Das Forschungsteam fasst das breite Spektrum seiner Ergebnisse unter drei zentralen Prozessaspekten zusammen:

- 1. Akzeptanz: Klärung der Rahmenbedingungen, Prozesse und Mechanismen für die Annahme des IRU.
- 2. Formation: inhaltliche Ausgestaltung und Förderung religiöser Kompetenzen im Sinne einer religiösen Mündigkeit von Grundschulkindern (vgl. S. 10).

Tarek Badawia, Department Islamic-Religious Studies, University of Erlangen-Nürnberg e-mail: tarek.badawia@fau.de

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

3. Transformation: Veränderungen in den Einstellungen von Individuen und Gruppen durch den Unterricht.

Die hohe politische Erwartungshaltung ist deutlich spürbar. Die Ergebnisse sind trotzdem in den drei Kategorien konsistent: Die Studie zeigt, dass der IRU "positiv angenommen wird"; er trägt zur "Formation der religiösen Mündigkeit der Schülerinnen und Schüler bei"; er ermöglicht den Schülerinnen und Schülern "eine transformative Erfahrung", in der sie ihre religiöse Einstellung reflektieren und weiterentwickeln können (vgl. S. 150). Die Kinder werden ermutigt, ihre religiösen Werte im Handeln umzusetzen. Der "reflexiv-dialogische Ansatz" wird dabei besonders geschätzt (S. 154). Ein religiös gut gebildeter Viertklässler zeigt "großes Interesse an historischkontextuellen Fragen" im Umgang mit der koranischen Offenbarungsgeschichte (S. 89).

Kritisch betrachtet eröffnet die vorliegende erste empirische Studie zum IRU in hessischen Grundschulen wertvolle Einsichten in Grundlagen und Praxis des hessischen IRU und bietet richtungsweisende Handlungsempfehlungen für dessen Weiterentwicklung.

Der Aufbau der Studie ist klar strukturiert: Teil I gibt einen Überblick zum Kontext des IRU in Hessen. Teil II beschreibt die theoretischen, methodischen und forschungspraktischen Rahmenbedingungen. Teil III stellt den Aufbau und die Curricula des IRU vor. Teil IV bildet mit rund 100 Seiten den Kern der Studie und präsentiert die zentralen empirischen Ergebnisse in vier Schwerpunkten: 1) Gründe für die Akzeptanz des IRU, 2) didaktische Konzeptionen, 3) die Rolle des Elternhauses, 4) die Praxis der Lehrkräfte.

Grundsätzlich baut die Studie auf drei Hauptargumenten für den IRU im Rahmen der allgemeinen Bildung an staatlichen Schulen auf:

- 1. Der IRU ist nicht nur eine Frage des Rechts der muslimischen Heranwachsenden auf religiöse Bildung an staatlichen Schulen, sondern auch ein wichtiges Zeichen der Akzeptanz des Islams in Deutschland.
- 2. Der IRU ist nicht nur ein Ort des Lernens im Sinne der Wissensvermittlung, sondern er schafft auch einen Raum für den inner- und interreligiösen Austausch.
- 3. Inhaltlich geht es im schulischen IRU weniger um die starre Weitergabe von Tradition und Einübung von Glaubenslehren, sondern vielmehr um eine reflektierende und identitätsbildende Herangehensweise an die religiösen Inhalte mit einem starken Bezug zur Lebenswelt der Kinder und Jugendlichen in Deutschland (vgl. S. 2–3).

Über diese Argumentationslinien hinaus wird dem IRU die politische Aufgabe zugewiesen, "muslimische Schülerinnen und Schüler gegen extremistische Positionen zu immunisieren" (S. 3).

Die empirische Basis bilden insgesamt 21 leitfadengestützte Interviews mit sechs Lehrerinnen, sieben Grundschulkindern und acht Eltern (sechs Müttern, zwei Vätern). Die interviewten Personengruppen, so die Anmerkung des Forschungsteams, sind ausschließlich solche Personen, die die Teilnahme am IRU befürworten (S. 51). In den Interviews werden viele Kernfragen behandelt, die folgende Schwerpunkte abdecken: Erwartungen der Befragten an den IRU, Akzeptanz, Handlungskonzepte, Ziele, Inhalte, didaktische Konzepte, Erkennung von (religiösen) Veränderungen in den Einstellungen der Schülerinnen und Schüler und die Begleitung der Grundschulkinder auf dem Weg zu religiöser Selbstbestimmung. Um die Perspektive der Grundschulkinder zu erfassen, bedient sich das Forschungsteam kindertheologischer Forschungsmethodik (u.a. Islam-Box-Spiel,

Ergänzungs-, Assoziations-, und Bilderspiele), um spielerisch den Kindern zu ermöglichen, ihre Gedanken, Gefühle und Meinungen auszudrücken. Die durchaus vielen Dimensionen des Vorhabens werden methodisch (Kap. II.4) durch teilnehmende Beobachtungen, Hospitationen und Gruppengespräche mit Schülerinnen und Schülern des IRU erfasst. Trotz eingeschränkter Zugangsmöglichkeiten zu den Kindern in den Klassen gelang es dem Forschungsteam, aussagekräftige Daten zu erheben. Diese empirische Grundlage bleibt zwar überschaubar, bietet aber für ein Pionierprojekt in einem politisch sensiblen Feld dennoch substanzielle Ergebnisse.

Besonders hervorzuheben ist die transparente Darstellung der beiden Curricula von DITIB und Ahmadiyya im dritten Teil. Das Kapitel verdeutlicht, dass der IRU auf einer soliden fachwissenschaftlichen und fachdidaktischen Grundlage steht. Anhand der anerkennenden/nicht-abwertenden Vermittlung religiöser Unterschiede, etwa in der Bezeichnung des Propheten Muhammad als "letzter Gesandter" (DITIB) oder "letzter gesetzbringender Gesandter" (Ahmadiyya), wird erkennbar, wie Dialogfähigkeit und Urteilsvermögen von Kindern gefördert werden können.

Ein besonderes Gewicht der Studie liegt auf den Gründen für die Akzeptanz des IRU aus der Perspektive von Eltern und Lehrkräften. Acht Faktoren werden dabei herausgearbeitet:

- 1. Für Eltern und Lehrerinnen gilt der schulische IRU als denkbare, gute Alternative zum so genannten Moscheeunterricht. Diese Position wird konkret mit Argumenten wie "mehr Vertrauen in die schulische Lernkultur", "kritische Distanz", "Intensität und Planbarkeit", "Verstehen statt Auswendiglernen" und "Kritik einer fehlenden kindgerechten Didaktik" unterstützt. Ferner entlastet der schulische IRU viele Eltern und Familien, die ihre Kinder in den Inhaltsfeldern des Islams in deutscher Sprache nicht unterstützen können. Sowohl der schulische IRU als auch der Moscheeunterricht werden in ihrer jeweils unterschiedlichen Funktion und Zielsetzung erkannt und anerkannt. Die Befragten heben die Rolle der deutschen Sprache und die Tatsache besonders hervor, dass der schulische IRU im Vergleich zum Gemeindeunterricht den Raum schafft, in dem die Grundschulkinder die Religion auf einer gemeinsamen Grundlage und Lernerfahrung kennenlernen.
- 2. Wichtig für die Befragten ist die Möglichkeit, dass die Kinder im IRU indirekt ihren Glauben festigen. Dies sei zwar kein explizites Ziel des IRU, dennoch führt die schulische Auseinandersetzung mit islamischen Lerninhalten nach Wahrnehmung von Eltern und Lehrerinnen dazu, dass die psychologische Rolle des Glaubens im Sinne des Spendens von Kraft und Vertrauen sowie seine Rolle bei der Identitätsfindung früh erkannt und erlebt werden.
- 3. Mit dem zweiten Aspekt zusammenhängend leistet der IRU nach Aussagen der befragten Eltern und Religionslehrerinnen einen konstruktiven Beitrag zur Förderung der Selbsterkenntnis und Selbstfindung. Dadurch, dass der schulische IRU zwar die Religion, aber auch weitere ethische Themen behandelt, entstehen in einem didaktisch gut aufbereiteten IRU auch wichtige Räume für Kinder, ihre Interessen zu entdecken und mehr über ihre persönlichen Ressourcen und Fähigkeiten zu erfahren. Grundsätzlich so die Befragten schafft diese Option der Selbsterkenntnis eine solide Grundlage für eine fruchtbare, selbständige Lernmotivation und wirkt sich positiv auf die Entwicklung des Kindes aus.
- 4. Die Befragten äußern für eine bessere Annahme des IRU im öffentlichen Raum den dringenden Wunsch, dass über den IRU als ein "den Musliminnen und Muslimen zustehendes Recht" (S. 66) und nicht als Zugeständnis an sie kommuniziert wird. Hinsichtlich der Gleich-

behandlung des IRU mit dem katholischen und evangelischen RU bestehe noch Handlungsbedarf.

- 5. Ein wichtiger Grund für die Annahme und für den Erfolg des IRU besteht nach Ansicht der Befragten darin, dass der IRU auf jeden Fall der Heterogenität der Schülerinnen und Schüler muslimischen Glaubens besser gerecht wird als der homogen organisierte Koranunterricht in Moscheen. Die heterogene Zusammensetzung der Schülerschaft liefert eine Reihe von positiven Lernimpulsen für den Austausch über völlig verschiedene Erfahrungen und fördert die Interaktion der Kinder mit verschiedener Herkunft und Konfession. In der Überwindung mitgebrachter kultureller und ethnischer Grenzen sehen die Befragten die Möglichkeit, jedes Kind individuell zu fördern (vgl. S.71).
- 6. Interreligiöses Lernen gilt als eines der zentralen Themen im Rahmen des schulischen IRU. Dies wertet nach Sicht der Befragten das Image des IRU auf. Kinder werden im Unterricht gegenüber anderen Religionen sensibilisiert. Darin sehen sie einen wichtigen Beitrag des IRU zur außerschulischen Förderung einer pluralen Gesellschaft sowie für die Akzeptanz für verschiedene Kulturen, Religionen und Weltanschauungen (vgl. S. 73).
- 7. Mit der Etablierung des IRU an staatlichen Schulen verbinden die Befragten ein starkes Signal für politische und gesellschaftliche Integration sowie dafür, dass der Islam zu Deutschland gehört. Im Gegenzug nehmen die Befragten wahr, dass der IRU eine Möglichkeit für junge Musliminnen und Muslime bietet, sich mit der Schule zu identifizieren. Die Befragten präferieren, von der Sozialisation der Kinder zu sprechen und weniger von Integration (vgl. S. 75). In diesem Zusammenhang betonen v.a. die Eltern die Bedeutung der gemeinsamen Werte in Islam und Gesellschaft, die den Kindern stärker vermittelt werden sollten (vgl. S. 76).
- 8. Für die Akzeptanz des IRU ist ein hohes Engagement der Lehrkräfte entscheidend. Nur stark engagierte Lehrkräfte schaffen es, den IRU als pädagogisches Angebot für die Kinder aus dem Schatten politischer und gesellschaftlicher Debatten zu führen. Ihnen gelingt es, dass Eltern Vertrauen in das Schulangebot entwickeln, und auch, dass bestimmte Wahrnehmungsmuster, z.B. das Bild einer weiblichen Lehrkraft, reflektiert und korrigiert werden können.

Ein Schwerpunkt der empirischen Ergebnisse betrifft die innovativen didaktischen Methoden im IRU, die dem o.g. Prozess der Formation dienen sollten. Insbesondere der lebensweltorientierte Lernansatz schafft v.a. für die Grundschulkinder die gewünschte Lebendigkeit der Inhalte und Lernerfahrungen. Die geschilderten Unterrichtsbeispiele zeugen von dem hohen Stellenwert des spielerischen Zugangs bei der Förderung religiöser Sensibilität im Umgang mit den vermittelten Inhalten. Der hessische IRU wird auch werteorientiert so ausgerichtet, dass auch Emotionen, Gefühle und Grundwerte wie Respekt und Empathie spielerisch zur Förderung "des inneren Friedens" und der "Fähigkeit, in negativen Situationen etwas Positives zu finden" (S. 105), zum zentralen Anliegen des IRU gemacht werden. Bei einem fragenorientierten bzw. -zentrierten Zugang zu den Inhalten schafft der IRU einen wichtigen Raum für die Grundschulkinder, "ihre Fragen zu stellen und diese gemeinsam zu diskutieren" (S. 109). Der kommunikative, dialogische IRU bietet sehr viele Möglichkeiten, miteinander ins Gespräch zu kommen. Sowohl für Eltern als auch für die Grundschulkinder zählt "das Reden im Unterricht" (S. 114) im Sinne der kommunikativen Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten und des Gedankenaustausches zu den ganz wichtigen Fördermöglichkeiten durch den IRU, besonders wenn dies mit der Förderung der deutschen Sprachkompetenz einhergeht. Eine besondere Bedeutung erhält diese Ausdrucksfähigkeit im Kontext interreligiöser Begegnungen und im Austausch über religiöse und ethische Fragen zwischen Freundinnen und Freunden.

Wie oben erwähnt, spielt das Elternhaus eine wichtige Rolle im Prozess der "religiösen Selbstbestimmung", wenn eine aktive elterliche Begleitung der religiösen Erziehung in dem Sinne angeboten wird, dass "Grundschulkinder ein Interesse an religiösen Inhalten entwickeln können" (S. 144).

Im Sinne der Verbesserung der überwiegend "positiven Entwicklung des IRU" (S. 145) werden drei wichtige Vorschläge zur Effizienzsteigerung vorgeschlagen: 1) die Notwendigkeit der Entwicklung von adäquaten Lehrmaterialien; 2) die Entwicklung von entsprechenden Handreichungen zur professionellen Einhaltung und Umsetzung der curricularen Vorgaben des IRU; 3) die Erweiterung und Verbesserung der Hospitationsmöglichkeiten im IRU. Trotz der "diagnostizierten allgemeinen Zufriedenheit" (S. 151) besteht weiterhin noch Bedarf an einem verstärkten Informationsaustausch zwischen Schule und Eltern, um bestehende Missverständnisse zu korrigieren und eine bessere Zusammenarbeit zu fördern.

Fazit: Die vorliegende empirische Studie eröffnet erstmals einen fundierten Einblick in die Realität des hessischen IRU und bildet damit eine tragfähige Grundlage für die Weiterentwicklung eines noch jungen Schulfachs. Gerade weil dieses Fach integrationspolitisch stets neu um seine verfassungsrechtliche wie auch bildungstheoretische Legitimation ringen muss, kommt der Studie ein besonderer Stellenwert zu. Die begrenzte empirische Basis ist dabei nicht als Schwäche zu verstehen, sondern verweist auf die strukturellen Widrigkeiten, mit denen empirische Religionspädagogik insgesamt konfrontiert ist. Umso bedeutender ist, dass die Ergebnisse Anschluss an einschlägige Untersuchungen zum IRU in anderen Bundesländern finden und diese auf überzeugende Weise bestätigen.

Betül Karakoç. *Imaminnen und Doing Gender. Kollektive Orientierungen im transnationalen Bildungsraum.* Springer VS. 2024. 605 Seiten. ISBN 978-3-658-45742-6.

Rezensiert von **Gülbahar Erdem** Universität Paderborn

Mit "Imaminnen und Doing Gender" legt Betül Karakoç ihre Dissertationsschrift vor, die sie 2023 am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Johann Wolfgang-Goethe-Universität (Frankfurt am Main) unter dem Titel "Imaminnen und Doing Gender im transnationalen Bildungsraum. Eine rekonstruktive Studie zu den kollektiven Orientierungen und Modi der Bearbeitung" eingereicht hat. Die Autorin untersucht in ihrer qualitativ angelegten Studie die Geschlechterkonstruktionen weiblicher muslimischer Akteurinnen – sogenannter "Imaminnen" –, die in der Türkei ausgebildet wurden und im Kontext deutsch-türkischer Moscheegemeinden in Deutschland in der religiösen Bildungsarbeit tätig sind. Sie werden in den Gemeinden als Orientierungspersonen verstanden, prägen durch ihre Handlungsfelder Geschlechtervorstellungen und wirken an der Konstruktion und Verfestigung von Geschlecht mit. Im Zentrum der Studie steht die Frage, wie Geschlecht in diesen religiösen Räumen durch pädagogisches Handeln hervorgebracht, verhandelt und kollektiv orientiert wird. Die Autorin untersucht zudem die Rolle von Imaminnen in transnationalen Bildungsräumen. Damit leistet die Studie einen wichtigen Beitrag zu einem interdisziplinären Forschungsfeld, das zwischen Gender Studies, Migrationspädagogik und Religionssoziologie angesiedelt ist.

Der Aufbau des Buches folgt einer klaren Struktur und umfasst fünf Teile, in denen systematisch die Forschungsfrage bearbeitet wird. Im ersten Teil werden die theoretischen Perspektiven beschrieben, die in dieser Studie angelegt sind und auf die die Autorin aus einer feministischen Perspektive auf Geschlecht(erverhältnisse) blickt. Nach der theoretischen Fundierung, Systematisierung des Forschungsstandes und einer Methodendarstellung im zweiten Teil erfolgt die Befassung mit dem Forschungsgegenstand auf Grundlage der Forschungsliteratur. Der dritte Teil dient zur methodisch-methodologischen Rahmung der Studie in der u.a. die qualitativ-rekonstruktive Anlage der Studie und anschließend die methodische Vorgehensweise im Forschungsprozess beschrieben werden. Das Kernstück der Arbeit wird im vierten Teil der Arbeit dargestellt. Hier werden die empirischen Befunde präsentiert, so die empirischen Rekonstruktionen und herausgearbeiteten Orientierungen sowie Modi der Interviewpartnerinnen. Die Arbeit von

Gülbahar Erdem, Paderborn Institute of Islamic Theology, Paderborn University e-mail: guelbahar.erdem@uni-paderborn.de

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

Karakoç schließt mit dem fünften Teil, einer Verdichtung, Zusammenfassung und Abstraktion der Ergebnisse, die in den Kontext bestehender Forschungsdiskurse eingeordnet werden.

Karakoç konstatiert, dass Moscheen als binär codierte Binnenräume fungieren, in denen religiöse, pädagogische und geschlechterbezogene Praktiken ineinandergreifen. Sie betont die Notwendigkeit, sowohl die Mikroebene individueller Akteurinnen, die Imaminnen, als auch die Makroebene institutioneller Strukturen zu betrachten, um die Komplexität geschlechtsspezifischer Dynamiken in religiösen Bildungskontexten zu erfassen. Sie rekonstruiert mit ihrer Untersuchung kollektive Orientierungen und Bearbeitungsmodi von Geschlechterkonstruktionen.

Ihre Arbeit gründet auf der Praxistheorie (u.a. Bohnsack, Reckwitz und Goffman), sowie in der Doing-Gender-Forschung. Das zentrale Konzept des "Doing Gender" versteht das Geschlecht als performative Praxis. Karakoç erweitert diesen Ansatz um eine transnationale Perspektive, indem sie die Wechselwirkungen zwischen deutschen und türkischen Bildungskontexten sowie die Rolle von Imaminnen in Gemeinschaften der Diaspora analysiert. Diese transnationalen Perspektiven, die Bildung und religiöse Praktiken im Migrationskontext als grenzüberschreitende Phänomene fassen, bilden eine innovative Rahmung der Studie. Zudem ist durch Hinzunahme intersektionaler Aspekte eine Analyse geschlechterbezogener, religiöser und ethnisch-kultureller Differenzlinien als ineinandergreifende Dimensionen möglich geworden.

Methodologisch stützt sich die Studie auf leitfadengestützte Interviews mit sechs Imaminnen, die an theologischen Fakultäten in Ankara und Konya ausgebildet wurden und in hessischen DITIB-Moscheegemeinden tätig sind. Die dokumentarische Methode, die die Autorin der Studie zugrunde legt, ermöglicht es ihr einerseits kollektiv geprägte Orientierungen und andererseits Bearbeitungsmodi von Geschlechterkonstruktionen sowie latente Wissensbestände herauszuarbeiten. Sie identifiziert in ihrer Analyse vier kollektive Orientierungen von Imaminnen, die in unterschiedlichen Praktiken des "Doing Gender" sichtbar werden: Bewahrung, Modifikation, Reproduktion und Reflexion. Diese Orientierungen spiegeln wider, wie Imaminnen zwischen religiöser Lehre, theologischer Autorität und sozialen Rollenerwartungen navigieren und argumentieren. Besonders aufschlussreich ist dabei, wie religiöse Bildungsarbeit zum Ort geschlechtlicher Aushandlungen wird – wenn etwa Frauen zwischen normativer Religionsvermittlung und dem Anspruch auf emanzipatorische Deutungsspielräume stehen.

Ein zentrales Verdienst der Arbeit liegt in der Darstellung transnationaler Dynamiken, d.h. Imaminnen agieren nicht nur im nationalen Kontext deutscher Religionspolitik, sondern sind zugleich eingebettet in globale Netzwerke, institutionelle Bindungen an die Türkei (z.B. DITIB, Diyanet) und migrationsbiografische Erfahrungen. Die Studie verdeutlicht, dass diese komplexen religiösen Bildungsräume nicht als mononationale Einrichtungen verstanden werden dürfen, sondern als Schnittstellen multipler Bezugssysteme. Auch verdeutlicht die Studie, wie transnationale Bildungsräume entstehen, in denen Imaminnen sowohl von türkischen als auch deutschen Kontexten beeinflusst werden. Dies führt zu hybriden Identitätskonstruktionen und neuen Formen religiöser Praxis.

Die pädagogischen Implikationen hebt Karakoç pointiert hervor. Die Autorin fordert eine bewusste Reflexion der eigenen Position von pädagogischen Fachkräften in religiösen Räumen und plädiert für eine gendersensible und machtkritische Praxis. Sie betont die Bedeutung eines Bewusstseins für die eigene Mittäterinnenschaft in pädagogischen Kontexten als Fazit ihrer Arbeit und spricht sich für eine gendersensible Praxis aus, die die strukturellen Bedingungen in religiö-

sen Bildungseinrichtungen reflektiert und aktiv gestaltet. Hier können neue Wege für eine genderreflektierte und (religions-)pädagogisch-professionelle Praxis eröffnet werden. Bedingung hierfür sei eine (Selbst)Reflexion von Stereotypen dieser Akteurinnen, die im Bewusstsein der eigenen Mittäterinnenschaft in diesem Diskursfeld die Dekonstruktion von Geschlechterbildern ermöglichen könne.

Die Arbeit zeichnet sich durch eine hohe theoretische Dichte und sehr detaillierte Bearbeitung unterschiedlichen Themenfelder aus. Neben sprachlicher und thematischer Aufarbeitung einzelner Begriffe und Phänomene (beispielsweise Imaminnen, Moschee, Doing Gender etc.) sind historische Betrachtungen zum Hintergrund der verschiedenen Strukturen und Diskurse eine Stärke der Arbeit. Akribisch legt Karakoç durch Fachliteratur wissenschaftlich fundiert ihre Perspektiven und Forschungsansätze dar. Ihre interdisziplinäre Arbeitsweise bietet abwechslungsreiche Perspektiven. Trotz der Vielzahl der Themen die sie aufgreift, gelingt ihr eine systematische Verknüpfung der verschiedenen Argumentationsstränge.

Die umfangreiche und über 600 Seiten starke Arbeit beeindruckt durch die vielseitigen Themenbereiche und Darstellungen. Jedoch ist kritisch anzumerken, dass dies auch eine Herausforderung in der Lektüre darstellt. In den ersten Theoriekapiteln und der methodisch-methodologischen Rahmung führt die Autorin in über 150 Seiten in ein breites Spektrum an Konzepten und Begriffen ein, bis die Forschungsfrage konkretisiert und die Studie aufgegriffen wird. Die detailliert dargelegten Theorien sind für den fachspezifischen Diskurs sicher wertvoll und die Aufarbeitung von Begriffen und Phänomenen, die im Zusammenhang der Studie stehen, durchaus notwendig. Jedoch geht dies auf Kosten der Lesbarkeit und erschwert Leser\*innen den Überblick. Insbesondere das 9. Kapitel umfasst mit über 320 Seiten die empirischen Rekonstruktionen und die Diskussion der Modi der Geschlechterkonstruktionen. Es ist das Kernstück der Arbeit, aber allein in der Lektüre herausfordernd.

Auch in Hinblick auf die Studie ergeben sich Fragestellungen grundsätzlicher Art. Basierend auf einer Studie mit einer kleinen Zahl von sechs Interviewpartnerinnen (türkisch und Mitarbeiterinnen in der DITIB) ergibt sich eine begrenzte Generalisierbarkeit. Zwar erlaubt die dokumentarische Methode eine tiefe Einzelfallanalyse, doch bleibt unklar, inwiefern die erarbeiteten kollektiven Orientierungen über die untersuchte Gruppe hinaus tragfähig sind, beziehungsweise ob sie für die Vielzahl von islamisch religiösen Gemeinschaften und Personengruppen diverser ethnischer und kultureller Zugehörigkeit in Deutschland anwendbar sind.

Betül Karakoç gelingt mit "Imaminnen und Doing Gender" eine dichte, theoretisch fundierte und empirisch tiefgründige Untersuchung religiöser Bildungsarbeit muslimischer Frauen im Migrationskontext und eine tiefgreifende Analyse der Rolle von Imaminnen in transnationalen Bildungsräumen. Sie schafft es, theoretische Konzepte mit empirischen Befunden zu verbinden und praxisrelevante Impulse für die pädagogische Arbeit zu geben. Die Studie ist sowohl für Wissenschaftler\*innen als auch für Praktiker\*innen in der Bildungsarbeit von großem Interesse. Die Einführung des Begriffs "Imaminnen" ist analytisch ambitioniert, wenn auch innerhalb islamischer Gemeinschaften nicht unumstritten.

Karakoç positioniert sich klar für eine intersektionale Perspektive, die Geschlecht, Religion und Migration als miteinander verflochtene Kategorien betrachtet. Sie kritisiert die männliche Dominanz in religiösen Führungspositionen und plädiert für eine stärkere Sichtbarkeit und gesellschaftliche Anerkennung von Imaminnen. Zudem hebt sie die Notwendigkeit hervor, trans-

nationale Bildungsräume der Moscheegemeinden als Orte der Aushandlung und Transformation zu verstehen in denen auch die Auseinandersetzung mit Rollenbildern und Geschlechterkonstruktionen stattfinden muss. Die Monographie stellt einen bedeutenden Beitrag zur erziehungswissenschaftlichen, religionspädagogischen und genderwissenschaftlichen Forschung von besonderer gesellschaftlicher Relevanz dar. Ihre Arbeit leistet einen wichtigen Beitrag zur Diskussion über Geschlechtergerechtigkeit in religiösen Kontexten, wie auch zu Geschlechterverhältnissen in religiösen Räumen.

Katja Symank. Warum Islamwissenschaft? Studiengründe, Berufsziele und Einstellungen von Studierenden des Fachs in Deutschland. Tectum. 2024. 232 Seiten. ISBN 978-3-8288-4975-4.

Rezensiert von Aslıgül Aysel

Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Universität Innsbruck

Die Auseinandersetzung mit islamwissenschaftlichen Themen ist in Deutschland mit einer besonderen politischen und gesellschaftlichen Relevanz verbunden. Daraus ergibt sich eine erhöhte Verantwortung für Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler dieses Feldes. Vor diesem Hintergrund widmet sich Katja Symank der Frage, welche Merkmale jene Personen aufweisen, die sich gegenwärtig in Deutschland aus akademischer Perspektive mit dem Islam beschäftigen und versuchen, ihre Expertise in öffentliche Debatten einzubringen (S. 2). Die Studie setzt bei einer bislang wenig beleuchteten Personengruppe an: den Studierenden der Islamwissenschaft.

In der Einleitung wird herausgearbeitet, dass über deren Studienmotive, berufliche Zielvorstellungen und persönliche Einstellungen zum Islam bislang kaum systematisches Wissen vorliegt. Die zentrale Forschungsfrage lautet daher: "Welche Studienwahlgründe, beruflichen Ziele, innerfachlichen Interessen und Einstellungen weisen Studierende der Islamwissenschaft in Deutschland auf?" (S. 5). Der Islamwissenschaftsbegriff wird dabei bewusst breit angelegt und beinhaltet auch verwandte Fächer wie Nah- und Mitteloststudien, Orientwissenschaften oder Asienwissenschaften (S. 5).

Symank erläutert eingehend ihr methodisches Vorgehen im zweiten Kapitel. Grundlage ist ein Onlinefragebogen, der einem Pretest unterzogen wurde. Er beinhaltet verschiedene Fragetypen und berücksichtigt kognitionspsychologische Überlegungen, um valide Ergebnisse zu ermöglichen.

Einen historischen Abriss zur Entwicklung der Islamwissenschaft in Deutschland liefert das dritte Kapitel. Die Autorin zeichnet die enge Verflechtung des Faches mit religiösen, kolonialen und politischen Interessen nach. Die europäische Wahrnehmung des Islam veränderte sich dabei über die Jahrhunderte – von Bedrohung über Exotisierung bis hin zum Versuch objektivierender Wissenschaft. Im Anschluss wird die postkoloniale Kritik – vor allem Edward Saids "Orientalism" – aufgegriffen, die zentrale Annahmen der Disziplin infrage stellte. Das Kapitel mündet in eine Reflexion aktueller Debatten über die Rolle der Islamwissenschaft im Spannungsfeld politischer Erwartungen, wissenschaftlicher Neutralitätsansprüche und gesellschaftlicher Zuschreibungen.

Aslıgül Aysel, Department of Islamic Theology and Religious Education, University of Innsbruck e-mail: asliguel.aysel@uibk.ac.at

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

In Kapitel 4 gibt Symank einen Überblick über den Forschungsstand zu Studierenden der Islamwissenschaft und grenzt die Untersuchung begrifflich sowie konzeptionell ab. Besonders hervorzuheben ist die Typisierung von Studierenden anhand von Videointerviews und der Rückgriff auf eine Typologie von Dreier und Wagner (2020)<sup>1</sup>, die religiöse, gesellschaftspolitische, intellektuelle und funktionale Beweggründe unterscheidet.

In Kapitel 5 stellt sie den Aufbau und die Konzeption des verwendeten Onlinefragebogens eingehend vor, der als essenzielles Instrument der Datenerhebung diente. Der Fragebogen beinhaltet vier grundlegende Fragetypen: einfache Auswahlfragen mit nur einer möglichen Antwort, Auswahlfragen mit Mehrfachnennungen, sogenannte Item-Batterien mit siebenstufigen Skalen sowie offene Felder zur numerischen Eingabe. Bei der Gestaltung der Fragen wurden auch kognitionspsychologische Aspekte berücksichtigt, um eine möglichst zuverlässige und verständliche Beantwortung zu ermöglichen (S. 44). Inhaltlich gliedert sich der Fragebogen in zwei gleichgewichtete Bereiche. Etwa die Hälfte der Fragen bezieht sich auf die thematischen Schwerpunkte der Studie, nämlich die Gründe für die Wahl des Studienfachs, berufliche Zukunftsperspektiven, fachliche Interessen und persönliche Einstellungen der Studierenden. Die andere Hälfte dient der Erfassung soziodemografischer Daten wie Geschlecht, Alter oder Semesterzahl (S. 46).

In Kapitel 6 und 7 beschreibt sie den Pretest sowie die Durchführung der Befragung, an der 446 Studierende teilnahmen. Symank legt Wert auf Transparenz hinsichtlich des methodischen Vorgehens, eine kritische Reflexion der methodischen Grenzen erfolgt im nächsten Kapitel.

In Kapitel 8 präsentiert die Autorin die Ergebnisse der Befragung, gegliedert nach Themenfeldern wie Studienmotivation, Zukunftsplänen, fachlichen Interessen und soziodemografischen Merkmalen. Die Mehrheit der Studierenden ist jung, weiblich, im Bachelorstudium, besitzt die deutsche Staatsangehörigkeit und gehört unterschiedlichen religiösen Gruppen an. Besonders muslimische Studierende bewerten Religion als zentral für ihr Leben. Hinsichtlich der Studienmotivation zeigt sich, dass das fachliche Interesse für die meisten im Vordergrund steht, während gesellschaftspolitische Motive folgen und religiöse oder pragmatische Beweggründe weniger ausschlaggebend sind. Mit Blick auf die inhaltlichen Interessen innerhalb des Studiums liegt der Schwerpunkt stark auf gesellschaftlichen Themen, interkulturellem Austausch und islambezogenen Diskursen in Deutschland, wohingegen religiöse Themen oder innerislamische Fragen weniger im Zentrum stehen.

Die empirischen Befunde fasst sie in Kapitel 9 zusammen und legt die Heterogenität der Einstellungen dar. Auffällig ist der Wunsch vieler Studierender nach differenzierter Auseinandersetzung mit dem Islam und ein kritisches Verhältnis zur Rolle der Islamwissenschaft selbst.

Im abschließenden Kapitel 10 reflektiert Symank die Ergebnisse und formuliert offene Fragen an das Fach. Diskutiert werden etwa die Unsicherheit über das Selbstverständnis der Disziplin, der Wunsch nach größerer gesellschaftlicher Relevanz und die Herausforderungen durch die religiöse Selbstverortung muslimischer Studierender. Interessant ist dabei der Hinweis auf die Spannung zwischen individueller Betroffenheit und dem Anspruch auf bekenntnisneutrale Forschung.

Ein wertvoller Bestandteil der Studie sind die Stimmen von 71 teilnehmenden Studierenden, die im Freitextfeld Rückmeldungen hinterlassen haben (ab S. 181). Diese Kommentare werden aller-

Forum vol. 4 (2025), issue 2

Dreier, Lena & Wagner, Constantin (2020). Wer studiert Islamische Theologie? Ein Überblick über das Fach und seine Studierenden. Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG).

dings lediglich dokumentiert, und nicht systematisch analysiert. Darin liegt gewiss ein versäumtes Potenzial. Die Rückmeldungen liefern Hinweise auf Begriffskritik, wie z.B. am Ausdruck "moderater Islam", institutionelle Diskriminierungserfahrungen und das Bedürfnis nach mehr Differenzierung. Sie spiegeln sowohl Reflexionen über persönliche Entwicklungen im Studium als auch über die gesellschaftliche Rolle des Faches wider. Eine vertiefte qualitative Auswertung dieses Materials wäre allemal lohnend gewesen.

Symanks Studie liefert profunde empirische Einblicke in die Perspektiven von Studierenden der Islamwissenschaft. Hervorzuheben sind die Transparenz des methodischen Vorgehens und die ausführliche Auswertung der quantitativen Daten. Kritisch zu betrachten ist wiederum die weit gefasste Definition der Islamwissenschaft, die zu einer gewissen Unschärfe in der Disziplinabgrenzung führt. Zudem erfolgt die methodologische Reflexion über die Grenzen quantitativer Forschung erst spät und eher knapp. Der Mangel an qualitativen Analysen ist angesichts der Komplexität des Gegenstands ein deutlicher Schwachpunkt der Studie. Auch bleibt offen, wie genau die gewonnenen Erkenntnisse zur Debatte über die gesellschaftliche Verantwortung der Islamwissenschaft beitragen können. Trotz dieser Einschränkungen leistet die Studie einen wichtigen Beitrag zur Diskussion über das Selbstverständnis und die zukünftige Ausrichtung des Faches in Deutschland.

Johannes Härting Institut für Praktische Theologie, Universität Innsbruck

Antigona Shabani Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Universität Innsbruck

# Bericht zur Tagung "Sinnfluencing im digitalen Zeitalter", Universität Innsbruck 27. 02. 2025

## **Einleitung**

Kinder und Jugendliche sind heute mit einer Fülle an Sinnangeboten konfrontiert. Eine nicht zu verleugnende, omnipräsente "Kultur der Digitalität" verstärkt das. Lassen sich in diesem digitalen Zeitalter demnach überhaupt noch zentrale Fragen religiöser Bildung produktiv und sinnstiftend mit jungen Menschen thematisieren? Wenn ja, wie und auf welche Art und Weise? Die am 27. Februar 2025 in Innsbruck stattgefundene 6. Tagung des Forums "Zukunftsfähiger Religionsunterricht" – eine Kooperation aus dem Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik, dem Fachbereich Katechetik, Religionspädagogik und -didaktik der Katholisch-Theologischen Fakultät und dem Zentrum für Interreligiöse Studien – setzte sich mit diesen Fragen auseinander. Sie hatte das Anliegen, religiöse Bildung im Spannungsfeld von pluralen Sinnstiftungen und Deutungsansprüchen zu erörtern und sich über konfessionelle Grenzen hinweg, dem Thema "Sinnfluencing" im digitalen Zeitalter anzunähern.

### Rückschau auf die Vorträge (chronologisch)

Eröffnet wurde die Tagung mit einer Keynote von Regina Polak (Wien). Aus einer religionssoziologischen Perspektive gab sie einen Einblick in die Forschungsergebnisse der Studie "Was glaubt Österreich?". Mit Fokus auf die für religiöse Bildungsprozesse im Schulkontext relevante Altersgruppe der 14- bis 25-Jährigen umriss sie zunächst das sozioreligiöse Feld in Österreich und stellte ausgehend davon Rückfragen aus theopolitischer Perspektive. Die Präsentation und Diskussion einer auf Basis der Studienergebnisse sich abzeichnenden, bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen feststellbaren, in Frage stehenden "neuartigen" Religiosität beschloss die

Johannes Härting, Department of Practical Theology, University of Innsbruck e-mail: Johannes.Haerting@uibk.ac.at

Antigona Shabani, Department of Islamic Theology and Religious Education, University of Innsbruck e-mail: Antigona.Shabani@uibk.ac.at

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

Keynote. Angesichts des durch die Studie bestätigten radikalen Rückgangs eines personalen Gottesglaubens mag dies verwundern. Bei der durch die digitale Welt mitgeprägten Religiosität, die Polak zu Folge weder ein Massenphänomen sei noch eine Typologie ermögliche, stehe eine durch das Individuum selbst geschaffene, identitätsstiftende, höchst heterogene Religion im Zentrum. Inwiefern das Phänomen zu einer Alltagsreligiosität werden und religiös behaftete Vorurteile abbauen könne, ließ die Keynote offen. Der ambivalente Charakter dieser "neuen" Religiosität wurde jedoch klar hervorgehoben. Für das pastorale und religionspädagogische Handeln gelte es folglich vermehrt eine "leibhaftige soziale Erfahrung zu ermöglichen und mit dem virtuellen Raum abzustimmen". Ebenso solle katechetischen Momenten mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Zwei Punkte die durchaus kontrovers zu sehen sind.

Im Anschluss entführten Ayşe Almıla Akca und Aslıgül Aysel (Innsbruck) das Plenum in die Welt des "Sinnfluencings". Nach einer Klärung der Wortbedeutung versuchten die beiden Referentinnen den Begriff in Geschichte und Gegenwart zu verorten und aufzuzeigen, wie die damit einhergehende religiöse Deutungsvielfalt in sozialen Medien durch Algorithmen verengt wird. Vor allem durch die dabei zur Verfügung gestellten Interaktionsmöglichkeiten könne, ausgehend von Sinnfluencer:innen, ein selektives Gemeinschaftsgefühl hervorgerufen werden und eine, wenn auch nur kurzzeitige, intensive emotionale Bildung entstehen. Dadurch sei es leichter, weltanschaulich-religiöse Inhalte zu vermitteln und "die Performanz religiösen Lebens" anzuerkennen. Anhand der im 8. Jahrhundert lebenden islamischen Mystikerin Rabia von Basra – ein historisches Beispiel einer "Sinnfluencerin"– zeigten Akca und Aysel überdies auf, wie wichtig Beziehungsarbeit für einen angemessenen Umgang mit Sinnfragen ist. Gerade im Schulkontext darf dieser Aspekt heute nicht außer Acht gelassen werden. Eine Verortung des Tagungsthemas im Lehrplan für islamischen Religionsunterricht rundete demensprechend den Vortrag ab. Hier betonten die Forscherinnen vor allem die Förderung von kritischem Denken als ein wesentliches Ziel religiöser Bildung.

Helga Kohler-Spiegel (Feldkirch) diskutierte auf Basis der im 17. Kinder- und Jugendbericht geschilderten Zukunftssorgen sowie der im Brandbrief der Lancet Community 2024 veröffentlichten steigenden Anzahl an psychischen Erkrankungen bei jungen Menschen deren mögliche Ursachen. Die digitale Welt fördere Vereinsamung und zunehmende Vulnerabilität junger Menschen, da verlässliche, Halt und Orientierung gebende Bezugspersonen schlichtweg fehlen. Influencer:innen können diese persönlichen Face-to-face-Kontakte – im Vortrag als "Hauptnahrungsmittel Mensch" bezeichnet – nicht ersetzen. Vielmehr bedürfe es "Beziehung vor Erziehung" und jemanden, der einen "in den Arm nimmt, wenn ein Like nicht hilft". Kohler-Spiegel plädierte daher im zweiten Teil ihres Vortrags für eine Stärkung von Selbstwirksamkeit und Religionssensibilität. Sie stellte vier (religions-)pädagogische Ansätze und Lösungsstrategien vor, die immer wieder aufs Neue erfahrbar gemacht werden sollten. Hierzu zählen das Stärken von Resonanzfähigkeit, das Potential religiöser Bildung als Bindungsangebot und Begegnungsraum, Bildung und Resilienz als Schlüsselelement sowie eine sich aus den ersten drei Punkten ergebende Religionsbildung, die Begegnungsräume schaffen kann. Die von ihr präsentierten Felder unterstreichen somit einmal mehr, welchen Mehrwert religiöse Bildungsprozesse besitzen und wie wichtig ihre Daseinsberechtigung ist.

Während am Vormittag grundlegende Überlegungen zum Tagungsthema anstanden, lag der Fokus bei den Präsentationen am Nachmittag auf konkreten Studien aus dem Bereich der isla-

mischen sowie katholischen Religionspädagogik. Erste Ergebnisse einer explorativen Studie über digitale Aktivitäten von muslimischen Jugendlichen im deutschsprachigen Raum vertiefte Said Topalović (Erlangen-Nürnberg). Deutlich wurde dabei, dass das Interagieren und Kommunizieren auf Plattformen wie TikTok oder Instagram gewissermaßen den Tag strukturieren und gleichsam eine sozial-interaktive, pragmatische und sozial-psychische Funktion besitzen. Ältere muslimische Jugendliche – Topalović nennt ein Alter von 17 Jahren – beginnen aber, so ein weiteres Resultat, Inhalte von religiösen Influencer:innen sensibler und kritischer zu betrachten als Postings von dezidiert nicht religiösen Accounts. Das Arbeiten von plattformspezifischen Algorithmen wird ernstgenommen, Probleme in der Quellenbewertung sowie verzerrte Darstellungen werden als solche erkannt. In Anlehnung an Kohler-Spiegel unterstrich Topalović, wie wichtig Bezugspersonen seien. Neben Familie und Freundeskreisen können derartige Rollen zum Beispiel lokale Imame übernehmen. Der Religionsunterricht sei eine weitere Möglichkeit, über erlebte Erfahrungen im Umgang mit sozialen Medien zu sprechen, ihre spirituelle und ethische Dimension zu thematisieren oder explizite Anforderungssituationen, wie etwa Quellenbewertungen, in den Unterricht zu transferieren.

Diesen anklingenden Unterrichtsbezug intensivierten Katharina Engel (Erlangen-Nürnberg) und Johanna Langenhorst (Bamberg). Als Teil des in Deutschland geförderten Projekts "Digitalitätsethische Souveränität (DiSo-RE)" ist es ihre Aufgabe, ein digitalitätsethisches Aus- und Weiterbildungsprogramm für Religions- und Ethiklehrkräfte mitzuentwickeln und wissenschaftlich zu begleiten. Nota Bene: Eine Übernahme für den österreichischen Kontext wäre ebenso wünschenswert wie notwendig und wurde in der Diskussion zur Sprache gebracht. In ihren Überlegungen stellten sie zunächst das Forschungsprojekt vor und betonten, wie wichtig es in Folge des Einflusses von Influencer:innen auf die Werteentwicklung und Weltsicht junger Menschen sei, einen verantwortungsbewussten und kritischen Umgang mit Sozialen Medien beziehungsweise deren Inhalten lehr- und lernseits des Religionsunterrichts zu etablieren. Besonders Religions- und Ethiklehrpersonen bedürfen einer speziellen digitalitätsethischen Souveränität, da sie - in Anlehnung an Kohler-Spiegel und Topalović – als Bezugspersonen Kinder und Jugendliche in zentralen (religiösen) Sinnabschnitten begleiten. Passend zum Tagungsthema präsentierten Engel und Langenhorst überdies mit den Umweltbewussten, den Sozial-Engagierten und den spirituellen Mentor:innen drei Subkategorien von Sinnfluencer:innen und abgeleitet davon jeweils ein greifbares Beispiel für die Implementierung im (katholischen und evangelischen) Religionsunterricht. Mit einer Einladung, das Fortbildungsprogramm und entsprechende Unterrichtsideen weiter zu verfolgen, schlossen sie ihre Ausführungen.

Der soeben präsentierten Kategorisierung folgend, widmete sich Ibrahim Aslandur (Karlsruhe) in seinem Vortrag den Koraninterpretationen einer konkreten muslimischen spirituellen Mentorin, nämlich des Instagram Auftritts von Hannah Hansen. Mit dem Plenum diskutierte er inhaltliche und inszenatorische Aspekte ausgewählter koranbezogener Postings von Hansen. Die von ihm präsentierten Punkte lassen sich dabei analog auf polarisierende im digitalen Raum tätige christliche Prediger:innen übertragen. Aslandur bestätigte die These, dass trotz fehlender respektive mangelhafter formaler islamisch-theologischer Ausbildung und Korankenntnis, Laienexeget:innen auch im deutschsprachigen Raum einen großen Einfluss auf das Koran- und Islamverständnis ihrer Follower:innenschaft haben. Verglichen mit der islamischen Tradition, in der "Gelehrte durch Genialität" Menschen von ihren Auslegungen überzeugten und sich ein gesunder "Wettstreit um Plausibilität" entfachte, blendet die Influencerin Hansen exegetische Traditionen und

Autoritäten de facto aus und agiert mit einer nahbaren, doch dramatisierenden Sprache in selbst geschaffener Autorität. Ihre Koranauslegungen stehen exemplarisch dafür, wie sich bei Musliminfluencer:innen eine Verschiebung von Wissenschaft hin zu Darstellung und Inszenierung feststellen lässt und welch manipulatives Potential Sinnfluencer:innen haben können. Wie im Schulunterricht mit derartigen Inhalten produktiv-kritisch gearbeitet werden könnte, wurde nicht thematisiert. Dies wäre aber ein naheliegendes Forschungsdesiderat.

Auf social-media Plattformen viral gehende Videobeispiele griffen ferner Viera Pirker und Florian Mayrhofer (Frankfurt am Main) auf. Anhand zweier Videos - inhaltlich die religiösen Nischenpraktiken Dämonenaustreibung sowie Götzendienst betreffend - versuchten die Forschenden die Fragen zu beantworten, wie auf sozialen Netzwerken religiöser Sinn in Videobeiträgen konstruiert wird und welche Konsequenzen sich daraus für religiöse Bildung ableiten lassen. Die Analyse stützte sich dabei nicht nur auf die einzelnen Videosequenzen; ebenso wurden die zu den jeweiligen Videos gehörenden Kommentare berücksichtigt. Dabei zeigte sich, dass die dargestellten christlichen Glaubenspraktiken als Teil einer vielseitigen, im hypermedialen religiösen Raum eingebetteten Lifestylereligion inszeniert werden. Die auf diese Weise entstehenden (zuweilen auch transkonfessionellen) Dynamiken gelte es für das religionspädagogische Handeln zukunftsfähig zu machen. Wie das gelingen könnte, ließen die Referent:innen offen. Ihrerseits wurden lediglich drei direkt an das Plenum gerichtete weiterführende religionspädagogische Beobachtungen formuliert, die den Schlusspunkt des letzten Vortrags der Tagung bildeten. Hierzu zählten die Fragen, wie mit informellen Bildungsangeboten umzugehen sei, ob "traditionelle religionspädagogische Bildungsziele" noch zeitgemäß seien und wie mit den entsprechenden Videos Verantwortung thematisiert werden könne.

#### Resümee

Diese konkreten Anfragen an die Religionspädagogik machen, wie die Tagung im Allgemeinen, deutlich, dass Sinnfluencing den Alltag und die Lebenswelt von Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen prägt. Gleichzeitig mit dem rasant wachsenden Anstieg an religiösspirituellen Angeboten lässt sich eine neue Form von Religiosität feststellen. Trotz vermeintlich neuartigem Look - Stichwort Religion als bequem von zu Hause aus konsumierbarer Lifestyle bedienen sich entsprechende religiöse Praktiken alter, schon überwunden geglaubter Muster und Traditionen. Angesichts der hohen emotionalen Wirkmacht von auf selbst geschaffener Autorität beruhenden Sinnfluencer:innen bedarf es mehr denn je eines kritischen Umgangs mit entsprechenden Inhalten; mitunter im Sinne einer "digitalitätsethischen Souveränität". Schule als Bildungsinstitution und Religionsunterricht im Speziellen sind somit gefordert, den ambivalenten Charakter von Sinnfluencing bewusst zu thematisieren und in bereits bestehende Lehrplaninhalte zu integrieren. Bereits angelaufene Aus- und Fortbildungsprogramme für Lehrpersonen treffen daher den Zahn der Zeit und könnten sich zukünftig nicht nur auf den deutschen Bildungskontext beschränken. Deutlich wurde bei der Tagung zudem, wie wichtig trotz Überangebot an digitalen Sinnangeboten analoge, soziale Bezugspersonen sind. Sie geben nicht nur in Krisenzeiten Orientierung, Halt und Sicherheit, sondern fördern Resilienz, gerade dann, "wenn ein Like nicht hilft". Das Thema Sinnfluencing muss in religiösen Bildungsprozessen also berücksichtigt werden, um weiterhin zukunftsfähig zu bleiben.

Tarik Eroglu

Paderborner Institut für Islamische Theologie, Universität Paderborn

Bericht zur Tagung "Trans- und Posthumanismus" der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin 19.11.2024 – 20.11.2024

## **Einleitung**

Mit den rasanten Fortschritten in der Technologie stehen zentrale Fragen über die Zukunft des Menschen zunehmend im Fokus wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Debatten. Die Tagung "Trans- und Posthumanismus" der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin griff dieses Thema auf und bot durch sieben interdisziplinäre Vorträge aus Theologie und Linguistik einen Raum für Reflexion und kritischen Austausch. Dabei wurde nicht nur die Bedeutung technologischer Entwicklungen für das alltägliche Leben beleuchtet, sondern auch die Frage gestellt, wie Theologie und Philosophie in diesen Diskurs hineinwirken können. Die Veranstaltung zeichnete sich durch eine gelungene Verbindung von Theorie und Praxis aus: Kritische Auseinandersetzungen mit futuristischen Visionen trafen auf konkrete Handlungsempfehlungen und eröffneten neue Perspektiven auf das Menschenbild.

## Protokoll der Vorträge (chronologisch)

Prof. Dr. Peter Dabrock eröffnete die Vortragsreihe mit einer prägnanten Darstellung des Transund Posthumanismus als kulturelles Narrativ. Seine Analyse zeigte, wie sehr diese Vorstellungen durch Literatur und Film geprägt sind – und umgekehrt. Besonders eindrücklich war seine theologische Fundierung, die er durch die Gedanken Johann Baptist Metz' untermauerte. Mit Metaphern wie "Ick bin all hier!" und dem Märchen "Der Igel und der Hase" verlieh er seinem Vortrag eine narrative Dichte, die die Zuhörenden in seinen Bann zog. Trotz seiner kritischen Haltung gegenüber trans- und posthumanistischen Zukunftsvisionen plädierte er eindrucksvoll für eine solidarische Hoffnung, die den Menschen nicht von seiner Endlichkeit löst, sondern ihn darin begleitet.

Im Anschluss betonte Prof. Dr. Mathias Wirth die Rolle der Theologie bei der Förderung von verkörperter Sozialität und stellte Hoffnung als essenzielles Handlungspotenzial heraus. In seiner Gegenüberstellung von Hoffnung und Leistung hinterfragte er die einseitige Fixierung auf

Tarik Eroglu, Paderborn Institute of Islamic Theology, Paderborn University e-mail: eroglu@mail.uni-paderborn.de

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

Errungenschaften und zeichnete Altern als eine tiefere Form der Lebensfülle. Sein Plädoyer für die Annahme von Leid und Schmerz als integralen Bestandteilen menschlicher Existenz brachte eine wohltuend realistische Perspektive in die Diskussion ein.

Ein verbindendes Thema unter den Referenten war das Verständnis des Transhumanismus als Bestreben, menschliche Schwächen zu überwinden. Der Posthumanismus wurde als eine radikalere Weiterführung dieses Gedankens beschrieben, die auf eine Überwindung menschlicher Begrenztheit bis hin zu einer Form von Unsterblichkeit abzielt.

Die Perspektive der islamischen Theologie brachte Yasemin Amber ein, die auf die Wertschätzung von Leiblichkeit und Göttlichkeit in der islamischen Ideengeschichte hinwies. Sie kontrastierte diese mit der oft abwertenden Sicht des Leibes im Trans- und Posthumanismus. Ihr Fokus auf Ibn 'Arabīs Mystik und das Konzept der *fanā' fi-llāh* verdeutlichte die islamische Vorstellung eines optimistischen Menschenbildes, das die Begrenztheit der Schöpfung als Ausdruck göttlicher Weisheit anerkennt. Ambers Vortrag zeigte, wie Gottesdienst zur Selbstoptimierung beitragen kann, ließ jedoch eine kritische Reflexion der islamischen Perspektive vermissen – ein Punkt, auf den Prof. Dr. Mathias Wirth in der Diskussion hinwies.

Dr. Clemens Wustmans knüpfte an diese Gedanken an, setzte jedoch einen stärkeren Schwerpunkt auf das Thema Selbstoptimierung. Während er viele wertvolle Überlegungen einbrachte, hätte eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Konzept der Sünde die Diskussion zusätzlich bereichern können.

Ein besonderer Praxisbezug zeichnete den Vortrag von Dr. Caroline Teschmer aus, die die Rationalisierung der Optimierung beleuchtete. Mit dem Beispiel des "Selfie-Kultes" zeigte sie, wie der Körper zunehmend zur Projektionsfläche für Kontrollbestrebungen wird. Ihre vorsichtigen Handlungsempfehlungen, insbesondere für den pädagogischen Kontext, lieferten wertvolle Anregungen und stellten eine Verbindung zwischen Theorie und Anwendung her.

Dr. Miriam Lind brachte einen innovativen Ansatz in die Diskussion, indem sie die Trennung von Sprache und Bewusstsein thematisierte. Sie argumentierte, dass die Definition des Menschen als "sprechendes Lebewesen" durch KI-generierte Sprachmodelle wie ChatGPT infrage gestellt wird – eine provokante These, die zu angeregten Diskussionen führte.

Den Abschluss bildete Dr. Nicole Kunkel, die mit ihrer Analyse von Paro, einem KI-gesteuerten Roboter in Form einer Robbe, auf die ambivalenten und asymmetrischen Beziehungen hinwies, die durch solche Technologien entstehen. Ihre Aufforderung zu einer kritischen Beobachtung solcher Entwicklungen schloss die Vortragsreihe mit einem eindringlichen Appell ab.

#### Fazit und Ausblick

Die Tagung "Trans- und Posthumanismus" war nicht nur ein intellektuell inspirierendes Ereignis, sondern auch ein eindrucksvoller Beleg für die Relevanz theologischer Reflexion im digitalen Zeitalter. Die interdisziplinäre Themenwahl und die Verknüpfung von Theorie und Praxis zeigten, wie Theologie in gesellschaftlich relevanten Diskursen eine aktive Rolle einnehmen kann.

Doch diese Reflexion darf nicht in Abstraktionen verharren. Sie sollte vielmehr praxisnah gestaltet werden – etwa durch die Einbindung in Diskurse zur Pädagogik, zur Ethik und zu gesellschaftlichen Visionen.

Für meine eigene Forschung zur Künstlichen Intelligenz aus der Perspektive der islamischen Normenlehre konnte ich zahlreiche wertvolle Impulse und Referenzen mitnehmen. Besonders beeindruckt hat mich die Offenheit und Dialogbereitschaft der Veranstaltung. Der lebendige Austausch und die anregenden Rückmeldungen der Teilnehmenden schufen eine bereichernde Atmosphäre, die weit über die Vorträge hinaus nachwirkt.

Die Tagung hat gezeigt: Theologie hat das Potenzial, sich selbstbewusst in Zukunftsdiskurse einzubringen – nicht als belehrende Instanz, sondern als dialogischer Partner, der dazu beiträgt, die komplexen Wechselwirkungen zwischen Mensch, Technologie und Gesellschaft zu verstehen und zu gestalten.