

dass die entscheidenden Grunddeterminanten der Korrelation bzw. die Korrelationsprämissen folgende sind:

- 1 Zeitlichkeit und Synchronizität. Die Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart vor dem Hintergrund der eigenen Biografie, d.h. das In-Bezug-Setzen des Vergangenen in die eigene Zeitlichkeit. Synchronisieren heißt demnach auch Korrelieren.<sup>17</sup>
- 2 Der Traditionsbruch, der im Einzelfall ein Abbruch oder eine temporäre Unterbrechung sein kann, die den Zugang zur eigentlichen bzw. eigenen Tradition verhindert oder erschwert.
- 3 Wechselseitigkeit, Reziprozität, die Dialogizität und Dynamik der Bezugsgrößen zueinander.

Der von mir in dieser Arbeit formulierte *kleinste gemeinsame Nenner* der Korrelation sowie die ihr zugrunde liegenden Prämissen und Determinanten können meines Erachtens für weiterführende Arbeiten und Diskussionen genutzt werden. Gewiss können die von mir vorgetragenen Argumente und Gegenstände in Frage gestellt werden. Fruchtbarer erscheint es mir jedoch, – gerade vor dem Hintergrund der von mir doch sehr breit und ausführlich dargestellten Argumentation – die hier genannten Aspekte der Korrelation interkonfessionell und interreligiös zu diskutieren und weiterzuentwickeln. Ferner könnten die von mir zusammengetragenen Prämissen und Determinanten der Korrelation als Nomenklatur und Identifikationsmerkmale zur Bewertung und Analyse von korrelationsverdächtigen Methoden und Ansätzen herangezogen werden. Denn nach wie vor, und das belegt auch diese Arbeit, ist die Korrelation unaufgebbar und teilweise sogar unumgänglich.

## 7.2 Weiterführende Forschungsfragen vor dem Hintergrund dieser Arbeit

Vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Arbeit sollen die offenen Fragestellungen und Kritikpunkte, welche als weiterführende Forschungsfragen noch zu klären sind, dargelegt werden. Dies soll über die Ergebnisse dieser Arbeit hinaus die fachwissenschaftliche Diskussion zur Korrelation als auch die Islamische Religionspädagogik und Religionsdidaktik anregen.

17 Denn: »Gleichzeitig stehen Gegenwart und Zukunft in einem kausalen Zusammenhang, denn was *jetzt* ist und in Zukunft sein *kann*, wird nicht unerheblich von der Vergangenheit her bestimmt. Was jemand von der Zukunft erhofft, gerät zur Illusion, wenn es nicht im Zeitbezug mit der Gegenwart und Vergangenheit vermittelt wird [Hervorheb. i. Orig.].« (Ziebertz, Wozu religiöses Lernen? Religionsunterricht als Hilfe zur Identitätsbildung, 130)

## 7.2.1 Anfragen und Kritik zu den allgemeinen Rahmenbedingungen

Unter diesen Punkt werden Anfragen bezüglich der Rahmenbedingungen gestellt, welche das Korsett für die religionspädagogische Arbeit in Deutschland und die sich neu konstituierende Islamische Religionspädagogik und -didaktik stellen. Die gesellschaftlichen und institutionellen Voraussetzungen beeinflussen alle Überlegungen zur Korrelation in Theologie und Didaktik. Die vielfach im Rahmen dieser Arbeit beschriebene gesellschaftliche Pluralität macht auch nicht halt vor der Islamischen Religionspädagogik. Deshalb eignen sich meiner Meinung nach die hier angebrachten Positionen zur weiteren Diskussion und Entwicklung sowie zur Frage nach der *konfessionellen* bzw. innerislamischen Auseinandersetzung mit besagter Pluralität. Wie soll dem akademisch an den neuen Instituten, Lehrstühlen und Seminaren begegnet werden? Wie soll man sich mit der Forderung nach schiitischen Lehrstühlen positionieren?<sup>18</sup> Ist es sinnvoll, eine weitere *konfessionelle* Ausdifferenzierung der Studiengänge, ähnlich den evangelischen und katholischen, vorzunehmen? Zum einem stellen die Schiiten in der islamischen Gemeinschaft innerhalb Deutschlands eine Minderheit dar; analog zu den beiden großen christlichen Kirchen kann diese Minderheit kein quantitatives Gegengewicht hierzu darstellen. Dennoch haben natürlich auch Minderheiten ein Recht auf eine theologische Vertretung, um hierzulande auf einem dementsprechenden akademischen Niveau ebenso ihre Lehre und Forschung in theologischen und religionspädagogischen Fragen verwirklichen zu können. Insgesamt stellt sich im Hinblick auf die aufkeimenden islamisch-theologischen Lehrstühle, Seminare und dergleichen an deutschen Hochschulen erneut die Frage, ob wirklich alles analog am Beispiel der vorangegangenen Entwicklungen bezüglich der evangelischen und katholischen Kirche nachvollzogen werden muss bzw. soll? Auch im Hinblick auf die Entwicklung des Islamischen Religionsunterrichtes nach Art. 7 Abs. 3 GG erscheint diese Frage im Zusammenhang mit den nötigen Ansprechpartnern, Verbandsvertretern und -funktionären an Stelle von Kirchen in einem neuen Licht. Wäre gegebenenfalls eine Änderung des Grundgesetzes – gerade vor dem Hintergrund, dass nicht alle Religionen, Konfessionen und Glaubensrichtungen traditionell über ähnliche institutionelle Organisationsstrukturen verfügen, wie dies in Deutschland nach 1945 im Falle der evangelischen und katholischen Kirche war – nicht zeitgemäßer? Eine weitere Frage stellt sich meines Erachtens in Zusammenhang mit der Lebenswirklichkeit der Menschen und deren Bezug zur Korrelation: Kann man prinzipiell die Korrelation auch im Sinne einer politischen Theologie verstehen? Gerade vor dem Hintergrund fortlaufender Aktualitäten in Politik und Gesellschaft stellt sich diese Frage. Können Politik und Gesellschaft als Teil dieser Lebenswirklichkeit auch praktischer Ausdruck von Theologie in Bezug auf die Korrelation sein? Im Verlaufe dieser Arbeit kristallisierte sich ein weiteres Problem heraus: Es trat bei der Suche in den klassischen und modernen islambezogenen Quellen zutage, wenn besagte Quellen oder Ansprechpartner mit den Termini und Konzepten der Korrelation nicht ausreichend vertraut waren oder zumindest diesen Eindruck erweckten.

18 So gibt es diesbezügliche Bestrebungen an der Universität Münster. Derzeit wurde eine Ausschreibung für eine entsprechen W1-Professur für schiitische Theologie beendet.

Die Frage, die sich hier stellt, lautet: Wie können bessere und vergleichbare Rahmenbedingungen in der fachwissenschaftlichen Kommunikation geschaffen werden?

Über den Begriff von Korrelation hinaus wäre es gerade vor dem Hintergrund der sich noch im Aufbau befindlichen islamischen Theologie und Religionspädagogik sinnvoll, grundlegende Begrifflichkeiten interdisziplinär zu klären und entsprechend einer gemeinsamen Nomenklatur für den Diskurs zu erschließen, um effektiv neue Handlungsoptionen zu erarbeiten. Darüber hinaus würde so vielen unnötigen Diskussionen und Konflikten, welche im Grunde auf divergierende Verständnisse bzw. Missverständnisse zurückzuführen sind, im Vorfeld entgegengewirkt werden. Ferner würden so auch gängige Interpretationen und Auffassungen über bestimmte Begriffe, Konzepte und dergleichen nochmals kritisch überprüft werden müssen, was nicht selten dazu führen würde, dass bisher vermeintlich richtige Vergleiche zum Teil hinfällig oder zumindest neu bewertet und entsprechend umformuliert und konkretisiert werden müssten. Nicht selten werden vermeintlich ähnliche Begriffe unverändert aus anderen Diskursen und Kontexten überführt, ohne dass diese einer gründlicheren Überprüfung sowohl philologisch als auch ideengeschichtlich unterzogen werden. Dies gilt besonders für Begrifflichkeiten, die seit Längerem auf diese Weise in Gebrauch sind und meist aufgrund dessen quasi zum Allgemeingut oder Fachvokabular gezählt und standardisiert benutzt werden. Diese grundlegende Verständigung auf interdisziplinärer Ebene sollte im nationalen, aber vor allem auch im internationalen Dialog vorangetrieben werden. Begriffe, die wie selbstverständlich auf Deutsch verwendet werden, können bereits im Englischen oder Französischen ganz andere Konnotationen innehaben. Im religiösen Kontext haben wir es des Weiteren mit Sprachen älterer Sprachstufen wie Latein, Griechisch, Hebräisch und Arabisch zu tun.<sup>19</sup> In islamischen Kontexten innerhalb und außerhalb Europas haben wir es des Weiteren mit Bosnisch, Türkisch, (modernem) Arabisch und Persisch zu tun, um nur die Sprachen zu nennen, die in den Fachkreisen und Herkunftsländern der hierzulande ansässigen Muslime Verwendung finden.<sup>20</sup> Deshalb ist ein intensiverer Dialog und Austausch mit den Fakultäten dieser Länder und Fachleuten umso mehr von Bedeutung. Dies würde auch ein realistischeres und konstruktiveres Bild von Islam in der öffentlichen Diskussion bewirken, denn nach wie vor ist dieses entsprechend negativ eingefärbt:

»Das Bild des Westens vom Islam und von der islamischen Welt (das auch von vielen Muslimen geteilt wird) ist das einer weitgehend fortschrittsfeindlichen, monolithischen Realität, die unfähig geworden ist, die Kraft zur Erneuerung aufzubringen und sich an neue Bedingungen des menschlichen Daseins anzupassen. Der Islam als spirituelle Realität und noch mehr als sich ständig wandelnde intellektuelle Ressource wird – absichtlich oder aus Unkenntnis – ignoriert.«<sup>21</sup>

19 Ein Beispiel hierfür: »In the case of ›education‹, [...] the problem is not the word does not exist in Arabic, but that central meaning of the term in Arabic does not correspond very closely with the central meaning of ›education‹ as expounded by liberal philosophers of education in the west.« (Halstead, J. Mark, An Islamic concept of education. In: Comparative Education 40/4 (2004), 519)

20 Hier seien Indonesisch und Urdu zu nennen, die in internationaler Hinsicht durchaus von Gewicht sind, wenngleich sie zahlenmäßig in Deutschland von geringerer Bedeutung sind.

21 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 13.

Ohne an dieser Stelle an notwendige Kritik an den Umständen und Missständen sparen zu wollen, muss diese Kritik der oft sehr komplexen Gemengelage der diesbezüglichen Kontexte Rechnung tragen; diese gestaltet sich entsprechend schwierig, jedoch ist sie keine Einladung zur Simplifikation theologischer, gesellschaftlicher, psychologischer, historischer, politischer und ökonomischer Tatsachen. Staaten, welche traditionalistische bzw. konservative religiöse Diskurse unterstützen und dies vermeintlich im Namen Gottes tun, um durch Todschlag-Argumentationen jedwede Kritik von Beginn an mundtot zu machen, operieren im eigenen Interesse. Dies führt zu einer entsprechenden Gegenreaktion, in der als

»Extremisten beziehungsweise Fundamentalisten bezeichnete [...] Gruppierungen [...] diese Einflußnahme des Staates [verurteilen], [aber] [...] den religiösen Diskurs im Hinblick auf ihre eigenen politischen Ziele [...] auf die gleiche Art [nutzen]. Jeder begünstigt seine eigenen politischen und ökonomischen Absichten.«<sup>22</sup>

Auch wenn es Schwierigkeiten, Konflikte, Regime und Unterdrückung vor Ort gibt, bedeutet dies im Umkehrschluss nicht automatisch, dass die Mehrheit der betreffenden Bevölkerung aufgehört hat zu denken oder diesbezüglich, soweit es ihr möglich ist, darüber aufgehört hat zu kommunizieren.

»Diese Entwicklungen sind vielgestaltig, widersprüchlich und können einander teilweise heftig widerstreiten. So erinnern sie uns daran, daß der Islam wider allen Anschein und trotz aller Selbstbeschränkungen ein plurales Phänomen darstellt, das sich stets neu manifestiert.«<sup>23</sup>

Insbesondere auf dem akademischen Sektor besitzt man zu bestimmten Fragen einen Erfahrungsschatz in der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen von Pluralität und (Post-)Moderne, die nicht zu kennen oder sie gar nicht zu berücksichtigen, fahrlässig wäre. Dies würde zu noch mehr Missverständnissen führen. Beides kann sich eine plurale, offene und am Allgemeinwohl aller Menschen orientierte Gesellschaft sowie Wissenschaft im 21. Jahrhundert nicht leisten. Pluralismus und Demokratie sind in islamisch geprägten Gesellschaften weder ein Fremdwort, noch stehen diese im Widerspruch zum Islam.<sup>24</sup>

22 Ebd., 27.

23 Ebd., 14.

24 Nach Abdolkarim Soroush sind Religion und Demokratie genauso miteinander vereinbar wie Vernunft und Offenbarung, beides ist erforderlich. Politische Rechte sind Menschenrechte und bilden nach Soroush eine Verbindung mit dem Glauben, weil der Glaube einem Menschen nicht gegen seinen Willen auferlegt werden kann. Soroush vertritt die Auffassung, dass die zentralen Werte der Demokratie wie Gerechtigkeit und Freiheit zwar nicht religiöser Natur sind, aber durch religiöse Systeme unterstützt werden sollten (vgl. ebd., 75–76). Denn um »einer bestimmten Religion zu folgen, muß einem die Freiheit, diese Wahl zu treffen, offenstehen.« (Ebd., 76) So wie es im Koran gefordert wird: »Es gibt keinen Zwang in der Religion.« (Sure 2 *al-Baqara* »Die Kuh«, Vers 256).

## 7.2.2 Anfragen aus der moderner Koranhermeneutik an die Korrelation

In diesem Abschnitt werden die herausgearbeiteten Überlegungen und Konzepte verschiedener moderner Interpreten der Koranhermeneutik zur Diskussion gestellt. Fernhin werden methodische Anfragen hierzu erörtert.

### 7.2.2.1 Mohammed Arkouns Offenbarungsverständnis in Anbetracht der Korrelation

An dieser Stelle sei das Offenbarungsverständnis von Mohammed Arkoun zur Diskussion gestellt. Für ihn handelt es sich bei der Offenbarung nicht um eine Frage-Antwort-Beziehung, sondern eher um ein von der unendlichen Macht der Bedeutung, des Sinns der Dinge, der Wahrheit über Wort und Dasein, Empfangen- und Umschlungen-Seins.<sup>25</sup> Die schon bei Tillich zu findende Beschreibung einer Frage-Antwort-Beziehung erscheint zunächst vertraut und korrelationsverdächtig. Kann dieser Eindruck vor dem Hintergrund von Arkouns Offenbarungsverständnis standhalten? So definiert er das Ziel der Offenbarung dahingehend: »Bedeutungen und den Sinn zu enthüllen, ohne das Unbekannte, das Mysterium oder den ergreifenden und wunderbaren Charakter dessen, was enthüllt wird, aufzuheben«<sup>26</sup>. Kann diese nicht ganz so eindeutig reziprok anmutende Beziehung tatsächlich korrelativ verstanden werden?

### 7.2.2.2 Mohammed ‘Abduh als der Beginn zeitkritischer korrelativer Exegese?

Die moderne Koranexegese, die durch Mohammed ‘Abduh begründet wurde, steht meines Erachtens hier zu Diskussion. Kann die Exegese Mohammed ‘Abduhs durch seine Auseinandersetzung mit der Tradition und der Moderne als korrelativ betrachtet werden? Diese Frage ist von Bedeutung, zum einen mit Blick auf die Korrelationsfrage, zum anderen wegen der Bedeutung ‘Abduhs für die moderne Koranexegese.

### 7.2.2.3 Mohammed Mahmud Tahas Konzept der zwei Botschaften gegenüber der Korrelation

Auch das von Mohammed Mahmud Taha stammende Konzept der zwei Botschaften<sup>27</sup> mit ihren weltlichen und politischen Implikationen und der Umsetzung der Offenbarung in lebensweltlichen Kontexten erscheint von korrelativem Charakter zu zeugen, was im enger gefassten Sinne von Korrelation jedoch eingehender untersucht werden muss. Kann dies tatsächlich korrelativ verstanden und für weiterführende Konzept genutzt werden?

25 Vgl. Ennaifer, *Les commentaires coranique contemporains* zit.n. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 97.

26 Ennaifer, *Les commentaires coranique contemporains* zit.n. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 97.

27 Vgl. den Abschnitt Muhammad Mahmud Taha (1909–1985) – der Koran (Offenbarung) als *two in one*.

#### 7.2.2.4 Die Bedeutung der menschlichen Sprache in einer nach Hasan Hanafi anthropologisch gewendeten Theologie als Prämisse für die Korrelation

Vor dem Hintergrund der Korrelation stellt sich die Frage nach der Bedeutung der menschlichen Sprache im Zusammenhang mit der Offenbarung. Hasan Hanafi liefert hierzu einen interessanten Ansatz, in dem er eine Anthropologisierung der Theologie, d.h. die Übersetzung der Sprache der Religion in die menschliche Sprache der Befreiung,<sup>28</sup> liefert. Das wirft die Frage danach auf, ob die zur Beschreibung seiner Arbeit und Forderungen benutzten Begrifflichkeiten im Sinne einer *Befreiungstheologie* und einer anthropologisch gewendeten islamischen Theologie tatsächlich als Pendant zur christlichen Theologie, die diese Begriffe entsprechend liest und versteht, äquivalent verstanden werden können. Kann diese anthropologische Wendung tatsächlich analog zu jener in der christlichen Theologie verstanden werden, die durchaus im Hinblick auf die Entwicklung der Korrelation als Prämisse zu verstehen ist, und somit gegebenenfalls auch als Prämisse zur Entwicklung von korrelativen Tendenzen, Ideen und Methoden in der islamischen Theologie zu sehen ist?

#### 7.2.2.5 Farid Esacks *tadrīj*-Prinzip als Ansatz für Korrelationen

Können Farid Esacks Verständnis des Offenbarungskontextes und der Offenbarung sowie die Beziehung zwischen Mensch und Gott und sein in diesem Zusammenhang eingebrachtes Prinzip des *tadrīj* als ein korrelatives Verständnis des Geschehens verstanden werden?

»Das Verständnis der Kontexte, in denen die Interventionen [Gottes] stattfinden, erfordern von uns, dass wir Gottes Interesse und Intervention übersetzen in konkrete moralische und rechtliche Richtlinien. Dank des *tadrīj*-Prinzips, nach welchem es möglich ist zu verstehen, wie Gottes Anordnungen graduell offenbart wurde. Dies ist eine gute Überlegung der kreativen Interaktion zwischen Gottes Willen und den Realitäten des Lebens und der Bedürfnisse der menschlichen Gemeinschaft, an welche die Vorschriften, Anordnungen gerichtet sind.«<sup>29</sup>

Kann das Prinzip des *tadrīj* gegebenenfalls zur Generierung weiterer Korrelationen in Theologie und Didaktik genutzt werden?

28 Vgl. Campanini, *The Qur'an*, 73.

29 »An understanding of the contexts in which such interventions take place requires that we translate God's interest and intervention into concrete moral and legal guidelines. The principle of *tadrīj*, thanks to which it is possible to understand how God's injunctions were gradually, is a good reflection of the creative interaction between God's will, the realities of life and the needs of the human community towards whom the prescriptions are directed.« (Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 54)

### 7.2.2.6 Mohammed Arkouns *imaginaire* als korrelatives Konzept?

Das von Mohammed Arkoun entwickelte Konzept des *imaginaire*<sup>30</sup> sei an dieser Stelle unter dem Aspekt der Konstruktion der eigenen Identität zur Diskussion gestellt. Kann dieses Konzept vor dem Hintergrund von Identitätskonstruktion und narrativer Identitätsbildung korrelativ interpretiert werden? Können hieraus weitere Impulse für die Weiterentwicklung einer allgemeinen religionspädagogischen Theorie unter dem Aspekt des Erzählens in Bezug auf die islamische Religionslehre erfolgen?

### 7.2.3 Anfragen an die Korrelation in Zusammenhang mit Pluralität

Vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Arbeit, welche in vielerlei Hinsicht Bezüge zur Korrelation über sowohl disziplinäre als auch konfessionelle Grenzen hinweg aufgezeigt hat, stellt sich die Frage: Wie lässt sich korrelativ am besten mit Herausforderungen der Pluralität umgehen? Bietet eine Universalisierung der Religionspädagogik eine realistischere Perspektive im Hinblick auf die wachsende Pluralität in unserer Gesellschaft? Bezüglich der Zielsetzung von Religionspädagogik allgemein und damit auch der Islamischen Religionspädagogik hierzulande möchte ich mich den Forderungen und Gedanken von Beyza Bilgin anschließen, die folgenden Forderungen stellt:

»Wir müssen unter uns diese echte religiöse Erziehung verbreiten, die uns lehren wird, dass alle Menschen als Menschen Träger von Gottes Seele sind und deswegen alles Guten würdig sind. Das letzte Ziel der Religionspädagogik soll meiner Meinung nach ein solches Ziel sein.«<sup>31</sup>

Bilgin plädiert des Weiteren für eine Universalisierung der Religionspädagogik und begründet dies wie folgt:

»Eine Religionspädagogik, die nicht sozial und universal ausgerichtet ist, kann nur die Personen erzeugen, die von ihren eigenen Projektionen geformt sind und in einer engen Welt leben. Sie lehnen alle Wirklichkeiten außerhalb dieser ihrer begrenzten Welt ab.«<sup>32</sup>

Denn eine universale Religionspädagogik ist nach Bilgin eine »Religionspädagogik, welche sich an die Grundfragen hält, [solch eine] wird zwangsläufig eine universal eingestellte Religionspädagogik sein«<sup>33</sup>. Sie fährt fort und erläutert: »Sie basiert auf grundlegenden Fragen, die die Gesamtheit des Lebens, als dessen Teil sich der Einzelne versteht, im Auge behält.«<sup>34</sup> Schlussendlich stellt Beyza Bilgin für beide Religionspädagogiken, die christliche als auch die islamische, fest:

30 Siehe hierzu Abschnitt Theologische Argumente für das Erzählen als korrelative Methode in der Islamischen Religionslehre.

31 Bilgin, Islam und islamische Religionspädagogik in einer modernen Gesellschaft, 177.

32 Ebd., 181.

33 Ebd.

34 Ebd., 181.

»Weil das Christentum und der Islam universale Religionen sind, müssen auch ihre Religionspädagogiken universal werden. Die grundlegende Aufgabe für die christliche und islamische Religionspädagogik, die beide voneinander zu lernen haben, ist folgende: Ihre Religionspädagogik zu universalisieren, sodass sie, sozusagen als ein Lebenswissen und ein Aspekt von Leben, niemanden und nichts außer acht lässt.«<sup>35</sup>

Die disziplinäre Verortung und Kooperation zwischen den Wissenschaftstraditionen der christlich geprägten Religionspädagogik in Deutschland bedarf im Gegensatz zur Wissenschaftstradition der islamisch-theologischen Disziplinen eines gründlichen und fundierten Ausbaues, um miteinander auf Augenhöhe interagieren so können. Nur so kann es meines Erachtens zu einem nachhaltigen und fruchtbaren Austausch kommen, der für beide Seiten förderlich ist. Meines Erachtens ist dies notwendig für die weitere Genese einer korrelativen Theologie und Didaktik.

## 7.2.4 Anfragen an die Korrelation in Anbetracht normativer Herausforderungen

Die Kernfragestellung, die der Unterrichtspraxis vorausgeht, lautet hier: Wie lassen sich die hohen normativen Anforderungen des islamischen Menschenbildes und der Eigenverantwortlichkeit korrelativ in Theologie und Didaktik umsetzen?

### 7.2.4.1 Korrelation und islamisches Menschenbild

Eine der wesentlichen Fragen, die sich mir bereits im Arbeitsprozess und nun am Ende der vorliegenden Arbeit stellt, ist die grundlegende Frage nach dem Menschenbild<sup>36</sup> und den diesbezüglichen Erziehungszielen, die durch die eigene religionspädagogische Arbeit angestrebt werden sollen. In seinen Untersuchungen zur islamischen Bildung fasst J. M. Halstead einige interessante Punkte wie folgt zusammen: »to provide children with positive guidance which will help them to grow into good adults who will lead happy and fruitful lives in this world and aspire the reward of faithful in the world to come«<sup>37</sup>.

35 Dies., Islam und islamische Religionspädagogik in einer modernen Gesellschaft, Berlin 2007, 181.

36 Ich erinnere an den Vorschlag von Mizrap Polat, der, um die religiöse Mündigkeit der Schüler zu erreichen, das Konzept des »al-insān al-kamīl« ins Spiel bringt. Nach Mizrap Polat steht die Mündigkeit als zentrales Ziel von Bildung und Erziehung im Mittelpunkt des Ganzen. Dies soll nach ihm durch lebensnahe, vernunft- und glaubenskonforme Selbstentfaltung geschehen, die eine kritische Reflexion der islamischen Inhalte ermöglicht und eine naive Gläubigkeit und blinde Gefolgschaft ausschließt. Polat merkt an, dass sich Mündigkeit in verschiedenen religiösen und kulturellen Kontexten different entwickelt, weshalb er das Konzept des *al-insān al-kamīl* als islamisches Erziehungsideal vorschlägt. Dies geht von einem reifen Menschen aus, der willens-, entscheidungs-, denk-, glaubens- und handlungsreif ist. (Vgl. Kisi, HIKMA, 219 in Bezug auf Polat, Mizrap, Religiöse Mündigkeit als Ziel des islamischen Religionsunterrichtes. In: Islamische Theologie und Religionspädagogik. Islamische Erziehung als Erziehung zur Entfaltung des Selbst, In: ders., Cemal Tosun (Hg.), Frankfurt a.M. 2010) Dieses Konzept, das er aus dem Koran und dem Hadith ableitet, wurde im Wesentlichen durch Ibn Arabi entwickelt und verbreitet. Vgl. Ibn Arabis Werk: *Fuṣūṣ al-ḥikam* (»Ringsteine der göttlichen Weisheit«).

37 Halstead, An Islamic concept of education, 523. In diesem Zusammenhang greift Halstead im Rahmen seiner Untersuchungen auch das »islamische Menschenbild« (*Islamic concept of human being*) auf: »the goodness of human beings on an Islamic view lies in their willingness: (a) to

Auch hier erscheint das Konzept des *al-insān al-kamīl*, das nichtsdestoweniger kritisch vor dem Hintergrund gegebener Kontexte hierzulande gelesen, verstanden und diskutiert werden muss, von Relevanz zu sein. Ob dieses Konzept vor dem Hintergrund der Korrelation, realistisch betrachtet, didaktisch und pädagogisch nachhaltig umsetzbar ist?

Fazlur Rahman stellt sich bezüglich des Bildungs- und Erziehungszieles mit Fokus auf den Koran als Quelle sowohl in pädagogischer als auch in sozialer Hinsicht eine ähnliche Frage: »Was für eine Art Mensch will der Koran prägen, und angenommen, der einzelne entspricht diesem Ideal, welche sozio-politische Ordnung will er auf der Erden errichten?«<sup>38</sup> Zu diesem Zweck entwickelt Rahman drei Schlüsselbegriffe und unterzieht diese einer eingehenden etymologischen Untersuchung, um dann diese entsprechend neu zu interpretieren. Er operiert hierbei mit den arabisch-islamischen Begriffen *īmān* (Glaube), *islām* (Überantwortung an Gott), *taqwā* (Gottesbewusstsein).<sup>39</sup> Rahman definiert diese drei Begriffe im Folgenden anhand ihrer arabischen Etymologie: Glaube (*īmān*): mit sich selbst im Frieden sein; in Vertrauen und Sicherheit verwahrt sein und Vertrauen in Gott haben (*īmān bi-llāh*); Gott folgen, sich ihm widmen wollen. Nach Rahman ist der Glaube (*īmān*) »ein Akt des Herzens, ein entschiedenes sich Gott und seiner Botschaft Anheimgeben, das Frieden, Sicherheit und Geborgenheit im Leiden verleiht«<sup>40</sup>. Den Terminus *islām* übersetzt Rahman anhand dessen Verbalform wie folgt: »er ergibt sich, er weihet sich.«<sup>41</sup> *Islām* ist für Rahman die konkrete Umsetzung und Realisation des Glaubens an den einen Gott, dem man sich durch eigene Entscheidung überantwortet hat.<sup>42</sup> Unter dem Begriff des *taqwā* versteht Rahman: Schutz, Rettung vor der Vernichtung, vor moralischer Gefährdung, vor der Strafe Gottes und vor Fehlern.<sup>43</sup> Nach Fazlur Rahmans Verständnis hat *taqwā* (Gottesbewusstsein) die Funktion inne, den Menschen die Fähigkeit zu verleihen, sich selbst zu überprüfen und so zwischen Gut und Böse entscheiden zu können.<sup>44</sup> Rahman argumentiert in diesem Zusammenhang sogar eschatologisch, jedoch mit einem sehr starken ontologischen Akzent im anthropologischen Sinne. D.h., durch *taqwā* »[soll] jeder als genau das er[kannt werden], was er oder sie ist«<sup>45</sup>. »Das Leben des Menschen im Jenseits wird nicht allein auf eine umfassende Bestandsaufnahme, sondern auch auf eine umfassende Bestandsaufnahme seiner selbst

---

accept the obligations of divine stewardship; (b) to seek to take on the divine attributes such as hikma (wisdom) and 'adl (justice) which have been clarified through divine revelation; (c) to strive for the balanced growth of the integrated personality, made up the heart, the spirit, the intellect, the feelings and the bodily senses; (d) to develop their potential to become insan kamil (the perfect human being); (e) to allow the whole of their lives to be governed by Islamic principles, so that whatever they do, however mundane, becomes an act of worship.« (Ebd.)

38 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 126 in Bezug auf Rahman, Fazlur, Law and Ethics in Islam. In: Ethics in Islam, In: Richard G. Hovannisian (Hg.), Malibu (Kalifornien) 1985, 3–16.

39 Vgl. Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 126.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Vgl. ebd., 126.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. ebd.

45 Rahman, Law and Ethics in Islam zit.n. Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 127.

gegründet sein.«<sup>46</sup> Diese Aussage birgt ein starkes tiefenpsychologisches Moment, das zugleich durchaus als Einladung zur Selbsterkenntnis verstanden werden kann. Nach Benzine können diese Gedanken konkret so verstanden werden, dass »jeder Urheber seines eigenen Schicksals [ist], weil am Ende diejenigen erfolgreich sein werden, die ihr Leben mit *taqwā* führen«<sup>47</sup>. Ich würde unter dem Aspekt der Selbsterkenntnis noch hinzufügen, dass *taqwā* sich hiernach in der Erkenntnis ihrer selbst in, vor und mit Gott ereignet. Der Universalanspruch und die Ganzheitlichkeit im islamischen Menschenbild werden deutlich, wenn man den Worten Abdoldjavad Falaturis folgt:

»Die Grundtendenz ist immer und überall, dem Körper, der Seele und dem Geist im Menschen – je in Hinblick auf die anderen beiden, also in gebotener Harmonie und Ausgewogenheit – das zukommen zu lassen, was ihm bzw. ihr zur möglichen Vervollkommnung verhilft«<sup>48</sup>.

Lässt sich die besagte Einladung zur Selbsterkenntnis korrelativ nutzen? Können über diesen Ansatz gegebenenfalls Anknüpfungspunkte und Wirkdimensionen realisiert werden, welche die Ideen und Konzepte Rahmans, aber auch die des islamischen Menschenbildes korrelativ interpretieren und entwickeln? Das ist nur eine von vielen Fragen, welche sich in Zusammenhang von Korrelation und islamischer Ethik stellt. Deren Darstellung in Gänze würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

#### 7.2.4.2 Korrelation und Eigenverantwortlichkeit

Ein wesentlicher Aspekt, der in der Öffentlichkeit innerhalb und außerhalb islamischer Kreise oft zu kurz kommt, ist hier der Bezug zur Eigenverantwortung, d.h. der Eigenverantwortlichkeit vor Gott. Diese ist im Islam immanent und steht neben dem *tauhīd* (der Einheit Gottes) im Mittelpunkt des Glaubens, gleichgültig ob man dies nun eschatologisch oder ethisch begründen möchte. Darüber hinaus wird auch deutlich, dass Glaube (*īmān*) und Willensfreiheit nicht voneinander zu trennen sind, jedoch bedeutet diese Freiheit des Willens nicht, dass der Einzelne frei von den Konsequenzen seines Handelns ist. An dieser Stelle sei, aus ethischer Hinsicht auf den gesamtgesellschaftlichen Kontext erweitert, nochmals auf Fazlur Rahman hingewiesen, nach dem die »Erneuerung des Menschen [...] politischen Umbrüchen vorhergehen [müsse]«<sup>49</sup>. Dies unterstreicht zum einen nochmals den Aspekt der Eigenverantwortung und zum anderen zeigt es, weshalb die Erziehung von starken charakterfesten Persönlichkeiten neben der von ihm geforderten stärkeren Gotteszentrierung theologisch und pädagogisch sinnvoll erscheint. Nach Rahman ist der Mensch also die Quelle und der Umbruch zugleich. Der Mensch, da er sich im Antlitz Gottes befindet, muss sich selbst erkennen,

46 Rahman, Law and Ethics in Islam zit.n. Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 127.

47 Ebd.

48 Falaturi, Abdoldjavad, Die Bedeutung des islamischen Menschenbildes für die Erziehung. In: Erziehung zur Kulturbeggnung – Modelle für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens. Schwerpunkt Christentum Islam. Referate und Ereignisse des Nürnberger Forums (1985), In: Johannes Lähnemann (Hg.), Hamburg 1986, 46.

49 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 127.

muss sich ändern, jeder Einzelne für sich, bevor größere Dinge, Bewegungen, Veränderungen tatsächlich geschehen können und nachhaltig herbeigeführt werden können. Denn: »Gott verändert nicht den Zustand eines Volkes, bis sie [d.h. die Menschen] selbst ihren eigenen Zustand verändern.«<sup>50</sup> Die entscheidende Frage lautet hier also abschließend: Wie lässt sich Eigenverantwortlichkeit sowohl pädagogisch als auch didaktisch im Sinne der Korrelation in Anbetracht von Pluralität einerseits und religiöser Mündigkeit anderseits realisieren?

### 7.3 Plädoyer und Forderungen an die Fachwelt

Anstelle eines in solchen Arbeiten am Schluss üblichen Schlusswortes möchte ich bewusst mein Plädoyer und meine Forderungen zu Modifikationen und der weiteren Entwicklung der Islamischen Religionspädagogik/Religionsdidaktik und der Religionspädagogik allgemein vor dem Hintergrund der von mir in dieser Arbeit vorgebrachten Ideen im Rahmen meiner Kernfragestellung, d.h. mit Bezug zur Korrelationsfrage (*K-Frage*), nutzen. Die von mir hier in diesem Zusammenhang vorgebrachten Äußerungen sind nicht als offene Fragen oder kritische Anfragen zu verstehen. Es sind meine Positionen, die sich aufgrund meiner jahrelangen praktischen Arbeit, Recherche und Beobachtung herausgebildet haben. Ich verstehe diese gewiss nicht apodiktisch, sondern lade hiermit zu weiteren Diskussionen ein, um nötige Veränderungen voranzubringen. Dies möchte ich verstanden wissen als ein disziplinäres *quo vadis* (islamischer) Religionspädagogik.

#### 7.3.1 Mehr Kommunikation

Die zentrale Fragestellung hierbei ist die Ausrichtung der noch jungen Islamischen Religionspädagogik und Didaktik in Deutschland. Zum einen plädiere ich für eine stärkere Anbindung an die Humanwissenschaften, da diese wichtige Bezugsdisziplinen darstellen, deren Kenntnis für die Auseinandersetzung und Kommunikation von relevanten Fragestellungen wichtige Impulse liefern können. Auch kann hierüber eine verbesserte Kommunikation über ähnliche Belange in interdisziplinärer Hinsicht gefördert werden. Des Weiteren ist ein stärkerer Austausch mit der *islamischen Welt* zu fördern, wie er bereits an einigen Standorten stattfindet, um den akademischen Austausch zwischen den Hochschulen und Traditionen voranzutreiben.

»Die islamische Theologie war in der Tradition vielfach an die entsprechenden Kontexte gebunden und konnte Impulse an diese zurückgeben. Dies war auch der Grund, warum die islamische Welt es zustande brachte, zwischen dem achten und zwölften Jahrhundert das zivilisatorische Zentrum der Welt zu sein und die Welt in künstlerischer, philosophischer und anderer wissenschaftlicher Hinsicht zu bereichern.«<sup>51</sup>

50 Sure 13, *al-Ra'd* »der Donner«, Vers 11.

51 Sejdini, Zekirija, *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa*, Bielefeld 2016, 26.