

Koranische Erzählungen als Praxisfelder einer koranischen Ethik: Eine hermeneutische Annäherung aus pädagogischer Perspektive

Sara Rahman

1. Einleitung

Obwohl die Erzählungen über die verschiedenen Propheten rund ein Drittel des gesamten Korans ausmachen,¹ scheint ihnen in der klassischen Koranexegese nicht die entsprechende Beachtung zugekommen zu sein.² Und was eine religionspädagogische Lesart dieser Geschichten angeht, so fehlt diese bis heute fast völlig. Versteht man den Koran u. a. auch als eine ethische Schrift, die den Menschen in seiner moralischen Verantwortung gegenüber dem Schöpfer sowie der Schöpfung adressiert,³ so stellt sich die Frage, welche pädagogischen Implikationen sich aus solch einer ethischen Deutungsperspektive ableiten lassen.

Der vorliegende Beitrag möchte diese Frage exemplarisch anhand einer konkreten Erzählung behandeln. Im Folgenden wird die diskursive Auseinandersetzung zwischen dem Propheten Abraham (arab. Ibrāhīm) und seinen andersgläubigen Mitmenschen in Sure 21, Verse 51–67, näher untersucht. Dabei steht die Frage im Fokus, welche pädagogischen Konsequenzen sich für das koranische Alteritätsverständnis bei einer ethischen Leseart dieser Erzählung ergeben.

Der Artikel gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil wird anhand der Erzählung in Sure 6, Verse 74–79, Abrahams Erkenntnisprozess skizziert, der ihn ausgehend von seiner Ablehnung des Götzendienstes zur Erkenntnis Gottes als den allein anbetungswürdigen Verursacher und Erhalter der Schöpfung führt. Dabei wird aufgezeigt, dass es durchwegs vernunft-

1 Vgl. aš-Šāfi‘ī, *at-Tawdīh li-Šarḥ al-Ġamī‘ aš-ṣaḥīḥ*, ohne Ed., 36 Bde., Damaskus: Dār an-Nawādir, 2008, Bd. 24, S. 82.

2 Vgl. Hādī Ḥasan Hamūdī, *Qaṣaṣ al-Qur‘ān min ar-ramz ilā l-wāqī‘: Dirāsa taḥlīliyya šāmila*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2012, S. 6.

3 Vgl. hierzu Muhammad ‘Abd Allāh Draz, *The Moral World of the Qur‘an*, London/New York 2008; Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur‘an*, Québec 2002.

geleitete Erwägungen sind, die Abrahams Erkenntnisweg kennzeichnen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem prophetischen Wirken Abrahams ausgehend von seiner zentralen Botschaft an die Mitmenschen, die in Vers 29:16 wiedergegeben wird. Er fordert darin seine Zuhörerschaft auf, (nur) Gott zu dienen und ihm gegenüber *taqwā* zu üben, was im Folgenden noch näher erklärt wird. Dieser Vers kann insofern als Ausdruck der normativen Grundsubstanz des Korans verstanden werden, als Abraham hier im Wesentlichen in die Grundprinzipien der islamischen Glaubenslehre und -praxis einführt, mit denen sowohl seine Zuhörerschaft als auch die Leserschaft des Korans adressiert werden. Abrahams Aufforderung in diesem Vers, welche thematisch die Anbetung Gottes sowie das Konzept der *taqwā* umfasst, steckt nun das Diskursfeld in der kommunikativen Auseinandersetzung zwischen Abraham und seinen Mitmenschen ab. Diese Auseinandersetzung stellt im dritten Teil exemplarisch den Korpus für eine ethische Betrachtung des koranischen Alteritätsdiskurses dar. Dabei werden die Diskurssemantik, die sprachlich-rhetorischen Mittel sowie die inhaltlich-ideologischen Aussagen der Erzählung in Sure 21, Verse 51–67, für eine ethische Lesart analysiert. Daraus folgend werden am Ende pädagogische Überlegungen für ein aus dieser koranischen Erzählung ableitbares Alteritätsverständnis formuliert.

2. Suche nach der Einheit Gottes – Abrahams Erkenntnisweg

In der klassischen Koranexegese wird Abraham beschrieben als Sohn eines angesehenen Götzenhändlers, der mit aus Stein gemeißelten Skulpturen und Bildwerken, die von den Menschen kultisch verehrt werden, sein Geld verdient.⁴ Als junger Mann missfällt Abraham der Glaube seines Volkes, weshalb er sich weigert, seinem Vater bei seinen geschäftlichen Tätigkeiten zu helfen:

Einst sagte Abraham zu seinem Vater Azar: „Hältst du Götzen für Götter? Ich bin der Ansicht, dass ihr, du und dein Volk, eindeutig im Irrtum seid.“⁵ (Koran 6:74)

4 Vgl. Salīm Ġibrāʾil al-Ḥūrī/Salīm Miḥāʾil Šaḥāda, *Kitāb Āḡār al-adhār*, 2 Bde., Beirut: al-Maṭbaʿa as-Sūriyya, 1877, Bd. 2, S. 14.

5 Die Übersetzung der in diesem Beitrag zitierten Koranverse geht auf die Autorin zurück.

Abraham wächst laut dem koranischen Narrativ in einer Gesellschaft auf, in der Polytheismus weit verbreitet ist. Vor allem Skulpturen und Bildwerke, aber auch Himmelskörper stellen Götter mit unterschiedlichen Funktionen dar. Abraham hält es für der Vernunft zuwider, Skulpturen zu erbauen und sich dann aus freiem Willen diesen zu ergeben, respektive sich in Abhängigkeit von diesen zu stellen und ihnen die Macht über Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Armut und Reichtum sowie Segen und Unheil zuzuschreiben.⁶ Ausgehend von der Ablehnung des Glaubens seiner Familie und seiner Mitmenschen macht Abraham sich auf die Suche nach dem wahren und allein anbetungswürdigen Gott. Der koranischen Erzählung zufolge gewährt Gott Abraham als Antwort auf sein kritisches Hinterfragen sowie auf seine Emanzipation von den ritualisierten Handlungen und tradierten Normen seines Volkes tiefe Erkenntnis und Einsicht:⁷

So ließen wir Abraham das Reich der Himmel und der Erde betrachten und verstehen, auf dass er zu den fest überzeugten Gläubigen gehöre. (Koran 6:75)

Gott leitet Abraham dann als Reaktion auf seine Bestrebungen zur Wahrheitsfindung zur nächsten Erkenntnisstufe: Durch die Betrachtung der Natur soll nun ein Verständnisprozess initiiert werden, dessen Ziel es ist, den wahren Schöpfer von Himmel und Erde zu erkennen. Nachdem er also die Verehrung von Götzen abgelehnt hat, prüft Abraham als nächstes die Plausibilität der damals verbreiteten Annahme, die Himmelskörper würden Gottheiten darstellen:⁸

Als ihn Nacht umgab, erblickte er einen Stern. Er sprach: „Das ist mein Gott.“ Als aber der Stern unterging, sprach er: „Ich diene nicht gern denen, die untergehen.“ (Koran 6:76)

Abrahams Suche nach der Wahrheit setzt also bei der Betrachtung natürlicher Phänomene an, deren Kontinuität sich jeglichen menschlichen Einflusses entzieht. Der Koran beschreibt hier Abrahams zweite Erkenntnisstufe, die ihn über die Betrachtung des nächtlichen Sternenhimmels führt.

6 Vgl. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, ed. von Muṣṭafā 'Abd al-Wāḥid, Mekka: Maktabat at-Tālib al-Ġāmi'i, 1988, S. 155–158.

7 Vgl. ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, ohne Ed., 32 Bde., Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-'Arabī, ³1999, Bd. 13, S. 34 f.

8 Vgl. al-Qurtubī, *Tafsīr al-Qurṭubī: al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, ed. von Aḥmad al-Bardūnī und Ibrāhīm Aṭfīš, 20 Bde., Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, ²1964, Bd. 7, S. 25–27.

Im Wissen, dass die Schöpfung eines Sterns nicht durch den Menschen evoziert sein kann, der Mensch aus dessen Existenz aber einen Nutzen zieht, versetzt er sich in einem Gedankenspiel in die Rolle eines an den Stern glaubenden Menschen und suggeriert, diesen für den anbetungswürdigen Ursprung aller Schöpfung zu halten. Abraham setzt hierbei, so lässt sich aus der gleich zitierten Stelle folgern, eine damals geläufige Bedingung an eine Gottheit voraus: die permanent sichtbare Präsenz, von der ihre Geschöpfe abhängig sind. Dass ein Stern nur nachts dem Menschen sichtbar ist, missfällt ihm, sodass er seine Suche nach der Wahrheit fortsetzt:

Und als er den Mond erblickte, der aufgegangen war, sprach er: „Das ist mein Gott.“ Als er unterging, sprach er: „Wenn mich mein Herr nicht rechtleitet, werde ich sicher einer der Verirrten bleiben.“ (Koran 6:77)

Die Suche führt Abraham hier zum Mond als dem nächstgrößeren, bei Nacht deutlich sichtbaren Himmelskörper, der ihm anfangs größer und mächtiger erschienen war, und er stellt sich nun vor, dieser sei sein Gott. Weil aber auch der Mond für den Menschen nicht dauerhaft sichtbar ist, verabschiedet er sich von diesem Gedanken rasch wieder – wohl besorgt, dass er nicht imstande sein wird, kraft eigener kontemplativer Bemühungen zu Gott zu finden. Abrahams Weg führt ihn dann zu einer letzten Zwischenstufe der Erkenntnis:

Und als er die Sonne erblickte, die aufgegangen war, sprach er: „Das ist mein Gott. Das ist größer als die anderen Himmelskörper.“ Als sie unterging, sprach er: „Ihr Menschen! Ich bin an dem, was ihr Gott beigesellt, unschuldig.“ (Koran 6:78)

Die Sonne stellt für Abraham wohl den mächtigsten Himmelskörper dar, ohne den Leben auf Erden nicht vorstellbar wäre, ist sie doch die Quelle für Licht und Wärme. Abraham unternimmt noch ein letztes Gedankenspiel: Er nimmt nun die Perspektive eines Sonnenanbeters ein und stellt sich vor, die Sonne wäre seine Gottheit. Jedoch ist auch diese bei Nacht nicht sinnlich wahrnehmbar, was sie für Abraham, gemäß der Bedingung der permanenten Sichtbarkeit, wiederum als Gottheit disqualifiziert. Denn, so lässt sich aus der Bedeutung des arabischen Verbs *afa-la* ableiten, das hier jeweils für ‚untergehen‘ verwendet wird, weist der scheinbare Untergang bzw. das scheinbare Versinken von Sonne, Mond

und Sternen am Firmament auf Machtlosigkeit und Schwäche hin, die aus Abrahams Perspektive einer Gottheit unwürdig sind.⁹

Für Abraham stellt die visuell wahrnehmbare Präsenz aber gerade keine Bedingung für die Existenz Gottes dar. Dies zu erkennen und anzunehmen, scheint das Ziel dieses Perspektivwechsels zu sein, denn erst dadurch wird für Abraham die ‚Sicht‘ mit dem Herzen frei, die es ihm ermöglicht, Gott jenseits einer möglichen visuellen Wahrnehmung als alleinige Gottheit zu erkennen und anzuerkennen.¹⁰ Es zeigt sich, dass gerade das tiefe Nachdenken über naturwissenschaftliche – hier astronomische – Phänomene wie den Wechsel von Tag und Nacht für Abrahams Erkenntnisprozess entscheidend ist, sodass die Suche nach der absoluten Wahrheit ihn zum alleinigen Schöpfer all jener Himmelskörper führt. Von Gott rechtgeleitet, erkennt er diesen als den allein anbetungswürdigen Schöpfer des Universums und distanziert sich deutlich von allen hypostasierten Gottheiten seiner Zeit:

Ich erhebe mein Antlitz zu Dem, Der die Himmel und die Erde erschuf, gehe zu Ihm den geraden [bzw. aufrichtigen, S. R.] Weg und gehöre nicht zu den Anhängern der Vielgötterei. (Koran 2:79)

Die Erkenntnis Gottes durch die Anschauung in der Natur zieht für Abraham unmittelbare Folgen nach sich: Er erkennt Gott als den alleinigen Schöpfer und Herrn an, was ihn dazu verleitet, seinem neuen Glauben in praktischen Handlungen Ausdruck zu verleihen; dies wird im zitierten Vers erkennbar in einer Bewegung zu Gott hin. Das koranische Narrativ lässt sich hier in der Zuwendung des Menschen hin zum Unsichtbaren subsumieren, welches jedoch alles Sichtbare evoziert. Abrahams Erkenntnisprozess wird initiiert durch vernunftgeleitete Überlegungen, die ihn zur kritischen Ablehnung von durch Menschen gefertigten Skulpturen und Bildwerken führen. Sein Weg zur Wahrheitsfindung beginnt bei der Ablehnung von jenen dem Menschen unmittelbar zugänglichen Götzenbildern, führt über die Ablehnung von zwar sichtbaren, aber kaum zugänglichen Himmelskörpern und endet bei der Anerkennung Gottes als dem durch die menschlichen Sinnesorgane Nicht-Zugänglichen, der jedoch Schöpfer alles für den Menschen Zugänglichen ist.

9 Siehe hierzu almaany.com/ar/dict/ar-ar/آل, letzter Abruf 19.6.2021. So werden z. B. das Kamelfohlen und das junge Lamm auf Arabisch als *afil* bezeichnet.

10 Einen Hinweis darauf finden wir in Koran 22:46: „Denn wahrlich, es sind ja nicht die Augen, die blind sind, sondern blind sind die Herzen in der Brust.“

Vor diesem Hintergrund lässt sich Abrahams Weg zu Gott hin als keineswegs selbstverständlich verstehen, ist er doch das Ergebnis kritischer Überlegungen und kontemplativer Bemühungen, die Gott mit seiner Rechtleitung erwidert:¹¹

So ließen wir Abraham das Reich der Himmel und der Erde betrachten und verstehen, auf dass er zu den fest überzeugten Gläubigen gehöre. (Koran 6:75)

Dabei nimmt Abraham auf der Suche nach seinem Schöpfer stets eine proaktive, selbstbestimmte Rolle ein. Dieser im Koran geschilderte Erkenntnisprozess Abrahams wird in weiterer Folge die diskursive Auseinandersetzung zwischen ihm und seinen andersgläubigen Mitmenschen prägen. Diese soll nun exemplarisch anhand einer Auswahl von Versen näher untersucht werden. Dabei wird der Fokus auf der Frage liegen, welche pädagogischen Implikationen sich aus einer ethischen Lesart für gegenwärtige Alteritätsdiskurse ableiten lassen.

3. Abrahams Botschaft an sein Volk

Abrahams zentrale Botschaft, die im Fokus sämtlicher koranischer Dialoge zwischen ihm und seinem Volk steht, ist die Verkündung der Einheit Gottes als alleiniger Urheber der gesamten Schöpfung und folglich als alleinig Anbetungswürdiger. Darüber berichtet der Koran:

Gedenke Abrahams, der zu seinem Volk sprach: „Dient Gott und seid Ihm gegenüber fromm (*ittaḡūhu*)! Das ist das Beste für euch, wenn ihr es nur wüsstet!“ (Koran 29:16)

Das in diesem Vers enthaltene Verb *ittaḡā* leitet sich aus der arabischen Wortwurzel *w-q-y* ab und verweist auf das im Koran zentrale Konzept der *taḡwā*, was hier mit ‚Frömmigkeit‘ übersetzt wird.¹² Abraham fordert seine Zuhörerschaft auf, dieses Konzept anzunehmen und zu verinnerlichen, was durch die Imperativform verdeutlicht wird. Diese Aufforderung kann insofern als normative Grundmatrix der gesamten Normenlehre des Korans betrachtet werden, als sie die Verantwortung des Menschen gegenüber Gott, der Schöpfung sowie dem eigenen Selbst fundamental begrün-

11 Vgl. az-Zamahṣarī, *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq at-tanzīl*, ohne Ed., 4 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, ³1986, Bd. 2, S. 40; ar-Rāzi, *Mafātiḥ al-ḡayb*, Bd. 13, S. 34 f.

12 Vgl. Draz, *The Moral World of the Qur‘an*, S. 190.

det und aus dieser sämtliche handlungsleitenden (deontischen) Normen in ihrer Legitimität abgeleitet werden.¹³ Dabei geht mit solch einer Deutung des *taqwā*-Konzepts die in diesem Vers explizierte moralische Verpflichtung des gläubigen Menschen einher, dieses Konzept im Lebensvollzug umzusetzen:

Any moral doctrine worthy of the name is essentially based on the idea of obligation. This is its most fundamental basis, the pivot, the nucleus around which the whole ethical system revolves, whose absence would destroy the very essence and substance of practical wisdom. For, without obligation, there is no responsibility and without responsibility, there can be no return of justice.¹⁴

Nach seiner Aufforderung, Gott allein anzubeten und nur ihm zu dienen, ruft Abraham sein Volk zur Verinnerlichung dieser im *taqwā*-Konzept inbegriffenen Lebenshaltung auf. Die Infinitivform *ittaqa* wird zuweilen mit ‚gottesfürchtig sein‘ übersetzt,¹⁵ jedoch scheint diese Übersetzung der koranischen Begriffsverwendung nicht ausreichend gerecht zu werden. Betrachtet man allgemein die Bedeutung der Wurzel *w-q-y* in der arabischen Sprache, so lässt sich die Basisform des Infinitivs, also *waqa*, mit ‚schützen‘, ‚vorbeugen‘ und ‚behüten‘ übersetzen,¹⁶ womit das Nomen *taqwā* rein sprachlich als die Ergreifung all jener Maßnahmen verstanden werden kann, die Schutz und Verhütung gewähren. Der Begriff impliziert somit eine bewusst reflektierte, proaktive Haltung, die der eigenen Prävention von Schädlichem gilt. ‚Furcht‘ hingegen stellt auf einer biologischen Ebene zunächst eine als unangenehm empfundene Emotion dar, die auf eine unmittelbar drohende, konkrete Gefahr und/oder Katastrophe folgt und die beim Menschen als Reaktion oft Kampf- oder Fluchthandlungen auslöst, die von einer Reihe von physiologischen Veränderungen begleitet werden.¹⁷ Zwar umfasst der Begriff *taqwā* solch eine emotionale Ebene des Glaubens, die sich in einer Sorge und Angst des/r Gläubigen vor den

13 Dieses Argument lässt sich z. B. aus Fazlur Rahmans Überlegungen zum *taqwā*-Konzept ableiten. Siehe hierzu Fazlur Rahman, „Some Key Ethical Concepts of the Qurʾān“, in: *The Journal of Religious Ethics* 11.2 (1983), S. 170–185, hier S. 176–182.

14 Draz, *The Moral World of the Qurʾān*, S. 13.

15 Vgl. Wolfdietrich Fischer, *Grammatik des Klassischen Arabisch*, Wiesbaden 2006, S. 115.

16 Vgl. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/تقوا>, letzter Abruf 3.9.2020.

17 Vgl. Andreas Paul, „Angst: eine evolutionsbiologische Perspektive“, in: *Angst, Furcht und ihre Bewältigung*, hrsg. von Gerhard Roth und Uwe Opolka, Oldenburg 2003, S. 11–30, hier S. 13–15.

Konsequenzen des eigenen Handelns im Jenseits manifestiert, jedoch ist sie nur ein Teilaspekt des Mensch-Gott-Verhältnisses. Für Draz kulminiert in dem von ihm durchwegs moralisch gedeuteten Konzept von *taqwā* die gesamte koranische Normenlehre in der folgenden Sinndimension:

[I]f we search through this system for one central idea, one fundamental virtue, in which all commandments are condensed, we will find it in the notion of *taqwa*, or piety. Now what is piety if it is not to have the deepest respect for the law?¹⁸

Taqwā kann insofern verstanden werden als eine moralische Verantwortung gegenüber Gott, gegenüber sich selbst sowie gegenüber der Welt, und daher kann der Begriff in drei miteinander verwobene Ebenen unterteilt werden: Mensch–Gott, Mensch–Selbst und Mensch–Welt.¹⁹ Solch einem Verständnis nach basiert *taqwā* auf der Annahme einer natürlichen Disposition des Menschen, zwischen Recht und Unrecht sowie wahr und falsch zu unterscheiden. Jedoch bedarf der Mensch hierfür eines absoluten Maßstabs, nach dem er sein Handeln und Richten orientieren kann. Insofern befähigt *taqwā* das Individuum dazu, sein Leben auf bewusste und reflektierte Weise zu bewältigen, indem es seine Handlungen nach dem Maßstab der göttlichen Offenbarung (aus)richtet und beurteilt. Auf diese Weise wird *taqwā* zum Ursprung und zur Quelle aller religiösen Tugenden und ermöglicht dem Menschen, seine inneren Neigungen und Triebe zu kontrollieren.²⁰ Fazlur Rahman subsumiert diese Ausdeutung mit der Feststellung, *taqwā* sei das koranische Äquivalent zum Begriff des Bewusstseins:

Considering all the verses in the Qur'an related to this concept, perhaps the best way to define *taqwā* is to say that, whereas action belongs to man, real and effective judgment upon that action, as well as the standard whereby that action is to be judged, lie outside of him. Similarly, in the case of the collective performance of a society, both the final criterion of judgment upon it and the judgment itself transcend the society. When a man or a society is fully conscious of this while conducting himself or itself, he or it has true *taqwā*. This

18 Draz, *The Moral World of the Qur'an*, S. 288.

19 Siehe hierzu z.B. 'Abd ar-Raḥmān al-Hillī, „Maḥūm at-taqwā wa-l-manzūma al-aḥlāqiyya al-qur'āniyya: al-Bunya wa-s-siyāq“, in: *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021), S. 8–36, hier S. 18–27.

20 Vgl. M. Ashraf Adeel, *Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding*, Cham 2019, S. 47.

idea can be effectively conveyed by the term “conscience” if the object of conscience transcends it.²¹

In diesem Sinne erscheint es adäquat, den Terminus *taqwā* mit ‚Gottesbewusstsein‘ zu übersetzen, wohl wissend, dass auch diese Übersetzung nicht den gesamten Bedeutungshorizont des Begriffes umschließt. Solch ein von Abraham eingefordertes Verständnis der Lebensführung befähigt nun das Individuum auf der Ebene Mensch–Welt, für bestimmte Überzeugungen und Prinzipien einzustehen, entlang dieser Prinzipien nach Wahrheitserkenntnis zu streben sowie das eigene Leben nach göttlicher Maßgabe in tugendhafter und spiritueller Weise zu bewältigen. Dies wird in weiterer Folge anhand der diskursiven Auseinandersetzung Abrahams mit seinen Mitmenschen deutlich.

4. Der Dialog zwischen Abraham und seinem Volk

Abrahams diskursive Auseinandersetzung mit seinen Mitmenschen wird im Koran an diversen Stellen aus unterschiedlichen Perspektiven und mit verschiedenen Bedeutungsschwerpunkten wiedergegeben.²² Die im Folgenden untersuchte Passage der Sure 21, Verse 51–67, gibt den Dialog besonders ausführlich wieder und erlaubt daher einen Einblick darin, wie der Koran anhand der Erzählung von Abraham als mit einer göttlichen Botschaft beauftragter Prophet die Themen Alterität und Differenz verhandelt. Die Passage beginnt mit der Aussage:

Wir gewährten vordem Abraham sein Denkvermögen (*ruṣḍ*), und Wir wussten Bescheid über ihn. (Koran 21:51)

Für den hier verwendeten Ausdruck *ruṣḍ*, der zum Teil auch mit ‚Rechtschaffenheit‘ und ‚richtige Einsicht‘ übersetzt wird, scheint es ebenfalls keine adäquate Übertragung ins Deutsche zu geben, denn im Arabischen lassen sich unterschiedliche Bedeutungsdimensionen finden: So kann *ruṣḍ* übersetzt werden mit ‚Vernunft‘, ‚Mündigkeit‘ oder ‚Reife‘. In Vers 2:256 wird der Begriff als Antipode zum Begriff *ḡayy* (‚Irrweg, Verirrung‘) verwendet, der dem koranischen Verständnis nach immer dann eingeschlagen wird, wenn ein Mensch sich trotz der Erkenntnis des Wahren und Richtigen zum Handeln gegen die eigenen Überzeugungen und Prinzipien verleiten lässt und diese zugunsten seiner Triebfedern und Neigungen

21 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qurʾan*, Chicago/London 2009, S. 29.

22 Vgl. hierzu z. B. Koran 6:74, 43:26–28, 60:4.

aufgibt.²³ Der Terminus *rušd* wird im Koran aber auch im Kontext der Mündigkeit verwendet, insofern er eine Entwicklungsstufe der geistigen Reife markiert, in der das Individuum Verantwortung für eine eigene selbstbestimmte Lebensführung übernehmen und sich reflexiv über die Konsequenzen seiner Handlungen bewusst werden kann.²⁴ Laut dem zitierten Vers gewährt Gott Abraham nun als Antwort auf seine im vorigen Abschnitt geschilderten Bemühen zur Wahrheitssuche *rušd*, d. h., er segnet ihn mit der nötigen Besonnenheit, um die wahrgenommene Welt kraft seiner Vernunft differenziert beurteilen zu können und sein Handeln nach den als richtig und wahr erkannten und anerkannten Maßstäben zu leiten und richten.²⁵ Sodann setzt Abrahams Dialog mit seinem Volk und seinem Vater ein:

Da er zu seinem Vater und seinem Volke sprach: „Was sind das für Bildwerke, denen ihr so ergeben seid?“ (Koran 21:52)

Obwohl Abraham von der Ablehnungswürdigkeit des Götzendienstes überzeugt ist, bringt er das hier noch nicht zum Ausdruck. Vielmehr begegnet er seinen Mitmenschen, und so auch seinem Vater, mit einer Frage, deren Antwort er wohl kennt, ist er doch aufgewachsenen inmitten jener polytheistischen Gesellschaft und kennt bestens ihre Glaubensweisen und die Motive ihres Handelns. Vielmehr scheint die Frage eine pädagogische Funktion zu haben: Sie soll ihre Adressaten zum Nachdenken anregen sowie dazu, das eigene Handeln zu reflektieren und sich auf diese Weise über den eigenen Standpunkt bewusst zu werden.

Für den deutschen Pädagogen Alfred Petzelt (gest. 1967) stellt die Frage das alle pädagogischen Prozesse determinierende und konstituierende Prinzip dar und folglich die Grundbedingung für die Selbsttätigkeit des Menschen.²⁶ Über das fragende Subjekt sagt er: „Indem es fragt, sucht es Ordnung des Tatsächlichen. Wenn es fragen muß, sucht es nach Gülti-

23 Ableiten lässt sich diese Bedeutungsebene sowohl aus der arabischen Sprache selbst als auch aus dem Koran. Siehe hierzu almaany.com/ar/dict/ar-ar/رُشْدِي, letzter Abruf 28.9.2020, sowie Koran 7:146, 7:175, 15:42.

24 Siehe hierzu z. B. Koran 4:6.

25 Vgl. ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 13, S. 34 f. Siehe hierzu auch almaany.com/ar/dict/ar-ar/رُشْدِي, letzter Abruf 25.4.2022.

26 Vgl. Thomas Mikhail, *Bilden und Binden: Zur religiösen Grundstruktur pädagogischen Handelns*, Frankfurt am Main 2009, S. 207 f.

gem.“²⁷ Denn fragen bedeutet „Eindeutigkeiten suchen“.²⁸ Dabei kommt der erziehenden Person die Aufgabe zu, die zu Erziehenden dabei zu begleiten, Fragwürdiges sehen zu lernen und ihnen den Weg zur *docta ignorantia* zu ebnen:²⁹ „Damit wird die Lehrerfrage zur Aufgabe, Probleme sehen zu lassen, sie zu zeigen, sie aus dem Lehrgut entspringen zu lassen, damit der Schüler sie fasse und seine Frageakte danach formuliere.“³⁰ Folgt man dieser pädagogischen Bestimmung der Frage, so ist Abrahams Frage darauf angelegt, einen Denkprozess zu initiieren, der seine Mitmenschen zur kognitiven Selbstständigkeit anregt. Denn wie der nächste Vers zeigt, begründet seine Zuhörerschaft ihr Handeln keineswegs selbstbestimmt:

Sie sprachen: „Wir fanden, dass unsere Väter sie anbeteten.“ (Koran 21:53)

Abrahams Leute begründen nun also ihren Götzendienst damit, dass ihre Vorväter auch schon Skulpturen und Figuren verehrt haben. Ihr Argument ist also, dass der Götzendienst ein Brauchtum darstellt und dass dieser auch weiterhin tradiert werden soll. In weiterer Folge bringt Abraham seine Ablehnung gegenüber dieser unhinterfragten Übernahme von Sitten und Bräuchen zum Ausdruck:

Er sprach: „Wahrlich, ihr selbst sowohl wie eure Väter seid in offenbarem Irrtum gewesen.“ (Koran 21:54)

Abraham klärt nun seine Zuhörerschaft darüber auf, dass ihre Vorväter in der Anbetung von Götzen einen Irrtum begangen haben und dass sie diesen Irrtum weiter tradieren, wenn sie diesen Brauch einfach fortsetzen. Dabei lässt ihre Antwort nun vermuten, dass sie zumindest verunsichert sind ob Abrahams Ablehnung:

Sie sprachen: „Bringst du uns die Wahrheit oder gehörst du zu denen, die Scherz treiben?“ (Koran 21:55)

27 Alfred Petzelt, *Von der Frage: Eine Studie zum Begriff der Bildung*, Freiburg 1957, S. 49.

28 Ders., *Grundzüge systematischer Pädagogik*, neu hrsg. von Thomas Mikhael und Jörg Ruhloff, Freiburg 2018, S. 191.

29 Vgl. ebd., S. 199.

30 Ebd., S. 200.

Seine Zuhörerschaft hält Abrahams Vorstoß demnach für einen möglichen Scherz, woraufhin er ihnen eine Antwort liefert:

Er sagte: „Nein, euer Herr ist der Herr der Himmel und der Erde, Der sie erschuf. Und ich bin einer, der dies bezeugt.“ (Koran 21:56).

Abrahams Antwort soll seine Erkenntnis zum Ausdruck bringen, dass der einzige für ihn anbetungswürdige Gott jener ist, der Macht hat über Himmel und Erde, da er es ist, der sie erschaffen hat und sie erhält, während die von seinem Volk verehrten Götzen keinerlei Macht besitzen. Diese Bezeugung Abrahams, so lässt sich aus den kommenden Versen ableiten, dürfte seine Zuhörerschaft jedoch nicht überzeugt haben. Der Fortgang der Erzählung illustriert nun die Strategie Abrahams, mit der er die Vernunft und das logische Denkvermögen seiner Mitmenschen zu adressieren versucht:

„Und ich werde, bei Gott, eure Götzen überlisten, wenn ihr ihnen den Rücken gekehrt habt.“ Und er zerschlug sie in Stücke, ausgenommen des Größten von ihnen. Vielleicht würden sie zu ihm zurückkehren. Sie sagten: „Wer hat unseren Göttern dies angetan? Er muss wahrlich ein Frevler sein.“ Sie sagten: „Wir hörten einen jungen Mann von ihnen reden; Abraham heißt er.“ Sie sagten: „So bringt ihn vor die Augen der Menschen, damit sie das bezeugen.“ Da fragten sie ihn: „Hast du unseren Göttern das angetan, Abraham?“ Er antwortete: „Das hat wohl ihr Größter da getan. Fragt sie, wenn sie sprechen können!“ Da wandten sie sich einander zu und sagten: „Ihr selber seid wahrhaftig im Unrecht.“ Dann änderten sie ihren Sinn: „Du weißt doch, dass sie nicht sprechen können.“ Er sagte: „Verehrt ihr denn statt Gott das, was euch weder den geringsten Nutzen bringen noch euch schaden kann? Pfui über euch und über das, was ihr anstelle von Gott anbetet! Bedient ihr euch denn nicht des Verstandes (*a-fā-lā ta ‘qilūn*)?“ (Koran 21:57–67)

Abraham nutzt eine Gelegenheit, in der er ungestört mit den Skulpturen verfahren kann, und zerstört diese bis auf die größte und scheinbar mächtigste von ihnen. Als sein Volk das Ergebnis sieht, wird gemutmaßt, dass Abraham der Täter sein könnte. Als sie ihn dann zur Rede stellen, versucht Abraham noch ein weiteres Mal, an die Vernunft seiner Mitmenschen zu appellieren: Er bezichtigt die große, unversehrte Skulptur, die anderen in Scherben geschlagen zu haben. Denn eine Gottheit, so sein Argument, wird wohl problemlos dazu in der Lage sein, solch eine Tat zu vollbringen. Abrahams Intention ist dabei, sein Volk davon zu überzeugen, dass es der Vernunft zuwiderläuft, leblose Götzenfiguren anzufertigen und sie dann

als Gottheit zu verehren, denn diese haben keine Macht über Himmel und Erde sowie über Leben und Tod. Denn wenn sie noch nicht einmal dazu in der Lage sind, die anderen kleineren Skulpturen zu zerstören, wie sollen sie dann den Menschen Schaden zufügen oder ihnen Nutzen bringen? Abraham versucht also, den Leuten die Eigenschaften einer anbetungswürdigen Gottheit zu veranschaulichen, d.h. jene Kriterien, die ihn bereits zuvor in seinem Erkenntnisprozess geleitet haben: Gott muss erhaben sein über alles von ihm Erschaffene, er muss allgegenwärtig sein, und er muss die Macht haben, dem Menschen zu nutzen oder zu schaden. Weil Abrahams Zuhörerschaft noch nicht gewillt ist, diese Kriterien als die einzig wahren und gültigen anzunehmen und auch bei der Beurteilung der Anbetungswürdigkeit ihrer Gottheiten anzuwenden, unternimmt er durch eine List einen letzten Versuch, sie davon zu überzeugen, dass sie sich auf einem Irrweg befinden.

Abrahams Handlung sollte dabei nicht als Akt der böswilligen Zerstörung verstanden werden; vielmehr dient sie der Veranschaulichung seiner Argumentation.³¹ Ginge es Abraham nämlich lediglich um die Vernichtung der falschen Gottheiten, so würde er sie ausnahmslos alle zerstören. Dass aber gerade die größte und mächtigste aller Skulpturen unversehrt bleibt, zeigt Abrahams Absicht, seinen Leuten noch ein letztes Mal am praktischen Beispiel die Irrationalität ihrer Annahmen zu vergegenwärtigen. Und wie in Vers 64 ersichtlich wird, gelingt ihm dies zunächst auch, denn seine Mitmenschen werden durch diese Aktion zum Nachdenken angeregt. Allerdings währt die Einsicht nicht lange, denn sein Volk ist nicht gewillt, von den tradierten Bräuchen und Riten abzulassen, auch wenn die Vernunft diesen Handlungen widersprechen mag. Abraham bedient sich nun daher der rhetorischen Frage als persuasives Stilmittel und fragt, ob sie denn wirklich etwas verehren und anbeten wollen, das weder Nutzen für den Menschen bringt noch in der Lage ist, ihm zu schaden, und dies, obwohl sie selbst anerkennen mussten, dass ihre Götzen als Gottheit zu disqualifizieren sind. Darauf, dass sie nun trotz der erkannten Wahrheit zu ihrem alten Aberglauben zurückkehren, reagiert Abraham mit Missgunst

31 In keinsten Weise kann daraus eine Rechtfertigung abgeleitet werden, von Menschen verehrte Bauwerke und Heiligtümer zu zerstören. Denn zum einen ist Abraham ein von Gott auserwählter Prophet und handelt als solcher, wenngleich umstritten ist, ob er zu diesem Zeitpunkt von Gott bereits die Offenbarung erhalten hat und daher von seiner Prophetenschaft wusste; vgl. hierzu ar-Rāzī, *Mafātih al-gayb*, Bd. 22 S. 151f. Und zum anderen hat der Überlieferung nach – bis auf Moses in einer einmaligen Aktion, das ‚goldene Kalb‘ betreffend – kein Prophet derartige Heiligtümer zerstört, worauf der Koran in Vers 20:97 anspielt.

und Ablehnung. Der hier mit ‚Pfui‘ übersetzte Ausdruck *uff* ist als ein Zeichen des Unmuts und der Unzufriedenheit zu deuten.³² Sodann stellt er eine letzte rhetorische Frage, ob sie denn nicht ihren Verstand betätigen, also nicht zur Vernunft kommen mögen, denn ihre Überzeugungen und Handlungen laufen jeder vernünftigen Betrachtung zuwider.³³ In den Versen 21:68–71, die hier nicht mehr zitiert wurden, endet die Erzählung dann damit, dass die Menschen Abraham bei lebendigem Leib verbrennen wollen, was Gott aber verhindert.

5. Pädagogische Überlegungen zur Abraham-Erzählung

Die zitierten Verse, die die diskursive Auseinandersetzung zwischen Abraham und seinen Mitmenschen wiedergeben, können erst vor dem Hintergrund der göttlichen Botschaft, die Abraham seinem Volk überbringt, adäquat und in ihrem Bedeutungszusammenhang ausgedeutet werden. Denn das, was Abraham von seiner Zuhörerschaft fordert, ist zunächst nach rationalen Maßstäben zu beurteilen. Es geht also um die Frage, ob das Festhalten an tradierten Handlungen und Riten mit der Vernunft zu vereinbaren ist. Abraham appelliert dabei ausdrücklich gegen eine blinde Übernahme von Sitten und Bräuchen und fordert sein Volk auf, über die Sinnhaftigkeit ihrer Überzeugungen zu reflektieren und sich der Konsequenzen ihrer Handlungen bewusst zu werden. Erst wenn dieser Reflexionsprozess einsetzt, werden sie in der Lage sein, zu erkennen, dass ihre vermeintlichen Gottheiten in Wahrheit gar keine sind. Denn, so impliziert Abrahams Argumentationsstruktur, es gibt sehr wohl eine konsensuale Vorstellung zwischen Abraham und seinen Mitmenschen darüber, wie eine Gottheit zu sein hat und welche Eigenschaften Gott zugesprochen werden: 1. Gott muss erhaben sein über alles von ihm Erschaffene, 2. er muss allgegenwärtig sein, 3. er muss die Macht haben, dem Menschen zu nutzen oder zu schaden.

Ausgehend von diesen miteinander geteilten Kriterien versucht Abraham, erst auf verbaler Ebene, dann praktisch veranschaulicht durch eine List, seiner Zuhörerschaft zu vermitteln, dass ihre Überzeugungen und Handlungen ihre eigenen Kriterien an eine Gottheit konterkarieren. Die dialogische Form der Gesprächsführung erinnert dabei an die sokratische

32 Siehe hierzu almaany.com/ar/dict/ar-ar/اف, letzter Abruf 3.5.2021.

33 Vgl. Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*, ed. von Sāmī b. Muḥammad as-Salāma, 8 Bde., Riad: Dār Ṭība, 1999; ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 22, S. 155–160.

Mäeutik,³⁴ d.h. an die sogenannte ‚Hebammenkunst‘, die als Kunst der pädagogischen Führung einen Lernprozess beim Adressaten einleiten soll. Sie zielt darauf ab, durch geeignete Fragen den Lernenden zu ermöglichen, sich ihrer Irrtümer selbstreflexiv bewusst zu werden und so zu einer höheren Erkenntnis zu gelangen; die Lernenden sollen somit ihre eigene Einsicht quasi ‚gebären‘. Die sokratische Form der Gesprächsführung ist daher von einer dogmatischen Methode streng zu unterscheiden, in der bloß das Ergebnis vermittelt wird, nicht aber der Erkenntnisprozess selbst. Ihr charakteristisches Merkmal ist somit das Bemühen um Erkenntnis, nachdem das eigene Nichtwissen erkannt und anerkannt wird. Dies ist allerdings erst möglich, wenn die Lernenden ihre bisherigen Vorstellungen, Ideen und Konzepte hinterfragen und ihnen bewusst wird, dass diese nicht der Wahrheit entsprechen (können), sondern nur Scheinwissen darstellen. Dafür ist die Widerlegung unzureichend durchdachter Behauptungen, insbesondere untauglicher Definitionsvorschläge, durch den Gesprächsführer notwendig. Dadurch wird zunächst ein Zustand der Aporie, d.h. der Ratlosigkeit, evoziert. In diesem Zustand leitet Sokrates seinen Gesprächspartner dann nicht in abstrakte Themen, die den Zustand der Verwirrung verstärken würden, vielmehr schärft er seine Beobachtungsgabe, beispielsweise durch hypothetische Beispiele oder Veranschaulichung. Der Erkenntnisprozess wird dann eingeleitet, wenn das selbstständige Denken angeregt wird; die Erkenntnis hat daher im lernenden Subjekt selbst zu entstehen und kann nicht von außen in den Gesprächspartner hineingetragen werden. Ermöglicht werden soll dies durch die Überprüfung der Stimmigkeit eines von einem Dialogteilnehmer vertretenen Gesamtkonzepts.³⁵

Diese Elemente der sokratischen Methode lassen sich in der zitierten Koranpassage klar identifizieren. Abrahams erste Frage, was denn diese Skulpturen und Bildwerke seien, die seine Landsleute ergeben anbeten, stellt er nicht aus Unwissenheit oder Neugier, denn er kennt bereits ihre Überzeugungen und auch jene seines Vaters allzu gut. Vielmehr soll diese erste, eröffnende Frage einen Selbstreflexionsprozess bei seiner Zuhörerschaft initiieren. Ihre Antwort auf seine Frage lässt das Scheinwissen, wel-

34 Platon, *Theaitetos Griechisch/Deutsch*, übers. und hrsg. von Ekkehard Martens, Stuttgart 2012, 148 e-151 d. Vgl. auch ebd., 161 e, wo die Bezeichnung *maieutike technē* verwendet wird.

35 Vgl. Hendrik Wahler, „Sokratische Methode – Sokratischer Dialog – Sokratisches Gespräch: Zur Anwendung in Philosophischer Praxis, Pädagogik und Psychotherapie“, in: *e-Journal Philosophie der Psychologie* (2012), phps.at/texte/WahlerH1.pdf, letzter Abruf 3.5.2021; Dieter Birnbacher/Dieter Krohn, *Das sokratische Gespräch*, Stuttgart 2002.

chem sie aufsitzen, deutlich werden, denn sie sind nicht dazu imstande, eine plausible, der Vernunft zugängliche Begründung für ihr Handeln vorzubringen. Abraham macht ihnen dann deutlich, dass sie sich auf einem Irrweg befinden, wodurch erstmals ein Zustand der Verwirrung entsteht: Sie fragen ihn unsicher, ob er denn wirklich die Wahrheit sage oder ob er Scherze mit ihnen treibe. In weiterer Folge widerlegt Abraham ihre Annahmen auf argumentativer Ebene: Der einzig Anbetungswürdige ist jener, der Himmel und Erde erschaffen hat und Herr über sie ist, und nicht Gegenstände, die vom Menschen selbst errichtet und dann willkürlich zu Gottheiten erklärt werden. Denn, so Abrahams Argument, das von seiner Zuhörerschaft an sich auch geteilt wird, eine Gottheit hat mächtiger und größer zu sein als alles von ihr Erschaffene. Diese Gottheit muss auch die permanente Macht haben, dem Menschen nutzen oder schaden zu können, folglich muss sie in permanenter Beziehung zum Menschen stehen. All diese Kriterien erfüllen die von Abrahams Zuhörerschaft verehrten Gottheiten jedoch nicht. Abraham belässt es aber nicht bei dieser Klarstellung, sondern er bezieht auch selbst Position. Denn, wie eingangs festgehalten wurde, die Verinnerlichung des Konzepts der *taqwā* impliziert ja gerade, dass infolge der Anerkennung Gottes als alleiniger Schöpfer und Erhalter von Himmel und Erde der gläubige Mensch Stellung bezieht in der Welt und für die eigenen Überzeugungen einsteht.

Während die Antwort seiner Zuhörerschaft hier nicht mehr wiedergegeben ist, lässt sich aus dem weiteren Verlauf aber doch erschließen, dass die Frage nicht den gewünschten Erkenntnisprozess eingeleitet hat – der Dialog kommt hier also ins Stocken. Gerade weil aber der Erkenntnisprozess in der dialogischen Auseinandersetzung einsetzen soll, wird diese nun durch Abrahams List von Neuem angetrieben: Seine Zuhörerschaft soll nun ein weiteres Mal zum Hinterfragen ihrer Überzeugungen angeregt werden. Dabei bedient sich Abraham eines anschaulichen Beispiels, das unmittelbar den Erfahrungshorizont seiner Mitmenschen tangiert: Dieselben Skulpturen, die von Menschen angefertigt wurden, wurden von einem Menschen zerstört. Insofern ist es der Mensch, der die Macht über sie hat. Er ist es, der sie ‚erschafft‘, indem er sie herstellt, und er ist es wiederum, der sie ‚tötet‘, indem er sie zerstört. Folglich können diese Skulpturen keine Gottheiten sein, denn eine Gottheit – so herrscht auf beiden Seiten des Gesprächs Einigkeit – ist durch Macht über die Schöpfung charakterisiert. In die gewünschte Aporie führt Abraham nun durch ein praktisches Beispiel, das seine Mitmenschen unmittelbar betreffen soll. Das gewünschte Resultat stellt sich auch zunächst ein, denn sie kehren in sich und gestehen sich ein, dass sie auf einem Irrweg waren. Sie erkennen daher ihr bisheriges Wissen als Scheinwissen. Jedoch, und das ist sowohl

hier als auch in der sokratischen Methode in Platons Erzählungen ein zentrales Element: Das bisherige Scheinwissen als solches zu erkennen, reicht nicht aus, um einen dauerhaften Lernprozess einzuleiten. Vielmehr muss die innere Bereitschaft, die innere Haltung vorhanden sein, um das dekonstruierte Scheinwissen als solches auch *anzuerkennen* und sich in weiterer Folge auf die vom Gesprächsführer vorgebrachten Argumente, die zu einem neuen Erkenntnisgewinn führen sollen einzulassen, und das sowohl auf der Ebene des Verstandes als auch auf der des Herzens. Gerade zu Letzterem ist Abrahams Zuhörerschaft aber nicht gewillt, denn zu sehr sind sie auf der emotionalen Ebene mit ihren Skulpturen verbunden und zu wirkmächtig sind die Traditionen, Sitten und Bräuche, die ebenfalls auf einer affektiven Ebene ihre Wirkmacht entfalten.³⁶ Abraham fordert sie jedoch implizit auf, den leichteren Weg der blinden Nachahmung zu verlassen zugunsten der rationalen Anstrengung, die das Tradierte hinsichtlich seines Wahrheitsgehalts und somit seiner Legitimation kritisch prüfen soll. Durch das Erkennen des Truges und der Unwahrheit, auf denen die Götzenverehrung beruht, wird es nun möglich, die emotionale Bindung zu den Götzen zu überwinden zugunsten der Anerkennung und der Übernahme als wahr erkannter Überzeugungen. Diese eröffnen den Menschen einen neuen Weg, der es ihnen ermöglicht, sich an den einzig wahren Gott auf einer emotionalen Ebene zu binden.³⁷ Abraham illustriert diesen seinen neuen Weg durch seine Bekundung und durch seine Zerstörung der Götzen, mit der er ausdrückt, dass sie ihm selbst nichts

36 Vgl. Dieter Frey/Katja Mayr, „Einleitung: Psychologie der Rituale und Bräuche“, in: *Psychologie der Rituale und Bräuche: 30 Riten und Gebräuche wissenschaftlich analysiert und erklärt*, hrsg. von Dieter Frey, Berlin 2018, S. 1–9, hier S. 3–6.

37 39 Dass rationale Erkenntnis die Empfänglichkeit des Herzens gegenüber dem Erkannten evoziert und auf diese Weise eine emotionale Bindung zum Erkannten ermöglicht bzw. verstärkt, wird anhand einer weiteren koranischen Erzählung über Abraham besonders deutlich. In Vers 2:260 bittet Abraham Gott: „Mein Herr, lass mich sehen, wie Du die Toten wieder zum Leben bringst“. Er sprach: „Glaubst du denn nicht?“ Er sagte: „Doch! Aber mein Herz soll beruhigt sein.“ Die sinnliche Wahrnehmung der Allmacht Gottes, die kaum beeindruckender veranschaulicht werden kann als durch die Wiederbelebung der Toten, sollte Abraham demnach in seiner Überzeugung weiter festigen und bestärken. Indem er Gottes Allmacht auf empirischem Wege erfährt, sollte sein Herz tiefere Ruhe und Frieden finden in der Hingabe zu Gott, so wie es in einer prophetischen Überlieferung heißt: *laysa l-ḥabar ka-l-mu'āyana*, d.h. die Überlieferung ist ungleich der (unmittelbaren) Betrachtung; vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šākir und Aḥmad Muḥammad Šākir, Kairo: Maktabat Ibn Taymiyya (Nachdruck von Dār al-Ma'ārif), 2. Aufl., o.J., Bd. 5, S. 486.

mehr bedeuten, er somit keinen emotionalen Bezug mehr zu diesen vom Menschen selbst hergestellten Gottheiten hat. Seine rhetorische Frage, ob sie sich denn nicht ihres Verstandes bedienen, impliziert seine Kenntnis darüber, dass sie sich gegen die Vernunft und für die Nachahmung der Tradition entschieden haben.

In der Struktur des wiedergegebenen Gesprächs wird allerdings auch eine Weiterentwicklung der sokratischen Methode sichtbar: Denn die Erzählung stellt an entscheidenden Stellen keinen Monolog dar, der von geschlossenen Fragen unterbrochen wird, so wie sie in den Werken Platons zu lesen ist.³⁸ Vielmehr kommt es bei Abraham zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung. Während bei Sokrates Irrwege und gedankliche Sackgassen vermieden werden, indem sie verbal vorweggenommen werden, stellen diese bei Abraham gerade das Kernelement des Erkenntnisweges dar. Insofern wird in die Vernunft und in die Fähigkeit des Dialogpartners vertraut, über richtig und falsch, wahr und unwahr zu urteilen. Voraussetzung hierfür ist allerdings die Bereitschaft, Erkenntnis auch wirklich gewinnen zu *wollen*. Im Dialog zwischen Abraham und seiner Zuhörerschaft wird deutlich, dass er diese als erkenntnisfähige Wesen anerkennt. Er führt keinen Monolog, in dem er ihnen die von ihm erkannte Wahrheit im Vorhinein präsentiert, sondern er fragt zunächst, hört ihnen zu, geht auf ihre Antworten ein, widerlegt ihre Annahmen, veranschaulicht und stellt schließlich klar.

6. Die Abraham-Erzählung als Ausdruck eines Alteritätsdiskurses – Eine hermeneutische Annäherung aus pädagogischer Perspektive

Die Möglichkeitsbedingung für den dargestellten Dialog, ohne die die gesamte diskursive Auseinandersetzung ins Leere laufen würde, stellt die konsensuale Vorstellung darüber dar, wie eine Gottheit zu sein hat und

38 Die Figur des Sokrates verhält sich an entscheidenden Stellen nicht dialogisch, sondern hält Monologe, die von geschlossenen Fragen unterbrochen werden. Insofern lässt Sokrates den Lernenden nicht die Freiheit, die Lösung zur gestellten Aufgabe selbst zu finden; vgl. Jutta Lütjen, *Das Bildungswegmodell zur Rehabilitation der sokratischen Mäeutik – Pädagogische und therapeutische Transformationsarbeit*, Hamburg 2013, S. 353–355. Leonard Nelson, *Die sokratische Methode*, Göttingen 1929, S. 18 f., hält fest: „Da steht es nun zunächst fest, daß die Lehrweise des Sokrates von Fehlern strotzt. Jeder intelligentere Gymnasiast beanstandet, daß Sokrates in den platonischen Dialogen an den entscheidenden Stellen Monologe hält und daß der Schüler fast nur ein Jasager ist [...]“.

welche Eigenschaften Gott zugesprochen werden. Dieser Konsens bildet die Grundlage des gesamten Dialogs. Abraham und seine Zuhörerschaft teilen demnach die gleichen Prämissen, die es beiden Seiten grundsätzlich ermöglichen, ihre Annahmen betreffend Gott einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Und diese Prämissen sind – und das müssen sie auch sein – ihrer Vernunft zugänglich, denn eine andere gemeinsame Grundlage der Verständigung gibt es zwischen ihnen nicht. Denn weder können sie auf Basis von Kultur, Tradition, Sitten und Bräuchen argumentieren – denn diese lehnt Abraham als Grundlage des Glaubens kategorisch ab – noch kann Abraham seinen Leuten auf spiritueller Ebene begegnen, denn sein Herz ist dem transzendenten Gott verbunden, während sie emotional den Skulpturen und Bildwerken verbunden sind. Insofern bildet der vernunftgeleitete Diskurs die alleinige von beiden Seiten anerkannte strukturelle Grundlage, auf der Verständigungs- und Verständnisprozesse überhaupt möglich sind. Gerade aber die Verständigung auf Basis rationaler Argumente stellt für Abraham kein Hindernis oder gar einen Widerspruch zu seiner theologischen Botschaft dar – im Gegenteil: Er bedient sich explizit solch einer vernunftgeleiteten Verständigungsweise. Dies kann nun als Hinweis darauf gelesen werden, dass für Abraham die rationale Argumentationsweise seine theologische Botschaft affirmieren und in der Folge seine Zuhörerschaft zu jener Wahrheitserkenntnis führen soll, mit deren Verkündung er beauftragt ist.³⁹

Inwieweit kann eine moderne Religionspädagogik von dieser Deutung nun profitieren? Zwar basiert die diskursive Auseinandersetzung über Gott zwischen Abraham und seinen Mitmenschen auf gemeinsamen Prämissen hinsichtlich der Vorstellungen über Gott, die den Diskurs erst ermöglichen. Von solchen gemeinsamen Prämissen kann heute in den von säkularen Prinzipien geleiteten Gesellschaften aber nicht mehr ausgegangen werden. Dass Abraham allerdings in einer Weise argumentiert, die der Vernunft seiner Zuhörerschaft zugänglich ist, lässt sich mit rezenten Diskurstheorien aus der Postmoderne in Verbindung bringen.

Einen Ansatz für einen vernunftgeleiteten Diskurs über Werte und Prinzipien, die das demokratische Gemeinwesen in der Postmoderne betreffen,

39 Dass die Mehrheit der islamischen Gelehrten zwischen dem 11. und dem 14. Jahrhundert der Ansicht war, dass Vernunft und Offenbarung einander keineswegs kontradiktorisch gegenüberstehen, sondern im Gegenteil einander resignifizieren, zeigt anschaulich Anke von Kügelgen, „Muslimische Theologen und Philosophen im Wett- und Widerstreit um die Ratio: Ein Thesenpapier zum Diktum der ‚Vernunftreligion‘ Islam im 11.-14. Jahrhundert“, in: *Asiatische Studien* 3 (2010), S. 601–648.

vertritt z. B. auch Jürgen Habermas in seiner Diskursethik, in der er der Religion eine wesentliche komplementäre Funktion in der säkularen Ordnung zuspricht:

Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollte sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?⁴⁰

Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung entwickelt Habermas ein post-säkulares Lernmodell zwischen Vernunft und Religion, dessen Notwendigkeit sich aus der folgenden Grundannahme ergibt: Der moderne, demokratische Verfassungsstaat schöpft Habermas zufolge seine Legitimationskraft aus zwei Prinzipien: zum einen aus „der gleichmäßigen politischen Beteiligung der Bürger, die gewährleistet, dass sich die Adressaten der Gesetze zugleich als deren Autoren verstehen können“, zum anderen aus „der epistemischen Dimension von Formen einer diskursiv gesteuerten Auseinandersetzung, die die Vermutung auf rational akzeptable Ergebnisse begründen“.⁴¹ Ausgehend von diesen beiden Prinzipien definiert Habermas nun die Rolle der Staatsbürger:innen aus einer gemeinsam ausgeübten Praxis der Selbstbestimmung heraus:

Die Bürger sollen sich, trotz ihres fortdauernden Dissenses in Fragen der Weltanschauung und der religiösen Überzeugung, als gleichberechtigte Mitglieder ihres politischen Gemeinwesens gegenseitig respektieren; und auf dieser Basis staatsbürgerlicher Solidarität sollen sie in Streitfragen eine rational motivierte Verständigung suchen – sie schulden einander gute Gründe.⁴²

Habermas argumentiert hier für die notwendige gleichberechtigte Partizipation von säkularen und religiösen Bürger:innen im demokratischen Ge-

40 Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2019, S. 147.

41 Ebd., S. 126.

42 Ebd.

meinwesen der Postmoderne, das sich hinsichtlich gültiger Prinzipien und Werte in gleichberechtigten Aushandlungsprozessen zwischen allen Bürger:innen ständig neu zu definieren hat. Erst dadurch kann gewährleistet werden, dass Bürger:innen unterschiedlicher Weltanschauungen und ideologischer Orientierungen eine gemeinsame politische Identität entwickeln können, auf die der demokratische Verfassungsstaat zu seinem eigenen Erhalt angewiesen ist. Wenngleich die Prämissen, die Habermas' Theorie zugrunde liegen, durchaus strittig sind – so etwa laut Charles Taylor die nicht nachvollziehbare Präsupposition einer epistemologischen Ungleichwertigkeit zwischen dem rationalen und dem religiösen zugunsten des rationalen Arguments⁴³ –, so weist zumindest seine Forderung nach einem vernunftgeleiteten Diskurs in der öffentlichen Sphäre, in dem sich alle beteiligten Diskurspartner:innen ‚gute Gründe‘ schulden, eine funktionale Parallele zu der Art und Weise auf, wie Abraham laut dem Koran mit seinen Mitmenschen in Glaubensfragen argumentiert.

Denn solch ein Liefern von ‚guten Gründen‘, was Habermas als „rational motivierte Verständigung“ identifiziert, findet sich bei Abraham; allerdings – und hier scheitert dann der vernünftige Diskurs – waren seine Leute nicht gewillt, diese Gründe anzuerkennen, wenngleich sie ihre Gültigkeit gar nicht bestreiten. Vielmehr verlassen sie in dem Moment, in dem sie sich für das Festhalten an der Tradition entscheiden, den rational begründeten Diskursboden. Bis zuletzt hält Abraham allerdings an diesen Gründen fest, wenn er in Vers 21:67 fragt, ob sie sich denn nicht ihres Verstandes bedienen. Es liegt auf der Hand, dass Abraham als von Gott beauftragter Prophet in der diskursiven Auseinandersetzung keineswegs vom Primat des rationalen Arguments gegenüber dem religiösen ausgeht – so wie dies Habermas tut. Dass er sich in dieser Auseinandersetzung aber einer rationalen Argumentationsweise bedient, zeigt, dass das rationale Argument hier das religiöse resignifiziert und sich daher die Frage der epistemologischen Asymmetrie bei Abraham erst gar nicht stellt. Dennoch nimmt der Versuch einer rationalen Verständigung bzw. der Verständigung auf Basis geteilter Prämissen eine Schlüsselfunktion in Abrahams Auseinandersetzung mit seinen Mitmenschen ein, da die Vernunft den gemeinsamen Verständigungsboden begründet, durch den ein konstruktiver Diskurs erst möglich wird. Solch eine Betrachtungsweise scheint mit modernen Verständigungskonzeptionen im Einklang zu stehen. So erfüllt

43 Vgl. Charles Taylor, „Für einen neuen Säkularismus“, in: *Säkularismus neu denken: Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung*, hrsg. von Charles Taylor, Wien 2010, S. 5–27, hier S. 15 f.

auch bei Taylor der auf rationalen Argumenten gründende Diskurs im Nationalstaat eine evidente Funktion: Er stellt im Sinne von John Rawls' Idee des übergreifenden Konsenses den kleinsten gemeinsamen Nenner dar, der aus der Perspektive unterschiedlichster religiöser, philosophischer und moralischer Anschauungen unterstützt werden kann und durch den gesellschaftliche Verständigung auf konstruktivem Wege ermöglicht wird.⁴⁴

Für die Religionspädagogik könnte daraus der Auftrag folgen, in besonderer Weise die religiösen Ausdrucksfähigkeiten Heranwachsender zu schulen. Dies bedeutet, dass Schüler:innen sich zum einen mit den eigenen Glaubensüberzeugungen reflektiv auseinandersetzen, sodass sie befähigt werden, diese Glaubensüberzeugungen zum anderen anders- oder nichtgläubigen Mitmenschen begründet mitteilen zu können. Denn erst die Fähigkeit, den eigenen Standpunkt nachvollziehbar zu kommunizieren, ermöglicht es, sich in der öffentlichen Sphäre einzubringen und an gesellschaftlichen und politischen Entscheidungsprozessen teilzuhaben. Aber da in der öffentlichen Sphäre das Primat der rationalen Vernunft gilt, können religiöse Menschen in öffentlichen Diskursen erst dann Gehör finden, wenn es ihnen gelingt, ihre religiösen Positionen und Empfindungen soweit wie möglich in eine Sprache zu übersetzen, die der rationalen Vernunft zugänglich ist. Erst dann wird Partizipation möglich. Der Religionsunterricht bietet einen geeigneten Rahmen, um diese Übersetzung religiöser Argumente in säkulare auf kreative Weise einzuüben.

7. Abschließende Betrachtung

Zusammenschauend lässt sich der Dialog zwischen Abraham und seinen Mitmenschen in doppelter Weise als Alteritätsdiskurs lesen: Zum einen behandelt die hier wiedergegebene Erzählung, wie die meisten Propheten-erzählungen im Koran, die diskursive Auseinandersetzung zwischen einem Propheten, der von der Anbetungswürdigkeit eines einzigen transzendenten Gottes überzeugt ist, und seinem Volk, die einem anderen Glauben anhängen. Zum anderen adressiert der Koran seinem Selbstverständnis nach auch eine nicht- bzw. andersgläubige Zuhörer- und Leserschaft. Somit bieten die hier dargelegten strukturellen und inhaltlichen Merkmale der untersuchten Erzählung eine pädagogische Perspektive darauf, wie der

44 Vgl. Charles Taylor, „Die Bedeutung des Säkularismus“, in: *Sozialphilosophie und Kritik*, hrsg. von Rainer Forst et al., Frankfurt am Main 2009, S. 672–696. Siehe dazu John Rawls, *Political Liberalism*, New York 2005.

Koran das Thema Alterität zumindest an dieser Stelle diskursiv verhandelt. Diese Perspektive lässt sich in fünf Aspekte unterteilen:

1) Der Mensch wird im Koran als erkenntnisfähiges Subjekt anerkannt und angesprochen, das das rationale und intrinsische Potenzial besitzt, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden. So erkennt Abraham seine Zuhörerschaft als erkenntnisfähige Wesen an und trachtet danach, sie auf der Grundlage von rationalen Argumenten zu einem Erkenntnisprozess zu bewegen. Die dem zugrunde liegende erkenntnistheoretische Annahme entspricht dem, was in sämtlichen Bildungstheorien spätestens seit der Aufklärung gemeinhin vorausgesetzt wird.⁴⁵ Sie offenbart darüber hinaus deutliche Parallelen zu konstruktivistischen Lerntheorien, die davon ausgehen, dass Wissen im erkennenden Subjekt entsteht und Lernprozesse von Lehrpersonen daher immer nur angeregt werden können.⁴⁶

2) Die Untersuchung der Erzählung legt eine pädagogische Grundstruktur des Korans offen, innerhalb derer die Adressaten der göttlichen Botschaft als Subjekt ihres eigenen Lernprozesses verstanden werden. Wissen bzw. Erkenntnis kann von außen nicht zugeführt, sondern immer nur angeregt bzw. von den Subjekten angeeignet werden. Es ist Abrahams Zuhörerschaft, die die Richtigkeit und Plausibilität seiner Argumente erkennen und folglich anerkennen und sie deshalb dann kraft der Vernunft annehmen und mit dem Herzen affirmieren soll. Das kann Abraham nur anzu-leiten versuchen; die Entscheidung über die Annahme oder Ablehnung seiner Botschaft, d. h. des Konzepts der *taqwā*, liegt aber ausschließlich bei den lernenden Subjekten. Diese Analyse erlaubt den Rückschluss, dass in der untersuchten Erzählung grundsätzlich eine sogenannte ‚Aneignungs-didaktik‘ forciert wird, bei der die selbstgesteuerte und selbstverantwortete Aneignung von Wissen durch Lernende im Zentrum pädagogischer Prozesse steht. In dieser Form der Didaktik wird nach Karl Klement a) an bestehendes Vorwissen angedockt – und so greift Abraham die unter seinen Mitmenschen verbreiteten Glaubenstraditionen in der Tat bewusst auf; es werden b) problematische Bedeutungshorizonte artikuliert – und so argumentiert Abraham für die Untauglichkeit der Götzen als Gottheiten und begründet dies mit den von seinem Volk weitgehend anerkannten Anforderungen an eine anbetungswürdige Gottheit; und es laufen c)

45 Siehe hierzu Marian Heitger/Angelika Wenger (Hgg.), *Kanzel und Katheder: Zum Verhältnis von Religion und Pädagogik seit der Aufklärung*, Paderborn/München 1994.

46 Siehe hierzu Hans Mendl, „Konstruktivismus, pädagogischer Konstruktivismus, konstruktivistische Religionspädagogik: Eine Einführung“, in: *Konstruktivistische Religionspädagogik: Ein Arbeitsbuch*, hrsg. von dems., Münster 2005, S. 9–28.

Vergleichsprozesse zwischen vorhandenen subjektiven Vorstellungen und gesellschaftlich verfügbaren Bedeutungshorizonten ab – wofür Abrahams Erkenntnisweg ein anschauliches Beispiel darstellt.⁴⁷

3) Der Koran lehnt dezidiert die blinde Nachahmung in Glaubensangelegenheiten ab; vielmehr macht die dargelegte Erkenntnissuche Abrahams deutlich, dass es gerade kognitive Prozesse wie kritisches Hinterfragen, die Reflexion über natürliche Abläufe sowie die bewusste Formulierung wohl durchdachter Gottesvorstellungen sind, die Abrahams Erkenntnisprozess einleiten. Diese Prozesse sollten im Rahmen des Religionsunterrichts gezielt angeregt und gefördert werden.

4) Die diskursive Auseinandersetzung in dieser Erzählung setzt einen gemeinsamen erkenntnistheoretischen Rahmen voraus, den Abraham mit seiner Zuhörerschaft teilt. Denn die interreligiöse Verständigung wird erst durch die Prämisse ermöglicht, dass die beiden Seiten eine gemeinsame Vorstellung davon teilen, durch welche Eigenschaften eine Gottheit charakterisiert wird. Wäre dies nicht der Fall, würde der Diskurs jeden Sinn verlieren. Dieser geteilte Begründungsboden ist zunächst kein spezifisch religiöser. Vielmehr basiert er auf konsensualen Grundannahmen, die aus der Vernunft abgeleitet werden können. Wenngleich in der von der säkularen Ordnung getragenen Postmoderne in religiösen Fragen nicht mehr von gemeinsam geteilten Prämissen ausgegangen werden kann, so lässt sich anhand der vorangegangenen Analyse doch zeigen, dass Abraham sich zur Verständigung einer Argumentationsweise bedient, der seine Zuhörerschaft aufgrund ihrer Vernunft zugänglich ist. Lernende dazu zu befähigen, ihre eigenen religiösen Gefühle und Überzeugungen soweit wie möglich in eine für anders- oder nichtgläubige Menschen verständliche Sprache zu übersetzen, erlaubt es ihnen, als religiöse Bürger:innen im habermas'schen Sinne an demokratischen Prozessen zu partizipieren und ihre Anliegen und Sichtweisen in der säkularen öffentlichen Sphäre einzubringen.

5) Die Anregung von Erkenntnisprozessen erfolgt auf unterschiedlichen Ebenen: zum einen auf argumentativer, zum anderen auf veranschaulichender Ebene. Abraham bedient sich darüber hinaus unterschiedlicher rhetorischer Stilmittel, so etwa der reflexiven Frage, der rhetorischen Frage

47 Vgl. Karl Klement, „Aneignungsdidaktik und Kompetenzorientierung: Didaktische und methodische Gestaltung von Prozessen des Lehrens und Lernens in einem kompetenzorientierten Unterricht“, in: *Weißt du noch oder tust du schon? Impulse aus Theorie und Praxis für die Weiterentwicklung von Kompetenzen an Schulen*, hrsg. von Olivia De Fontana, Brigitte Pelzmann und Hildegard Sturm, Wien 2016, S. 17–37.

und der gegenständlichen Veranschaulichung. Aus dem Vorangegangenen wird deutlich, dass Abrahams Bemühungen, seinen Mitmenschen seine Erkenntnisse darzulegen, als Überzeugungsarbeit verstanden werden können, die scheitern kann und auch darf. Denn obwohl Abraham sich unterschiedlicher Methoden bedient, um seine Zuhörerschaft von seinem Standpunkt zu überzeugen, so gelingt ihm dies als Prophet letzten Endes dennoch nicht. Als Subjekte ihrer eigenen Lerntätigkeit tragen die von ihm Angesprochenen die alleinige Verantwortung für ihren Lernprozess.

Innerhalb der Islamischen Religionspädagogik stellt sich nun die spannende Aufgabe, zu untersuchen, inwieweit dieser Befund durch weitere koranische Erzählungen gestützt werden kann.

Literaturverzeichnis

- Adeel, M. Ashraf, *Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding*, Cham 2019.
- Birnbacher, Dieter/Dieter Krohn, *Das sokratische Gespräch*, Stuttgart 2002.
- Draz, Muhammad 'Abd Allāh, *The Moral World of the Qur'an*, London/New York 2008.
- Fischer, Wolfdietrich, *Grammatik des Klassischen Arabisch*, Wiesbaden 2006.
- Frey, Dieter/Katja Mayr, „Einleitung: Psychologie der Rituale und Bräuche“, in: *Psychologie der Rituale und Bräuche: 30 Riten und Gebräuche wissenschaftlich analysiert und erklärt*, ed. von Dieter Frey, Berlin 2018, S. 1–9.
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2019.
- Ḥamūdī, Hādī Ḥasan, *Qaṣaṣ al-Qur'ān min ar-ramz ilā l-wāqi': Dirāsa taḥlīliyya šāmila*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2012.
- al-Ḥillī, 'Abd ar-Raḥmān, „Maḥūm at-taqwā wa-l-manzūma al-aḥlāqiyya al-qur'āniyya: al-Bunya wa-s-siyāq“, in: *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021), S. 8–36.
- al-Ḥūrī, Salīm Ġibrā'il/Salīm Mīḥā'il Šaḥāda, *Kitāb Ātār al-adhār*, 2 Bde., Beirut: al-Maṭba'a as-Sūriyya, 1877.
- Heitger, Marian/Angelika Wenger (Hgg.), *Kanzel und Katheder: Zum Verhältnis von Religion und Pädagogik seit der Aufklärung*, Paderborn/München 1994.
- Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidā' Ismā'il b. 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, ed. von Sāmī b. Muḥammad as-Salāma, 8 Bde., Riad: Dār Ṭība, 1999.
- , *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, ed. von Muṣṭafā 'Abd al-Wāḥid, Mekka: Maktabat at-Ṭālib al-Ġāmi'i, 1988.
- Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Québec 2002.

- Klement, Karl, „Aneignungsdidaktik und Kompetenzorientierung: Didaktische und methodische Gestaltung von Prozessen des Lehrens und Lernens in einem kompetenzorientierten Unterricht“, in: *Weißt du noch oder tust du schon? Impulse aus Theorie und Praxis für die Weiterentwicklung von Kompetenzen an Schulen*, hrsg. von Olivia De Fontana, Brigitte Pelzmann und Hildegard Sturm, Wien 2016, S. 17–37.
- Lütjen, Jutta, *Das Bildungswegmodell zur Rehabilitation der sokratischen Mäeutik: Pädagogische und therapeutische Transformationsarbeit*, Hamburg 2013.
- Mendl, Hans, „Konstruktivismus, pädagogischer Konstruktivismus, konstruktivistische Religionspädagogik: Eine Einführung“, in: *Konstruktivistische Religionspädagogik: Ein Arbeitsbuch*, hrsg. von dems., Münster 2005, S. 9–28.
- Mikhail, Thomas, *Bilden und Binden: Zur religiösen Grundstruktur pädagogischen Handelns*, Frankfurt am Main 2009.
- Nelson, Leonard, *Die sokratische Methode*, Göttingen 1929.
- Paul, Andreas, „Angst: eine evolutionsbiologische Perspektive“, in: *Angst, Furcht und ihre Bewältigung*, hrsg. von Gerhard Roth und Uwe Opolka, Oldenburg 2003, S. 11–30.
- Petzelt, Alfred, *Grundzüge systematischer Pädagogik*, neu hrsg. von Thomas Mikhail und Jörg Ruhloff, Lambertus, Freiburg 2018.
- , *Von der Frage: Eine Studie zum Begriff der Bildung*, Freiburg 1957.
- Platon, *Theätet Griechisch/Deutsch*, übers. und hrsg. von Ekkehard Martens, Stuttgart 2012.
- al-Qurṭubī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad, *Tafsīr al-Qurṭubī: al-Ġāmi‘ li-ahkām al-Qur‘ān*, ed. von Aḥmad al-Bardūnī und Ibrāhīm Aṭfīš, 20 Bde., Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, ²1964.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur‘an*, Chicago/London 2009.
- , „Some Key Ethical Concepts of the Qur‘ān“, in: *The Journal of Religious Ethics* 11.2 (1983), S. 170–185.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, New York 2005.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn, *Mafātiḥ al-ġayb*, ohne Ed., 32 Bde., Beirut: Dār Ihya‘ at-Turāṭ al-‘Arabī, ³1999.
- aš-Šafi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *at-Tawdīḥ li-Šarḥ al-Ġāmi‘ aš-ṣaḥīḥ*, ohne Ed., 36 Bde., Damaskus: Dār an-Nawādir, 2008.
- aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān*, ed. von Maḥmūd Muḥammad Šakir und Aḥmad Muḥammad Šakir, 18 Bde., Kairo: Maktabat Ibn Taymiyya (Nachdruck von Dār al-Ma‘ārif), 2. Aufl., o.J.
- Taylor, Charles, „Für einen neuen Säkularismus“, in: *Transit* 39 (2010), *Säkularismus neu denken: Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung*, hrsg. von Krzysztof Michalski, S. 5–27.
- , „Die Bedeutung des Säkularismus“ in: *Sozialphilosophie und Kritik*, hrsg. von Rainer Forst et al., Frankfurt am Main 2009, S. 672–696.

- von Kügelgen, Anke, „Muslimische Theologen und Philosophen im Wett- und Widerstreit um die Ratio: Ein Thesenpapier zum Diktum der ‚Vernunftreligion‘ Islam im 11.-14. Jahrhundert“, in: *Asiatische Studien* 3 (2010), S. 601–648.
- Wahler, Hendrik, „Sokratische Methode – Sokratischer Dialog – Sokratisches Gespräch: Zur Anwendung in Philosophischer Praxis, Pädagogik und Psychotherapie“, in: *e-Journal Philosophie der Psychologie* (2012), phps.at/texte/WahlerH1.pdf, letzter Abruf 3.5.2021.
- az-Zamaḥṣarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq at-tanzīl*, ohne Ed., 4 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, ³1986.

