

# Forum

## Islamisch-Theologische Studien Islamic-Theological Studies

---

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

---

*David Vishanoff:*

God's Attributes of Will, Speech, and Justice in Mu'tazilī Thought:  
Interconnections and Implications

*Hureyre Kam:*

Wie den Zauber in die entzauberte Welt zurückholen?  
Die Zukunft des Taşawwuf zwischen neoplatonischen Wurzeln und panpsychistischen Perspektiven

*Ulvi Karagedik:*

Interreligiosität und religiöse Pluralität am Beispiel der Sira-Schreibung Muḥammad bin Ishāq:  
Auslotung islamisch-frühgeschichtlicher Narrative und deren Symbolbedeutungen

*Serdar Aslan:*

Die muslimische Freitagspredigt in Deutschland:  
Bestandsaufnahme und Stand der Forschung

*Erkan Binici:*

Von „Datteltättern“ und „Islamfakten“:  
Was muslimische Jugendliche über „Sinnfluencing“ sagen

# Forum

## Islamisch-Theologische Studien Islamic-Theological Studies

---

### Herausgeber | Editor:

*Univ.-Prof. Dr. Zekirija Sejdini*

### Redaktion | Editorial Team:

*Univ.-Prof. Dr. Zekirija Sejdini, Wien*

*Ass.-Prof. Mehmet H. Tuna, PhD, Innsbruck*

*Dr. Aslıgül Aysel, Innsbruck*

*Dr. Ayşe Almula Akca, Innsbruck*

*Sigrid Şirin Moser, MA, Innsbruck*

### Wissenschaftlicher Beirat | Advisory Board:

*Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, Istanbul / Prof. Dr. Bekim Agai, Frankfurt / Prof. Dr. Rauf*

*Ceylan, Osnabrück / Prof. Dr. Lejla Demiri, Tübingen / Prof. Dr. Amir Dziri, Fribourg / Prof. Dr. Frank Griffel, Yale /*

*Prof. Dr. Sebastian Günther, Göttingen / Prof. Dr. Reza Hajatpour, Erlangen / Prof. Dr. Enes Karić, Sarajevo / Univ.-Prof.*

*Dr. Martina Kraml, Innsbruck / Prof. Dr. Serdar Kurnaz, Berlin / Prof. Dr. Farid Panjwani, Karachi / Prof. Dr. Mathias*

*Rohe, Erlangen / Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya, Giessen / Prof. Dr. Hansjörg Schmid, Fribourg / Prof. Dr. Mualla Selçuk,*

*Ankara / Prof. Dr. Mira Sievers, Hamburg / Univ.-Prof. Dr. Abdullah Takim, Innsbruck*

### Lektorat:

*Stephanie Schwenkenbecher, Dipl.-Theol., Greifswald*

## Impressum

**Forum** Islamisch-Theologische Studien

**Forum** Islamic-Theological Studies

ISSN 2941-122X

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# Forum

Vol. 4 (2025), issue 1

## Inhalt

*Zekirija Sejdini*

Editorial ..... 4

*David Vishanoff*

God's Attributes of Will, Speech, and Justice in Mu'tazilī Thought:

Interconnections and Implications ..... 7

*Hureyre Kam*

Wie den Zauber in die entzauberte Welt zurückholen?

Die Zukunft des Taşawwuf zwischen neoplatonischen Wurzeln und panpsychistischen

Perspektiven ..... 27

*Ulvi Karagedik*

Interreligiosität und religiöse Pluralität am Beispiel der Sīraschreibung Muḥammad bin Isḥāqs:

Auslotung islamisch-frühgeschichtlicher Narrative und deren Symbolbedeutungen ..... 49

*Serdar Aslan*

Die muslimische Freitagspredigt in Deutschland: Bestandsaufnahme und Stand der Forschung ..... 71

*Erkan Binici*

Von „Datteltätern“ und „Islamfakten“:

Was muslimische Jugendliche über „Sinnfluencing“ sagen ..... 97

## Rezensionen

*Johannes Lähnemann*

Agnes Gmoser, Michael Kramer & Wolfgang Weirer (Hg.). *Christlich-Islamischer*

*Religionsunterricht im Teamteaching* ..... 118

*Hadil Lababidi*

Rana Alsoofi, Serdar Kurnaz & Mira Sievers. *Wege zu einer Ethik. Neue Ansätze aus Theologie*

*und Recht zwischen modernen Herausforderungen und islamischer Tradition* ..... 121

*Vedad Smailagić*

Fatemeh Taheri. *Deutsch als Predigtsprache des Islam. Eine semantische und pragmatische Studie* ..... 124

*Mona Jahangiri*

Muhammad U. Faruque. *Sculpting the Self. Islam, Selfhood, and Human Flourishing* ..... 127

*Amer Maslo*

Dženita Karić. *Bosnian Hajj Literature. Multiple Paths to the Holy* ..... 130

Zekirija Sejdini

Institut für Islamisch-Theologische Studien, Universität Wien

## Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,  
liebe Autorinnen und Autoren,

vor drei Jahren begrüßten wir mit der ersten Ausgabe des *Forums Islamisch-Theologische Studien* ein neues wissenschaftliches Format, das von Beginn an darauf abzielte, innovative und fundierte Beiträge im Bereich der Islamisch-Theologischen Studien zu präsentieren. Seitdem haben wir fünf Hefte mit einer Vielzahl an qualitativ hochwertigen Artikeln herausgegeben – Beiträge, die im double-blind Review-Verfahren in deutscher oder englischer Sprache erschienen sind.

Die bisherige Resonanz auf das *Forum* ist durchweg ermutigend: Leserinnen und Leser schätzen die innovativen und fundierten Analysen und Forschungsergebnisse, während Kolleginnen und Kollegen aus der Wissenschaft die hohe Qualität der Beiträge anerkennen. Dies bestärkt uns in unserem Bestreben, die Zeitschrift kontinuierlich weiterzuentwickeln und noch stärker in der internationalen Forschungslandschaft zu verankern.

Mit Blick auf den Jahreswechsel haben wir daher beschlossen, neue Wege zu gehen: Ab 2025 erscheint das *Forum Islamisch-Theologische Studien* ausschließlich online und im Open-Access-Format. Diese Neuerung soll nicht nur die Sichtbarkeit und Reichweite der Zeitschrift erhöhen, sondern auch ein zeitgemäßes, flexibles und frei zugängliches Publikationsformat bieten, das den dynamischen Anforderungen der digitalen Wissenschaftskommunikation gerecht wird. Durch den offenen Zugang zu allen Beiträgen möchten wir einer breiteren Öffentlichkeit ermöglichen, von den aktuellen Forschungsergebnissen und Diskussionen im Bereich der Islamischen Theologie zu profitieren.

Eines der wichtigsten Ziele für die kommenden Jahre ist die Umsetzung der notwendigen Schritte zur Aufnahme der Zeitschrift in international anerkannte Datenbanken wie *Scopus* und *Web of Science*. Dies erfordert eine konsequente Weiterentwicklung der Publikationsstandards, des Peer-Review-Verfahrens und der redaktionellen Qualität. Für unsere Autorinnen und Autoren bedeutet dies nicht nur eine größere Reichweite ihrer Arbeiten, sondern auch eine höhere wissenschaftliche Anerkennung. Die Listung in hochrangigen Indexdiensten soll die Zitierfähigkeit verbessern und die wissenschaftliche Relevanz erhöhen.

---

Zekirija Sejdini, Department of Islamic-Theological Studies, University of Vienna

E-Mail: [zekirija.sejdini@univie.ac.at](mailto:zekirija.sejdini@univie.ac.at)

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

Wir laden alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die sich mit verschiedenen Themen der Islamisch-Theologischen Studien auseinandersetzen, herzlich ein, sich an diesem Prozess aktiv zu beteiligen – sei es durch qualitativ hochwertige Einreichungen, als Gutachterinnen und Gutachter oder Rezensentinnen und Rezensenten sowie durch wissenschaftlichen Austausch. Gemeinsam können wir die Zeitschrift auf ein neues Niveau heben und zu einer festen Größe in der internationalen Forschungslandschaft machen. Denn eine renommierte und qualitativ hochwertige Fachzeitschrift ist für die Sicherung der Forschungsqualität und damit auch für die wissenschaftliche Anerkennung des Faches unverzichtbar.

An dieser Stelle möchte ich das außerordentliche Engagement unseres wissenschaftlichen Beirats, der Gutachterinnen und Gutachter, vor allem aber der gesamten Redaktion würdigen: Ihr unermüdlicher Einsatz, ihre fachliche Expertise und das konstruktive Feedback haben entscheidend zu Qualität und Erfolg der bisherigen Ausgaben beigetragen und bilden die Grundlage für den nächsten Entwicklungsschritt der Zeitschrift. Dafür möchte ich mich herzlich bedanken!

Ein besonderer Dank gilt auch unseren Autorinnen und Autoren, die mit ihren wertvollen Beiträgen entscheidend zur inhaltlichen Vielfalt und wissenschaftlichen Exzellenz der Zeitschrift beitragen. Ihre Forschungsergebnisse bereichern das Fach und stärken die Relevanz des *Forums Islamisch-Theologische Studien* in der internationalen Wissenschaftslandschaft.

Wir freuen uns darauf, diesen spannenden Weg gemeinsam mit Ihnen fortzusetzen, und sind überzeugt, dass das *Forum Islamisch-Theologische Studien* im neuen Open-Access-Online-Format ab 2025 noch größere Erfolge erzielen wird.

Mit freundlichen Grüßen

Univ.-Prof. Dr. Zekirija Sejdini  
(Herausgeber)

Dear Readers,

Dear Authors,

three years ago, with the launch of the first issue of *Forum Islamic-Theological Studies*, we introduced a new academic format that, from the outset, aimed to present innovative and well-founded contributions in the field of Islamic-Theological Studies. Since then, we have published five issues containing a variety of high-quality articles—contributions that have undergone a double-blind review process and have been published in either German or English.

The response to the *Forum* so far has been consistently encouraging: readers appreciate the innovative and well-researched analyses and findings, while scholars recognize the high quality of the contributions. This positive reception strengthens our commitment to continuously developing the journal and further establishing it within the international research landscape.

With the turn of the year, we have decided to take a new direction: Starting in 2025, *Forum Islamic-Theological Studies* will be published exclusively online and in an open-access format. This change aims not only to increase the journal's visibility and reach but also to offer a modern, flexible, and freely accessible publication format that meets the dynamic demands of digital academic communication. By providing open access to all articles, we seek to enable a broader audience to benefit from current research findings and discussions in Islamic Theology.

One of our most important goals for the coming years is to take the necessary steps to have the journal included in internationally recognized databases such as *Scopus* and *Web of Science*. Achieving this will require a consistent enhancement of our publication standards, peer review process, and editorial quality. For our authors, this means not only greater visibility for their work but also increased academic recognition. Indexing in high-ranking databases will improve citation potential and strengthen the scholarly relevance of published research.

We warmly invite all scholars engaged in various topics of Islamic-Theological Studies to actively contribute to this process—whether through high-quality submissions, serving as peer reviewers, or engaging in academic discussions and reviews. Together, we can elevate the journal to a new level and establish it as a key reference in the international research community. A renowned and high-quality academic journal is essential for ensuring research excellence and for advancing the academic recognition of the field.

At this point, I would like to express my deep appreciation for the extraordinary dedication of our scientific advisory board, peer reviewers, and, above all, our entire editorial team. Their tireless efforts, expertise, and constructive feedback have been instrumental in maintaining the quality and success of the journal's previous issues and form the foundation for its next stage of development. For this, I extend my heartfelt thanks!

A special thank you also goes to our authors, whose valuable contributions significantly enrich the journal's content and academic excellence. Their research findings enhance the field and strengthen the relevance of *Forum Islamic-Theological Studies* within the international academic landscape.

We look forward to continuing this exciting journey with you and are confident that *Forum Islamic-Theological Studies* will achieve even greater success in its new open-access online format from 2025 onward.

Best regards,

Univ.-Prof. Dr. Zekirija Sejdini

(Editor in Chief)

David R. Vishanoff

Department of Religious Studies, University of Oklahoma

## God's Attributes of Will, Speech, and Justice in Mu'tazilī Thought: Interconnections and Implications

### Abstract

The twin Mu'tazilī principles of divine Oneness and divine Justice did not sit together comfortably: if God is eternally unique and completely transcendent, how can he produce, know, and act upon the temporal material world in ways that are beneficial to humans and thus worthy of a just God? This essay recounts how one strand of Mu'tazilī theologians, running from Abū al-Hudhayl to 'Abd al-Jabbār, attempted to bridge the gap between the eternal and created realms by the way they defined God's attributes. They wove their theories of God's closely interconnected attributes of will, speech, and justice into a thoroughly anthropocentric web of doctrine centered not on God's eternal knowledge and power but on human knowledge, human power, and human concerns. That anthropological recentering of theology remains relevant for Muslims today.

**Keywords:** Mu'tazila; divine attributes; will; speech; justice; anthropocentrism

## Introduction

The twin principles of God's Oneness and God's Justice, which the Mu'tazilī school of theology claimed as their trademarks, did not sit together comfortably. It sounds easy to affirm both principles at once, but if God is in fact completely transcendent, timeless, simple, and unlike the temporal and material realm that he created, as the Mu'tazila's particularly strong statement of God's Oneness affirmed, then it is not so easy to define exactly how God produces, knows, and acts upon all those particular temporal material beings that he is credited with bringing into existence. Nor is it simple to explain how human beings, for their part, can know and articulate any meaningful claims about God that might circumscribe his actions with any humanly definable principle such as justice.

The story of Mu'tazilī theology can be told as an attempt to bridge the ontological chasm they had excavated between the eternal and created spheres of being, and to make Muslim discourse or *kalām* about God meaningful in human terms and relevant to human concerns. This essay narrates how one prominent strand of the Mu'tazila, the tradition running from Abū al-Hudhayl al-'Allāf (d. ca. 841) to the Bahshamiyya branch of the Basran tradition and culminating with 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 1025), wove their definitions of God's attributes of will, speech, and justice into a thoroughly anthropocentric web of doctrine centered not on God's eternal knowledge and power but on human knowledge, human power, and the temporal material concerns of human beings. That anthropological recentering remains relevant for Muslim theologians today.

## How God's knowledge and power relate to particulars

This way of narrating the history of Mu'tazilī theology starts from a certain interpretation of a basic problem that the founders of Mu'tazilī theology were seeking to address. In addition to addressing the internal Muslim political divisions of their day, which initially elicited their hallmark teachings on "the promise and the threat," the "intermediate position" of grave sinners, and "commanding good and forbidding wrong," the Mu'tazila were also seeking to carve out a space for Muslim belief in the enduring philosophical and theological conversations of the late antique Near East. Early figures like Abū al-Hudhayl were aware of several strands of Greek thought and their Christian adaptations.<sup>1</sup> Because of their commitment to the Qur'anic notion of a divine creator who remains active in history, as well as their atomistic ontology in which the universe consists entirely of "atoms" and "accidents," they could not adopt either the Aristotelian doctrine of the eternity of the material world or the Neoplatonic view that God knows the world only at a very abstract level as a unified whole.<sup>2</sup> The Mu'tazila acknowledged no inherent unity to the physical world; even human beings they regarded not as individual beings unified by a single essence or substance such as a soul, but as agglomerations of atoms and accidents that could be spoken of as whole individuals only because God had created in their component atoms the accidental unity of conjunction (*ijtimā'*) or

<sup>1</sup> Frank, *Divine Attributes*, 452, 454–455, 461–462, 499. See generally Wolfson, *Philosophy*; Nader, *Le système philosophique*, xix–xx and passim. Pretzl (*Die frühislamische Attributenlehre*, 7–8, 13, 35–36) denied that figures as early as Abū al-Hudhayl had any grasp of Greek philosophy.

<sup>2</sup> On the latter view see al-Shahrastānī, *Nihāyat al-Aqdām*, 215, 221–223. Cf. Richard Frank's remark that the Mu'tazila understood knowledge to be knowing facts about things, not intuiting their essence; Frank, *Divine Attributes*, 465–467; Frank, *Beings and Their Attributes*, 14, 27.

composition (*ta'rif*).<sup>3</sup> The physical world was not unified in such a way that God could know it with a simple knowledge; it was irreducibly plural and temporal, and somehow they needed to explain how God could know and create, at particular points in time, vast numbers of temporally and physically distinguished beings without having any multiplicity or temporal differentiation within his own simple and eternal attributes of knowledge and power.<sup>4</sup>

This problem was particularly acute because the Mu'tazila early on came to identify both God's knowledge and his creative power with God's essence itself.<sup>5</sup> This was their way of ensuring God's Oneness against other Muslim theologians such as the proto-Ash'arī 'Abd Allāh Ibn Kullāb (d. ca. 855), who held that to affirm that God knows things was to affirm that God has an attribute of knowledge eternally subsisting in him.<sup>6</sup> To the Mu'tazila this affirmation of eternal divine attributes ran the risk of falling into the same error as some Arabic-speaking Christians, who defended their conception of the Trinity by arguing that Muslims themselves recognized that God has eternal attributes of knowledge, life, power, will, and even an eternal speech or Word analogous to Christ. To sidestep this argument, and to defend the purity of their monotheism, the Mu'tazila famously argued that God's Word is in fact created, not eternal, and that although God does eternally have attributes of knowledge, life, and power (but not will, as we will see) those attributes are identical to (or just different names for) his own essence, and thus have no separately distinguishable reality of their own that might lead one to think of them as eternal beings.<sup>7</sup>

This view of God's essential attributes had two disadvantages. First, it meant that God's life, knowledge, and power are not readily distinguishable in the way that human life, knowledge, and power constitute distinct accidents subsisting in the atoms of the heart; God's essential attributes can be distinguished from each other only analytically, from a human perspective, by pointing out that the objects God has knowledge of are not coextensive with the objects over which he has power. God's life, knowledge, and power would thus seem not to be analogous to what humans mean by those terms, or what they experience as those qualities.<sup>8</sup> Second, it seemed to imply that the vast number of particular atoms and accidents that make up the created world are not only the objects

<sup>3</sup> See Frank, *Metaphysics of Created Being*, 13–15, 27–28, 34–38, 41–42; Frank, *Divine Attributes*, 464–465; Frank, *Abu Hashim's Theory of "States,"* 87–90, 92–93; Frank, *Beings and Their Attributes*, 39–47, 104, 111, 156–157; Peters, *God's Created Speech*, 16, 131–134, 161–166, 172–173, 409. Briefly put, in the teaching of the Basran tradition, atoms (*jawāhir*, singular *jawhar*) are the basic indivisible space-occupying units of created being, the material substrates in which subsist the accidents (*a'raḍ*, singular *'araḍ*, also called *ma'ānī*, singular *ma'nā*), which are the ground of their having certain qualities predicated of them. Conjunction (*ijtimā'*) and composition (*ta'rif*) are accidents which, when created by God in a particular set of atoms, bind them as a single physical body of which we can predicate further qualities.

<sup>4</sup> See Frank, *Divine Attributes*, 466–468; Nader, *Le système philosophique*, xii–xiv, 65–68, 76, 142–143, 217. As 'Abd al-Jabbār notes in *al-Mughnī*, 6/2:193, one cannot know a thing in all its details by means of a single attribute of knowledge.

<sup>5</sup> See Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, 10–17; Nader, *Le système philosophique*, xii, 49–50, 56–57, 63–65, 69, 75; Frank, *Divine Attributes*, 453–454, 459, 461, 469, 472. Abū al-Hudhayl, however, avoided speaking of God's essence and referred only to "God" or "him"; Frank, *Divine Attributes*, 471.

<sup>6</sup> Al-Aš'arī, *Maqālāt*, 169, 546; Frank, "Divine Attributes," 470 n. 66, 472; Wolfson, *Philosophy*, 208–209.

<sup>7</sup> See Wolfson, *Philosophy*, 61–64, 81–82, 112–141, 180–181, 217–218, 225, 236–244, 263–264, 313–314, 721–724; Nader, *Le système philosophique*, xii, 37, 49–50, 99, 101, 105; Peters, *God's Created Speech*, 250–253, 411; Frank, *Beings and Their Attributes*, 11–19.

<sup>8</sup> See Frank, *Divine Attributes*, 454, 461–462, 464–465, 468–469; al-Aš'arī, *Maqālāt*, 531 (regarding Abū 'Alī al-Jubbā'ī); Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, 12, 22; Nader, *Le système philosophique*, 54–57, 76; cf. Peters, *God's Created Speech*, 253–255.

of God's eternal knowledge (and of his power in the case of those he creates directly himself) but are also somehow present in, or at least correlated with, God's essence itself. If God is one, simple, eternal, and immaterial, how did he suddenly, at some point in time, become the creator of a great variety of particular physical beings?

A first step toward resolving this dilemma was to posit that created particulars do not depend on God's knowledge or power for their individual natures and particular characteristics, but have some kind of status of their own independent of God's knowledge and power. They cannot exist without God's power, since the material world initially comes into being only thanks to God's creative power. As mere possibilities, however—as things that can be conceived of, can be known to exist or not to exist, and could, given the requisite power, be brought into existence—they are already there in the possibility-structure of things. Unicorns, for example, do not exist, but they are conceivable beings that God could have created, and we have a general idea of their nature and characteristics. In the same way, every possible material being that could exist in some possible world is a distinct and definite possibility, with its own nature and characteristics that it would have if God created it. Every possible being is individually known to God as such, and is within the scope of God's power to create, and was already within the scope of God's creative power in eternity past before God actually created anything. When God did create the universe, he did so not by thinking up new possibilities but simply by voluntarily bringing a selection of those spectral but already well-defined possible beings into existence.<sup>9</sup>

As Albert Nader pointed out in an early systematic study of Mu'tazili theology, in a sense this belief in the non-existent world of possible things (*al-'adam* or *al-ma'dūm*) gave the material world a kind of reality independent of God, and Nader concluded that the Mu'tazila had in effect declared the world to be eternal.<sup>10</sup> The Mu'tazila themselves would not have admitted this; they insisted that the material world is entirely temporal, and did not believe in anything like a Platonic realm of ideal forms. I think it better to take their doctrine of the non-existent instead as an admission that the logical possibility-structure of the universe exists independently of God, and this indicates at least one way in which the Mu'tazila did admit a parallel between God and his creatures: both are subject to the same laws of logical possibility. God has power to do any possible thing,<sup>11</sup> but not to create

<sup>9</sup> See Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, 55–62; Nader, *Le système philosophique*, xiii–xiv, 35, 54, 65–71, 76, 129–144; Frank, *Al-Ma'dūm wal-Mawjūd*; Frank, *Beings and Their Attributes*, 54–55; Peters, *God's Created Speech*, 107–109, 204, 242, 412–413. Regarding possible worlds, see note 26 below. Against Nader, Frank emphasizes that this classical Basran Mu'tazili concept of non-existent things (*al-shay' al-ma'dūm*), as upheld by Abū Hāshim and 'Abd al-Jabbār, postdates Abū al-Hudhayl, and that for Abū al-Hudhayl the possibility of non-existent things resides not in themselves, in some kind of unactualized “essence,” but entirely in God's actually existing power to do them—which power, considered merely in its specific applications, is limited to those things that God has eternally known he will in fact create. Frank, *Metaphysics of Created Being*, 24–25, 46–49, 53; Frank, *Divine Attributes*, 467 n. 57, 481–484, 488–489. Abū al-Hudhayl (among others) similarly limited God's knowledge to things that actually are or will be; see Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, 11, 23; Frank, *Divine Attributes*, 466–467. Wolfson (*Philosophy*, 359–372, 726) argues fancifully that the Mu'tazili theory of non-existent things was a confused response to Greek and Christian discussions of whether the actual world came into existence *ex nihilo*; with Nader and Frank, I take the discussion to be driven by the question of how God's eternal knowledge and power can apply to temporal and contingent creatures.

<sup>10</sup> Nader, *Le système philosophique*, 67, 131 n. 2, 133, 135–136, 139–141, 217. Frank rejects Nader's interpretation in *Metaphysics of Created Being*, 48–49 n. 9, and in *Al-Ma'dūm wal-Mawjūd*, 187 n. 5.

<sup>11</sup> That is, any possible divine act; a human act is not a possibility for God, since it would not be exactly the same act if God brought about similar results himself. Wolfson, *Philosophy*, 580, 735; Peters, *God's Created Speech*, 198–199, 204, 238–239, 413, 416; 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:4, 6/2:122–123, 268, 307, 7:55, 64–65. On other limitations to the

a square circle; to have power over, or even knowledge of such an absurdity is itself absurd, so it is not conceivable that God should have knowledge of or power to create such impossible non-things.<sup>12</sup> Some of the Mu‘tazila even held that God does not have the power to commit acts of injustice, not because these are logically inconceivable in and of themselves but because they are incompatible with God’s nature—with his knowledge of what is good and his immunity from any need to do evil—and so are impossible in fact.<sup>13</sup> This established the rules of logic, and even a certain conception of justice, as an important commonality between God and his creation—a conceptual bridge that enabled the Mu‘tazila to argue “by analogy from our world to the Unseen” (*qiyās al-ghā’ib ‘alā al-shāhid*). Nader understood the Mu‘tazila to have eschewed any such admission of similarity between God and humanity,<sup>14</sup> but in fact they employed it regularly in their arguments.<sup>15</sup>

Even this logical connection between God and creation, however, did not solve the problem of how to attribute the particulars of the created realm to God’s undifferentiated and utterly simple essence. To my mind, the most satisfying answer the Mu‘tazila came up with for that problem was the theory of “states” (*aḥwāl*, singular *ḥāl*) that was first proposed by the Basran Mu‘tazilī Abū Hāshim (d. 933) and was taken over by ‘Abd al-Jabbār. In this theory, God does not really have eternal attributes of life, knowledge, or power, so they do not have to be identified with his essence to avoid a plurality of eternal beings. Instead Abū Hāshim argued that when we say God is eternally living, knowing, or powerful, we are not asserting attributes that themselves exist (such that they would have to be either identical to God or other than God) but only states, modes, or manners of God’s being: God eternally exists livingly, knowingly, and powerfully.<sup>16</sup> When a human being is truly said to be living or knowing, this state must be grounded in some accident of life or knowledge that subsists in the atoms of the body or the heart, by virtue of which the whole composite human being can be said

---

scope of God’s power, see notes 9 above and 13 and 23 below, and Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, 23–24; Nader, *Le système philosophique*, 86–87, 138–139.

<sup>12</sup> See Nader, *Le système philosophique*, 71, 131, 141, 144; Frank, *Al-Ma‘dūm wal-Mawjūd*, 189, 201–202; Peters, *God’s Created Speech*, 237–239; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:121–123, 180; cf. Wolfson, *Philosophy*, 579–589.

<sup>13</sup> See Nader, *Le système philosophique*, xii, 77–79, 83–86; al-Aṣ‘arī, *Maqālāt*, 508–509. Al-Nazzām said that God does not have the power to do evil or anything else that he knows he will not do; Frank, *Divine Attributes*, 488; Brunschwig, *Mu‘tazilisme et optimum*, 238; Wolfson, *Philosophy*, 579–580; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:127, 141. Abū al-Hudhayl reportedly held that God has the power to do (*yaqduru ‘alā*) injustice, but that his wisdom makes it impossible (*muḥāl*) for him to do so; Frank, *Divine Attributes*, 486–489; Brunschwig, *Mu‘tazilisme et optimum*, 235; Wolfson, *Philosophy*, 579; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:128. ‘Abbād ibn Sulaymān (d. ca. 864) held that God has power over (*yaqduru ‘alā*) injustice but does not have the power to bring into being (*lā yaqduru ‘alā an yukawwina*) either injustice or anything else that we know he will not in fact do; Frank, *Divine Attributes*, 486; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:127–128. ‘Abd al-Jabbār said that God has the power to do acts he does not will to do and knows he will not do, including acts that would be evil if he did them—though something non-existent cannot technically be good or evil (and is not even an act) before it is actually performed in such a manner as to make it one or the other; see Peters, *God’s Created Speech*, 31, 269; Frank, *Al-Ma‘dūm wal-Mawjūd*, 201–202; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:3, 5, 127–129, 159, 6/2:203–210.

<sup>14</sup> Nader, *Le système philosophique*, xi, 51–52, 61–62, 76.

<sup>15</sup> See note 71 below, and Peters, *God’s Created Speech*, 72, 105, 225–231, 269–270, 272–273, 408–409; Frank, *Divine Attributes*, 488; Frank, *Beings and Their Attributes*, 160–161. Wolfson (*Philosophy*, 6–7, 12–17, 20–24, 29–30) proposes an Aristotelian origin for this kind of theological argumentation by analogy.

<sup>16</sup> See Frank, *Abu Hashim’s Theory of “States”*; Frank, *Beings and Their Attributes*, 19–24; Nader, *Le système philosophique*, 211–216; Wolfson, *Philosophy*, 167–174, 183–188, 722–723; Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, 51–54; Peters, *God’s Created Speech*, 145–148, 251–253. ‘Abd al-Jabbār argued that these states are distinguishable from each other because they imply different things: God can act because he is powerful, but his acts are well-ordered only because he is knowing. Peters, *God’s Created Speech*, 253–255.

to be living and knowing;<sup>17</sup> but God is these things by virtue of his divinity, not by virtue of any accidents or other kinds of qualities subsisting in his essence. God's life, knowledge, and power are not what Abū Hāshim called attribute-based states but rather essential states: God by his nature cannot but exist livingly, knowingly, and powerfully.<sup>18</sup> One advantage of this theory was that it was no longer necessary to posit any correlation between created particulars and God's eternal attributes or essence: created beings are simply knowable things that God is eternally in a state of knowing about; they are not correlated with any metaphysical reality existing in the unseen realm.

This arguably solved the problem of God's knowledge of particulars, if only by a verbal sleight of hand, but it left unresolved the problem of how God can choose to create some possible things rather than others without there being anything in himself on the basis of which to differentiate between those he does create and those he does not. Most of the Mu'tazila were in agreement that all possible divine acts—or at least those that are not incompatible with his nature, wisdom, and knowledge of good and evil—are at least potentially objects of God's power.<sup>19</sup> How then does God choose which ones to apply his power to? On what basis did he ever come to play any determinative role in, have a formative impact on, and then become involved with the physical world of atoms and accidents—the world of human life and death, joys and sorrows, worries, concerns, and hopes?

## God's Will

The Basra Mu'tazila<sup>20</sup> mostly agreed that what determines a free and capable agent's choice to perform one possible action rather than another is the agent's will. In the case of voluntary human actions—which the Mu'tazila famously regarded as freely chosen and performed by the human agent's own power—the will that determines whether or not to perform a specific possible action is an accident, subsisting in the atoms of the heart, by virtue of which the whole human agent is said to be in a state of willing. It is temporal, and occurs following a deliberative process during which the agent is pushed and pulled between different motivations; once a decision is reached, this will is brought into existence by the agent as an accident that determines the physical movements whereby the agent performs or sets in motion the ensuing action.<sup>21</sup> In God's case,

<sup>17</sup> Frank, *Abu Hashim's Theory of "States,"* 88–92; Frank, *Beings and Their Attributes,* 43–47; Peters, *God's Created Speech,* 171–173, 410.

<sup>18</sup> Frank, *Abu Hashim's Theory of "States,"* 96–97, 99. Cf. Peters, *God's Created Speech,* 147–149, 171, 236–237, 242, 243; Wolfson, *Philosophy,* 183–185.

<sup>19</sup> See, for example, 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī,* 6/2:122–123, 203–210, 7:55; cf. notes 9, 11, 12, and 13 above, and note 23 below.

<sup>20</sup> Al-Nazzām and some of the Baghdad Mu'tazila, on the other hand, effectively denied that God has a will in this sense. Al-Aš'arī, *Maqālāt,* 190–191, 365, 509–510; Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre,* 25; Nader, *Le système philosophique,* 88–90; Frank, *Divine Attributes,* 506. 'Abd al-Jabbār argues (*al-Mughnī,* 6/2:111–148, especially 111, 119, 134, 140, 146) that God must have an attribute of will because there is nothing else to differentiate those things he does will from those he could will but doesn't.

<sup>21</sup> See al-Aš'arī, *Maqālāt,* 415–418; 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī,* 6/2:8–9, 22–30, 56–58, 78–90, 108–109, 150, 178, 190, 191, 194, 207, 258–261; Frank, *Metaphysics of Created Being,* 29–33; Frank, *Abu Hashim's Theory of "States,"* 90, 92; Frank, *Beings and Their Attributes,* 44–47, 106–107, 132; Peters, *God's Created Speech,* 166–167, 199, 211–222, 410, 412–417; Nader, *Le système philosophique,* 259–262, 265–267, 277–278. Peters argues that although 'Abd al-Jabbār affirmed human freedom, his theories of will and action made him in effect a determinist in that both divine and human actions are determined not by the will but by motives (or combinations of conflicting motives), which are a kind of knowledge (perfect knowledge in God's case) or some other less reliable intellectual appraisal of the benefits of each

however, there is no need for prior deliberation; indeed it is not even possible for God to “think things through,” since his knowledge is eternal and thus does not go through stages, and since anyway he already necessarily knows what is best.<sup>22</sup>

Consequently, God’s will does not follow from deliberation and decision, but flows straightway from his knowledge. We might expect, therefore, that the Mu‘tazila would regard the will that determines God’s actions as identical to or closely correlated with his knowledge of what is good and in the best interest of his creatures, so that the will that determines his choice of creative actions would be eternally wrapped up in his knowledge and, indeed, in his essence. In some sense some of the Mu‘tazila do seem to have held a shadow of such a doctrine, since some of them held that, given God’s eternal knowledge of what he will create, it is not actually possible for him to do anything else; his creation is thus determined by his knowledge and, ipso facto, by his essence.<sup>23</sup> But this view threatened to reduce the Mu‘tazilī position to the determinism of the philosophers, for whom the whole universe proceeds necessarily and deterministically from God’s eternal nature.<sup>24</sup> The Mu‘tazila were generally too committed to the idea of God’s free acts of creation and intervention in history to adopt this thesis.<sup>25</sup> Some of them argued that God has the power and freedom to create any possible world, and even those who affirmed that God’s wisdom and justice compel him to create only what is in the very best interest of his servants still typically argued that

---

possible action. Will is a separate action determined by these same motives, and has no effect on that action except to give it a particular character arising from its intentionality, as when an utterance is intended as a command rather than a statement. But Peters’ account is not entirely consistent, and he admits not being able to pin ‘Abd al-Jabbār down on the precise determinants of action. ‘Abd al-Jabbār is indeed evasive about how will results in action, if only because he is not so much attempting to explain how actions come to be as to explain how they come to have certain characteristics, and to account for our experience of feeling inclined toward certain actions and not others. He says that the will affects the character but not the existence of actions (*al-Mughnī*, 6/2:94), and he argues that one’s will does not necessarily entail (*tūjīb*) or generate (*tatawallad*) one’s own actions, even if it always correlates with them in the absence of impediments; but then he says that motives do not necessarily determine actions either (*al-Mughnī*, 6/1:7, 187–189, 193, 6/2:84–88, 140), he indicates that human will sets the body in motion (*al-Mughnī*, 6/2:108), and he insists that God’s actions are entirely free, not compelled by his knowledge of what is good (*al-Mughnī*, 6/1:13–14, 6/2:197). Peters’ interpretation also seems to be contradicted by ‘Abd al-Jabbār in *al-Mughnī*, 6/2:24, 68. Here I follow Frank’s presentation of the main tradition stemming from Abū al-Hudhayl, which regards the will as determinative of free action. ‘Abd al-Jabbār’s view seems to me compatible with that tradition in that every divine act (other than will itself) occurs with the character of beneficent purposefulness and therefore must be intended or willed as such; that will simultaneously determines God’s choice of action and gives the act its good and purposeful character; cf. Frank, *Beings and Their Attributes*, 132.

<sup>22</sup> Nader, *Le système philosophique*, 70, 88, 262; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:132, 260.

<sup>23</sup> Nader, *Le système philosophique*, 70–72, 76, 88–89, 92, 262. Al-Nazzām held that God does not have power to do what he knows he will not do; Frank, *Divine Attributes*, 488. On Abū al-Hudhayl’s related view, see note 9 above. ‘Abd al-Jabbār said it was the position of the Basran masters that the things God knows he will not do are nevertheless within his power; Frank, *Divine Attributes*, 487; Frank, *Al-Ma’dūm wal-Mawjūd*, 201–202; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:128, 6/2:138–139. Cf. the Baghdad Mu‘tazilī Bishr ibn al-Mu‘tamir (d. 825), who argued that God must have an eternal will that correlates with his knowledge because he could not eternally know something to be good without also willing it; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:3.

<sup>24</sup> Nader, *Le système philosophique*, 67, 76–79; Frank, *Divine Attributes*, 486, 500–502, 505–506. Peters interprets ‘Abd al-Jabbār as arriving in effect at just such a deterministic view that God’s actions are fully determined by his knowledge of what is best for his creatures; see note 21 above.

<sup>25</sup> See Frank, *Divine Attributes*, 488, 502, 506; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:197.

there are multiple equally good options from which he can choose.<sup>26</sup> It was necessary, therefore, to assert that God has an attribute of will that determines which of all the possible actions he can perform he does in fact perform; this cannot be explained solely by his eternal knowledge.<sup>27</sup>

That is why the generality of the Basra Mu‘tazila came to hold that God’s will is not one of those eternal attributes that are indistinguishable from both his knowledge and his essence, but rather one of God’s temporal and contingent attributes—an action and an “accident” (*‘araḍ*) that comes to be in time, at the moment when he in fact creates things, and in virtue of which God is said to be willing.<sup>28</sup> The main difficulty with this view is that since accidents are by definition contingent, they can only characterize and subsist in contingent substances, namely atoms and objects made up of atoms. Human will is an accident subsisting in the atoms of the heart,<sup>29</sup> but if God’s will is an accident then it cannot subsist in God himself because he is eternal and immaterial. Yet if it were to subsist instead in some material being, then that being, rather than God, would be the one who wills by it.<sup>30</sup> So Abū al-Hudhayl and the Basran tradition that culminated in ‘Abd al-Jabbār argued that God’s will is an accident that exists without subsisting in any substrate or locus at all.<sup>31</sup> In this way they neither identified God’s will with the eternal divine attribute of knowledge from which it flows, nor located it in the material world of atoms and accidents that God creates;<sup>32</sup> they made it a kind of bridge, floating between the two—a divine attribute that is both the ground of God’s own state of being willing<sup>33</sup> and, at the same time, one of God’s acts, occurring in time but not in the

<sup>26</sup> For example, Abū al-Hudhayl and al-Nazzām, but not ‘Abbād ibn Sulaymān (d. ca. 864); see Brunschvig, *Mu‘tazilisme et optimum*, 235, 238–240, and *passim*; Frank, *Divine Attributes*, 489–490; al-Aṣ‘arī, *Maqālāt*, 247, 249–250, 574–578. Cf. Nader, *Le système philosophique*, 77–79, 98, 149, 191–192. Peters (*God’s Created Speech*, 415–416) appears to assume that for ‘Abd al-Jabbār there is only one best possible world, and argues that since God knows what is best his actions must be uniquely determined and predictable; in fact ‘Abd al-Jabbār did not hold that God has to do what is best in all his acts, but only in those by which he helps us to fulfill our moral duties, and even in those he sometimes has multiple options; see Brunschvig, *Mu‘tazilisme et optimum*, 241–247; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:8, 43, 46, 205, 223, 14:23, 32–33, 37, 53–54.

<sup>27</sup> Cf. Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī’s argument (related in ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:177) that if God’s actions were effectively determined by his eternal knowledge God would have to be eternally acting.

<sup>28</sup> See Frank, *Divine Attributes*, 459, 494–498, 502, 504–506; Frank, *Metaphysics of Created Being*, 17, 30 n. 21, 51; Peters, *God’s Created Speech*, 250, 273–275; al-Aṣ‘arī, *Maqālāt*, 418, 508–509, 512; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:3, 58, 107–109, 111–147, 176, 194, 198, 214, 298. ‘Abd al-Jabbār specifies on pp. 145–147 that although God’s will is one of his acts, his being willing is not strictly speaking one of his attributes of action (*ṣifāt al-af‘āl*) because he is not willing simply by virtue of creating an act of will; if he created a will in someone else he would not thereby be willing. Cf. Peters, *God’s Created Speech*, 266–267; Nader, *Le système philosophique*, 90–92. On atoms and accidents, see note 3 above.

<sup>29</sup> ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:22–23, 26–30, 150; Frank, *Abu Hashim’s Theory of “States”*, 92, 94; Frank, *Beings and Their Attributes*, 106–107; Peters, *God’s Created Speech*, 215, 222.

<sup>30</sup> According to ‘Abd al-Jabbār, an act or accident of will gives rise to a state of being willing in whatever living being it subsists in, not in whatever agent performs the act of willing—though for human will these are always the same. ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:47–49, 149, 153, 158.

<sup>31</sup> Al-Aṣ‘arī, *Maqālāt*, 189–190, 363, 510; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:3, 108, 149–174; Nader, *Le système philosophique*, 90; Frank, *Divine Attributes*, 494–498, 505; Frank, *Metaphysics of Created Being*, 51; Frank, *Beings and Their Attributes*, 70–71, 73–75; Wolfson, *Philosophy*, 140–141; Peters, *God’s Created Speech*, 275–276.

<sup>32</sup> Al-Nazzām and some of the Baghdad Mu‘tazila, however, did identify God’s will to create something with his act of creating it and/or with the thing itself. See al-Aṣ‘arī, *Maqālāt*, 189–191, 363–365, 509–510; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:3–4.

<sup>33</sup> For those who upheld Abū Hāshim’s theory of states. See Frank, *Divine Attributes*, 497; Frank, *Beings and Their Attributes*, 73, 77; Peters, *God’s Created Speech*, 266–267.

material world. It is a divine attribute, yet not a simple one; indeed, ‘Abd al-Jabbār held that God has a separate attribute of will for every single act that he chooses to perform.<sup>34</sup> It is at the level of God’s will, therefore, that we find real plurality entering the Godhead, characterizing God but not subsisting in him; and it is this great plurality of states of willing—one for each of God’s actions—that explains how God, despite being eternally simple and undifferentiated, ends up differentiating those non-existent possibilities that he does bring into existence from those that he does not.

God’s will does not determine everything that happens in the world, because God is not the cause or creator of everything. While only God can create atoms, many accidents are brought into existence directly by human beings, or caused (secondarily) by other accidents rather than by God’s direct acts of creation. For example, the movement of one object might be “generated” by that of another object that presses against it; and the voluntary movements of human beings, along with many of the consequences resulting from them, are determined or generated by free acts of their own wills.<sup>35</sup>

A great deal of what happens in the world is thus neither brought about nor even willed by God.<sup>36</sup> This was one of the most important ideas separating the Mu‘tazila from their opponents, who rejected the Mu‘tazilī notion of physical chains of causation (*tawallud*, “generation”) that unfold deterministically, following the laws of nature, stemming from motions created in objects by God or generated by voluntary human actions.<sup>37</sup> Many of the Ash‘ariyya held that the world would have no continuity at all were it not for God’s habit or custom of recreating things at successive moments following predictable patterns and sequences. They also rejected the Mu‘tazilī doctrine that voluntary human actions (which consist of accidents subsisting in atoms) are brought about by human beings themselves, through their own free choices and the decisions of their own wills, by means of their own powers or abilities—not by God’s will, God’s power, or God’s creative action. Indeed, the Mu‘tazila argued that if human actions were determined by God’s will they could not properly be attributed to their human agents at all, for the agent of an act is defined precisely as the one according to whose will it occurs.<sup>38</sup> (That is why, for example, people attribute the speech of an insane person to the jinn they believe to be speaking through him and not to the possessed person who involuntarily lends his voice to the jinn’s speech.<sup>39</sup>) Their opponents objected that this severely undermines God’s power, since it makes human actions subject to human rather than divine power and will; they argued instead that all human actions are created by God, and come about by his will and power, and therefore are fully determined by God and are not subject to free human choice—even if, as some of the Ash‘ariyya posited, a voluntary human act is simultaneously the object of a human power that accompanies God’s power without determining the act.<sup>40</sup> According to the

<sup>34</sup> See Frank, *Beings and Their Attributes*, 73–75, 77; Peters, *God’s Created Speech*, 275; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:96–98, 110, 142, 192–195, 292, 311.

<sup>35</sup> See al-Aš‘arī, *Maqālāt*, 400–415; Nader, *Le système philosophique*, 198–204; Peters, *God’s Created Speech*, 197–198, 203–209, 267.

<sup>36</sup> See al-Aš‘arī, *Maqālāt*, 514; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:4, 74.

<sup>37</sup> See the references in note 35 above.

<sup>38</sup> Frank, *Metaphysics of Created Being*, 29–30; Frank, *Beings and Their Attributes*, 136; Peters, *God’s Created Speech*, 198–203, 207, 210, 228; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:91, 120, 7:48.

<sup>39</sup> ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:48–49; ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, 535; Peters, *God’s Created Speech*, 329; Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 148.

<sup>40</sup> See ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:211, 238, 256–283, 298, 305, 307, 310.

Mu‘tazila, God does not create or bring about voluntary human actions, and he wills only some of them, and that in a way that does not determine them. And although God does know all human actions from eternity past, his knowledge only reflects, and does not predetermine, what humans choose to do.<sup>41</sup>

God is not indifferent, however, regarding human actions. Since he necessarily knows what is good and what is evil, and has neither any need nor any way to benefit from anyone’s actions, God can have no motivation to will evil, so he wills (*arāda*) only what is good, including those good acts that are incumbent on human beings, and he hates (*karaha*) the evil actions that humans perform.<sup>42</sup> But his will concerning freely chosen human actions does not determine them as his will concerning his own actions does.<sup>43</sup> The Mu‘tazila’s opponents, holding as they did that God’s will determines all that actually happens in the universe, seemed compelled to affirm that God actually wills the evil acts that humans perform, but the Mu‘tazila regarded this as an absurd contradiction of God’s justice.<sup>44</sup>

Thus alongside the will that accompanies God’s own actions, we must consider a second dimension of divine will directed toward the actions of creatures. This aspect of God’s will must be treated somewhat differently.<sup>45</sup> It correlates not with what actually happens in the universe—since human beings often freely go against God’s will—but rather with God’s commands<sup>46</sup> and with all the obligations God imposes on human beings, whether these be known rationally or by revelation.<sup>47</sup> In the Basran branch of the Mu‘tazila, starting with Abū ‘Alī al-Jubbā’ī (d. 915) and continuing through ‘Abd al-Jabbār, commands became a subject of theoretical discussion because of their importance for Islamic law. Definitions varied slightly, but all agreed that a speaker’s utterance of an imperative verb, having the form *if‘al*, constitutes a command only if the speaker also wills that the addressee perform the commanded act; if the speaker is indifferent about the act, and only intends to give the addressee the option of performing an action—as when one says “please go ahead, have some coffee, make yourself at home”—then the imperative verb does not constitute a command but only an invitation or a granting of permission.<sup>48</sup> In a legislative context, however, when God commands humans to “perform the prayer,” for example, ‘Abd al-Jabbār argued that by

<sup>41</sup> ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:206, 308, 316–317.

<sup>42</sup> See al-Aš‘arī, *Maqālāt*, 512; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:30, 6/2:130, 215, 218–225, 229, 237, 254–255, 297, 333, 335, 351; Frank, *Beings and Their Attributes*, 149.

<sup>43</sup> Human beings too can will the actions of others in a non-determinative way. See ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:91–92; Peters, *God’s Created Speech*, 216–217. ‘Abd al-Jabbār notes (*al-Mughnī*, 6/2:257–268, 316–317; cf. 292) that in addition to willing humans to freely choose certain actions, God can also will and compel humans to perform certain actions.

<sup>44</sup> See, for example, ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:4–6, 74, 101–102, 125–126, 179, 183, 204, 206, 212, 216–217, 231, 250–252, 276, 279, 283, 286, 293. ‘Abd al-Jabbār noted (6/2:250–252), however, that most of his opponents tried to avoid saying outright that God wills unbelief.

<sup>45</sup> See al-Aš‘arī, *Maqālāt*, 190, 364–365, 509–510; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:257; Nader, *Le système philosophique*, 90, 92–94.

<sup>46</sup> See al-Aš‘arī, *Maqālāt*, 512, 514; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:5, 217–218, 223–225, 230, 17:107, 113–114; Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 135–136.

<sup>47</sup> On God’s imposition of obligations (*taklīf*) see Vishanoff, *Informative and Performative Theories of Divine Speech*, 187–189; Hourani, *Islamic Rationalism*, 118–121; Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts*, 47–51; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:218–219, 232–233, 11:293–300 and *passim*.

<sup>48</sup> ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:10–11, 95–98, 223–230, 17:22, 107, 115; Peters, *God’s Created Speech*, 212, 214, 217, 221, 271–272, 329, 345, 351; Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 117–118, 130, 134.

default this should be taken as indicating that God wills his audience to pray, and this in turn indicates that praying is good and, if not obligatory, then at least recommended, since that is the least that can be said of an action that God positively wills for us to do.<sup>49</sup>

When God's will relates to his own actions, it determines which of all possible things he brings into existence; but when it relates to the free actions of human beings it does not determine what humans actually do—since that depends on their own wills—but instead determines the meaning and legal force of the commands that God addresses to humans. God's being willing, then, is a temporal state of his transcendent being that directly impinges upon and shapes the created world and human life in two ways. The will that determines God's own creative actions sets the context and parameters of each human life by assigning its physical environment, its lifespan, its health or physical suffering, and its wealth or prosperity. And God's will that humans should freely perform certain actions, which is the meaning expressed by his commands, helps to structure the moral environment—the rights and obligations, the sense of who deserves praise or blame, and the expectations of future reward and punishment<sup>50</sup>—within which humans make all their daily choices. God's attribute of will is a lynchpin in the relationship between God and humanity.

## God's Speech

If God's will is the first attribute by which the Mu'tazila began to entangle God's transcendent being with the material and human world, his speech is a close second, for through it God intrudes and intervenes in the moral lives of human beings, and thus participates in shaping their eternal destiny.

The Mu'tazila famously held God's speech to be created.<sup>51</sup> By 'Abd al-Jabbār's time the two main alternative views against which he had to argue were the traditionalist view that the Qur'an itself is eternal and uncreated, and the Ash'arī view that God's speech is an eternal "inner speech" or speech-meaning subsisting in God's essence while the words of the Qur'an are created, temporal expressions of that eternal divine attribute. 'Abd al-Jabbār dismissed the first as an absurdity: how can the letters and verses of the Qur'an be eternal if they form a sequence in which some letters and verses precede others?<sup>52</sup> The second view he took more seriously, and criticized it for making God's speech an unknowable feature of God's essence which, if it did exist, would be useless to human beings.<sup>53</sup> He defended the Mu'tazilī doctrine of the created Qur'an by pointing out that only if God's speech is a created, temporal, and material sequence of perceptible sounds and letters can it function as evidence from which humans can come to know God's will, his commands, and what

<sup>49</sup> 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:226–227, 344, 17:106–108, 113–116; Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 118, 130–131.

<sup>50</sup> On the connection of God's will to reward and punishment, see 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:218–220, 258, 274, 316.

<sup>51</sup> See generally Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, 26–35; Bouman, *Le conflit autour du Coran*; Peters, *God's Created Speech*, 1–3, 278–402; Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 145–150, 152–153, 179–181, 188.

<sup>52</sup> 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, 527, 531–532; 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:85–86; Peters, *God's Created Speech*, 333–334, 349–350.

<sup>53</sup> 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, 527–528, 530–533, 536–537; 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:14–15, 95–101, 110, 156, 179, 181; Peters, *God's Created Speech*, 308–310, 331–332, 353–359.

they should do to achieve maximum blessedness in this life and the next.<sup>54</sup> There has been a long tradition among both Muslim and non-Muslim scholars of interpreting the Mu‘tazilī doctrine of God’s created speech as a way of minimizing the importance of revelation in favor of reason,<sup>55</sup> but ‘Abd al-Jabbār saw it the other way around: he believed he was safeguarding the epistemological value of revelation, and it was his opponents, he argued, who made God’s attribute of speech meaningless and humanly unknowable, and rendered the Qur’an untrustworthy and epistemologically useless.<sup>56</sup>

The Mu‘tazila all agreed that God’s speech is not one of his essential or eternal attributes. In this they may initially have been motivated by a desire to avoid the Christian argument that the Trinity should be unobjectionable to Muslims because they too believe that God has an eternal Word or attribute of speech.<sup>57</sup> The Mu‘tazila dodged that argument quite neatly by making God’s speech one of his attributes of action: God is properly said to be speaking not because of some attribute of speech that subsists in him, but because he is the agent and creator of certain letters subsisting in the air (or in a Heavenly Tablet<sup>58</sup>) which, being intended to convey certain meanings and being formed in accordance with the rules of a specific language, constitute meaningful speech. This is precisely what we mean when we say that a human person is speaking: we mean that he voluntarily produces a sequence of sounds and letters<sup>59</sup> and, if he is speaking properly, conveys thereby certain meanings. It is these letters and sounds, which are accidents he produces in his tongue and engenders in the air, that qualify him as speaking; we need not posit any special accident of “speech” subsisting in his heart or tongue and giving rise to a state of “being speaking.”<sup>60</sup> It is the same with

<sup>54</sup> Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 122, 147–150; ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, 528–531; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:93, 208, 224.

<sup>55</sup> See Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 149.

<sup>56</sup> See note 53 above and ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:18–20, 65, 71, 101–109, 114; cf. 6/2:212, 280; Peters, *God’s Created Speech*, 345–347.

<sup>57</sup> Bouman, *Le conflit autour du Coran*, 3–4, 10–12; Nader, *Le système philosophique*, 99, 101, 105; Wolfson, *Philosophy*, 236–244, 263–264. ‘Abd al-Jabbār still echoes some such concern when he argues (*al-Mughnī*, 7:86–87, 110–113, 116) that if the Qur’an were eternal it would itself be divine—a view he says some people actually hold. Pretzl (*Die frühislamische Attributenlehre*, 26–27, 50–51) points to an Iranian rather than a Christian background for the debate, while others argue that the debate arose entirely from internal Muslim concerns.

<sup>58</sup> Abū al-Hudhayl held that God’s speech was created (and endures) in a Heavenly Tablet containing all God’s revelations (Frank, *Divine Attributes*, 492–494; Nader, *Le système philosophique*, 104; Wolfson, *Philosophy*, 264–275), but ‘Abd al-Jabbār, who defined speech as sounds that cannot endure beyond the moment of their utterance (see note 63 below) and regarded writing only as secondary evidence of speech (*al-Mughnī*, 7:23, 105–106, 109, 191, 195–198, Peters, *God’s Created Speech*, 302, 390–393, 396), said the Tablet is only a sign of God’s speech written down by the angels (*al-Mughnī*, 7:201–202; cf. Peters, *God’s Created Speech*, 394; I was mistaken on this point in Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 148).

<sup>59</sup> Following Abū Hāshim and ‘Abd al-Jabbār, who considered letters to be articulated sounds. Abū al-Hudhayl and Abū ‘Alī distinguished letters (*ḥurūf*) from sounds (*aṣwāt*), and identified speech as meaningful letters that can exist (and remain in existence) in several places at once—together with the sounds in the air, with the ink on the written page, in the memories of Qur’an reciters, and, in the case of God’s speech, in the Heavenly Tablet. Frank, *Divine Attributes*, 490–492; Frank, *Beings and Their Attributes*, 129; Peters, *God’s Created Speech*, 139, 296–297, 301–302, 388–396, 417; ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, 528–529; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:6–8, 187, 191–192.

<sup>60</sup> Frank, *Beings and Their Attributes*, 70, 129–131, 135–137; Peters, *God’s Created Speech*, 62–64, 138–141, 287, 293–329, 336–340, 360–361; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:153, 7:5, 10–12, 26, 34, 40–41, 46–48, 53, 58–69, 85, 101–102, 114–115, 142, 161, 178–179; ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, 535–537; Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 147–148.

God, except that God produces these ordered sounds directly and immediately, in whatever material substrate he wishes, rather than by means of physical organs.<sup>61</sup>

God's attribute of speech, then, is just a specific part of his creation by virtue of which he deserves to be described as speaking. It is part of the material order,<sup>62</sup> but because he is its agent it qualifies him as speaking—not eternally or continually, since speech is a sound that cannot endure beyond the moment in which it is produced,<sup>63</sup> but only when he first utters his revelations and they are written down by the angels, which he does at various times over the course of history before subsequently sending them down bit by bit to specific prophets. 'Abd al-Jabbār stated explicitly that he considered God's speech to have been created not all at once but rather in response to the course of human events, for if God had created the Qur'anic verse "We sent Noah to his people" (Q 71:1) before actually sending Noah, that statement would have been false.<sup>64</sup> God's speech, then, like God's will, is a divine attribute that enmeshes him in the temporal created order: it is not just something he created at the beginning and left there as a piece of evidence for us to decipher; it is his very own attribute of action by which he communicates with human beings in time, responding to and intervening in their thoughts and actions.

Moreover, God's created speech is tightly interconnected with his equally temporal and contingent attribute of will. Not only does God will to create certain sounds, he also wills that humans be informed of certain things and that they perform certain actions, and those acts of his will are what give his speech its meaning. Sounds and letters, all by themselves, do not have meaning, even if they correspond to words in a dictionary and follow the rules of grammar; for speech to be meaningful it must be intended or willed to convey a certain meaning or further a certain purpose. The "meaning" of a particular utterance—a particular sequence of letters uttered by a specific person in a specific circumstance with a specific intent—is an additional attribute of those letters above and beyond their existence as accidents of sound subsisting in the speaker's tongue. Meaning is one of that class of attributes that, in the Basran Mu'tazilī theory of attributes so carefully studied by Richard Frank, are classified as "attributes determined by (the states of) the agent who causes the existence of the thing."<sup>65</sup> An imperative verb produced by a speaker has the meaning of command by virtue of the speaker's state of being willing that the addressee perform the commanded act. A

<sup>61</sup> 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:23, 34, 41, 57; Peters, *God's Created Speech*, 140–142, 314–323.

<sup>62</sup> This does not necessarily apply to the command "Be!" by which the Qur'an appears to say that God creates things (e. g., Q 2:117, 3:47, 6:73, 36:82). This creative command would seem to present a special problem for the Mu'tazila: how could God initiate creation by speaking if his speech was itself created? Abū al-Hudhayl held that this creative speech, although temporal, is immaterial and not itself created but rather an accident that, like God's will, subsists in no material substrate and that, coming into being together with God's will to create at the very moment of creation, constitutes his act of creation; Frank, *Divine Attributes*, 490, 494–496, 505; cf. Wolfson, *Philosophy*, 141. 'Abd al-Jabbār avoided the problem by interpreting the Qur'anic statement metaphorically and denying that God creates by saying "Be!" See 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:67, 90, 166; Peters, *God's Created Speech*, 377–382.

<sup>63</sup> According to 'Abd al-Jabbār and Abū Hāshim; see 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:51, 84–85, 189, 191; Peters, *God's Created Speech*, 138, 300, 304, 388, 394, 417. Abū al-Hudhayl and Abū 'Alī, however, regarded speech as remaining in existence from one moment to the next; see note 59 above and 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:187, 191.

<sup>64</sup> 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:78–81; Peters, *God's Created Speech*, 340, 347, 387.

<sup>65</sup> Frank, *Beings and Their Attributes*, 124–134; Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 133–135; 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7:10–11, 107, 113, 15:323, 16:347.

sentence in the form of a statement conveys a certain meaning only thanks to the speaker's will to inform the addressee of its contents.<sup>66</sup>

'Abd al-Jabbār argued that the only thing God's speech can really convey information about is God's law, because that is the only kind of information God can really teach to humans by his speech, and is therefore the only kind of meaning he can will to convey by his revelations. This is because humans must first arrive at their principal beliefs about God and his attributes by means of unaided human reason, before they can have sufficient grounds for believing that what God reveals through his prophets is true. If they did not first determine rationally that God is just, for example, they could not be sure that God does not lie, or that prophets who perform miracles really speak on his behalf.<sup>67</sup> So God cannot will to teach or inform humans about himself through his speech; he can only give them verbal reminders or prompts to encourage them to come to a knowledge of his attributes through rational inference from nature, and then use the medium of speech to convey other information that will be beneficial for them. That information can only be knowledge of that relatively limited range of actions (such as the five daily prayers) that are in fact good or bad for humans, and that God will in fact reward or punish, but that humans could not determine to be good or bad on their own.<sup>68</sup>

The meaning of God's speech, then, is precisely what God wills to convey through it, and the only information he can will to convey is knowledge of what actions he wills for his servants to perform or to avoid. God's will for his own actions determines what he creates, including the speech that he creates;<sup>69</sup> but his will for his human servants' actions determines what his speech means. His will and speech are thus intimately interconnected. God's speech, operating in conjunction with God's will, is another lynchpin in the relationship between God and humanity, whereby God intervenes decisively but not forcibly in human ways of thinking and acting.

## God's Justice

As we noted, however, the only reason humans can trust God's speech, and learn anything from it, is that they already know God to be just. God's justice was the second cardinal Mu'tazilī principle, yet it is one of God's attributes only in a derivative way. Justice is not the kind of quality one can have by nature; one can only be just in one's actions. In fact, to call God just is not even to describe the nature of his actions, but only to ascribe to them a secondary moral evaluation. To say that God is willing and speaking is to ascribe to God two categories of action, but to say that God is just (*'adl*,

<sup>66</sup> Frank, *Beings and Their Attributes*, 128–131, 134, 137; 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:83, 6/2:10–12, 15–19, 78, 94–99, 104, 223–225, 15:323, 17:22, 27, 107; Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 116–120, 130, 134–135.

<sup>67</sup> Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 136; 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:237, 343, 349, 7:54, 16:354, 17:30, 93–94; 'Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-Qur'ān*, 1–5; Peters, *God's Created Speech*, 99–101.

<sup>68</sup> 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:37, 64–65, 7:224, 17:23–24, 94–95, 101; 'Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-Qur'ān*, 4–5; Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 130, 135–137, 143; Hourani, *Islamic Rationalism*, 132–136; Peters, *God's Created Speech*, 96–97, 100–102, 224–225, 385–387, 402, 417–419. Peters notes (418) that revelation can communicate some other details about the universe, such as that knowledge inheres in the heart and not some other part of the body, but 'Abd al-Jabbār himself is clear that all such knowledge must serve to support the law.

<sup>69</sup> Recall, however, that on Peters' interpretation it is not God's will but solely his knowledge of what is best for his creatures that determines what he creates, including his speech. Peters, *God's Created Speech*, 415–416; see note 21 above.

or “acting justly,” *‘ādil*) is to ascribe to those actions, and to all his acts, the property of being always good, never evil or pointless. To call God just is thus not to describe who God is or even what God does, but to say how God does things: whatever he does, he does in such a manner (*‘alā wajh*) that it is always an instance of goodness toward his creatures, never an instance of evil. The Mu‘tazilī doctrine of God’s justice tells us a great deal about how God interacts with his creation, and establishes a pillar of what we might call God’s character, but it is not a statement of God’s essential nature, and can be called one of his attributes of action only in a derivative way.<sup>70</sup>

The Mu‘tazilī theory of divine justice is vast and complex. A full outline of it would encompass their theory of what makes acts good or bad, their proof that God only does what is good and never does anything bad or pointless, the claim of some that God must always do what he knows to be in the very best interest of his creatures, their argument that God must reward good human actions, and their famous insistence that humans do good and bad by their own power, will, and free choice—without which God’s own acts of reward and punishment would be incompatible with his justice.

This is not the place to survey these topics, which occupy an even greater place in Mu‘tazilī theology than God’s essential attributes. Here I wish only to point out how God’s attribute (or quasi-attribute, or characteristic) of justice inextricably binds him (and the whole discipline of theology) to human beings and their concerns, thoughts, actions, hopes, fears, and welfare.

First of all, since justice is specifically about God’s actions in time and space, and especially his engagement with humanity, it constitutes another important link, alongside God’s will and speech, in the bridge the Mu‘tazila attempted to build between their utterly transcendent definition of God and the world of human experience. Perhaps their doctrine of divine justice is not enough an attribute of God himself, and is too limited to describing things and events within the created realm, to serve as much of a bridge; but affirming the justice of God’s acts does place God within the same moral universe as humans, just as the Mu‘tazila placed God within the same logical universe of possibility and impossibility. The Mu‘tazila frequently reasoned “by analogy from our world to the Unseen” in proving aspects of divine justice, just as they did in establishing God’s will and speech.<sup>71</sup> The very use of the category of justice, understood in the same terms as human justice, to describe

<sup>70</sup> Technically, the Mu‘tazila did count “acting justly” (*‘ādil*) among God’s attributes of action—those he has by virtue of his choice to do certain things and not by virtue of his essence—as though “acting justly” were on the same order as “willing,” “creating,” and “speaking.” See al-Aṣ‘arī, *Maqālāt*, 507–509; Peters, *God’s Created Speech*, 266–271, 280; and more generally ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:3, 15, 48–49, 76, 134, 137, 177, 7:107, 20:194–195. But ‘Abd al-Jabbār said that attributes of praise like beneficence follow secondarily from the underlying attributes of action that make a person worthy of them; see *al-Mughnī*, 6/1:7, 9, 7:52. The word justice (*‘adl*) only ever describes actions, even when it is applied in an extended sense to God himself (‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, 301). Justice should thus be counted among the “derived predicates” (*al-ṣifāt al-mushtaqqā*) which, as Frank explains (*Beings and Their Attributes*, 135), do not indicate states or characteristics of an agent’s being but only the occurrence of certain kinds of acts by his power and will. In describing God himself ‘Abd al-Jabbār tends to use “wise” (*ḥakīm*) rather than “just,” but he says these are synonymous (*al-Mughnī*, 6/1:49; cf. 20/2:195). On the Mu‘tazilī theory that actions are good or bad by virtue of the *wajh* (manner or overall character) of their occurrence, see Hourani, *Islamic Rationalism*, 29–36, 62–70, 103–126; Frank, *Beings and Their Attributes*, 126, 131–135; Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts*, 72–74, 87–89; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:7, 10–11, 31, 52, 55, 70–72, 77, 11:84.

<sup>71</sup> E. g., ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, 302–303; ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:226, 269, 341, 7:49, 53, 76, 95–99, 210, 17:30.

and circumscribe God's actions was itself a way of enmeshing God within the same moral framework as human beings.

The doctrine of God's justice helps to bridge the gap between his essence and his creatures in more substantive ways as well, thanks to the impact that it has on his will and his speech. God's justice does not govern his essential attributes of life, knowledge, and power; he knows and is capable of performing all possible acts, whether they be good or bad, according to most of the Mu'tazila.<sup>72</sup> It is rather at the level of his intermediate, non-essential attribute of will that God's justice begins to govern his other attributes. For as we have seen, the Mu'tazila held not only that God cannot do evil, but also that he cannot will evil to be done, either by himself or by anyone else. God's will therefore corresponds entirely to what is good and beneficial—not beneficial for himself, since he has no needs such that he might stand to benefit from anything, but for his creatures and their blessedness in this world and the next. This means that his will, insofar as it concerns the free actions of human beings, corresponds precisely with the moral and legal guidelines under which they live—both those basic moral duties that they know by unaided reason, and those additional requirements such as prayer and fasting that God has imposed upon them by revelation in order to further dispose them to the performance of their basic moral duties, so as to maximize their potential reward.<sup>73</sup> God's justice is what makes his will correspond to the moral order within which humans live.

Moreover, since God's will is what determines the meaning of his speech, this correlation between his will and morality entails, in 'Abd al-Jabbār's thought, that God's speech always corresponds precisely to the law. As we have seen, God's speech cannot convey basic theological information about himself. Nor can it convey basic moral truths, since these are already knowable by reason, and God cannot teach humans something that they already know or that they could figure out for themselves. God's speech can help to confirm and emphasize what they know, and bring it home through exhortations, stories, and parables, as the Qur'an frequently does; but the only new information it can convey is about those legal requirements that God imposes by revelation. In the end, 'Abd al-Jabbār concludes that the entire meaning of revelation is his law. That is what makes revelation a good and beneficial action worthy of a just God.<sup>74</sup>

Furthermore, since God's speech is created and thus one of God's actions, it is itself subject to God's justice. This means that it can only be good, and indeed perfectly so. That is why it can only convey useful information, and that is why it must do so clearly.<sup>75</sup> It would be evil, 'Abd al-Jabbār held, for God to utter words that literally mean one thing when he actually means something else, except in those cases when figurative speech might communicate more effectively—but then the evidence of what is meant must be readily available so that every rational and legally responsible person who hears God's word might understand it and have the chance to apply it for their own good.<sup>76</sup> God's justice is thus our only guarantee that God's speech discloses his requirements clearly enough for

<sup>72</sup> See note 13 above.

<sup>73</sup> See 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/1:14, 6/2:218–225, 232–233, 254–255, 258, 274, 316; and notes 42 and 47 above.

<sup>74</sup> See note 68 above.

<sup>75</sup> See Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 123, 137; 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, 527; 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 16:353, 17:30, 182–184; Peters, *God's Created Speech*, 37–38, 280–281, 385–387.

<sup>76</sup> 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 6/2:106, 226–227, 7:182–186, 16:350–351, 353–358, 17:27–29, 35–38, 42, 44, 65–72, 81–82; Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 111–113, 115–116, 125–129, 133, 137–141; Peters, *God's Created Speech*, 102, 387.

us to understand them using the rational and other revealed evidence available to us. Indeed, his justice is our only guarantee that God is not simply lying to us or sending us false prophets to begin with.<sup>77</sup>

In this way God's justice, even though it is not exactly an attribute of God himself, constitutes another indispensable link in the chain of connections—will, speech, and justice—whereby an eternal and utterly transcendent God involves himself with humans, guiding them and shaping the physical and moral contours of their lives by willing, speaking, and acting in such a way as to maximize human welfare in this world and the next.

### Contemporary relevance

It is striking that a Mu'tazilī discourse about God's attributes that started out trying to defend God's utter transcendence against the fallacies of other Muslim and non-Muslim theologies, and that even seemed to put God's essence beyond the reach of human understanding, ended up, in the marvelously systematic and tightly interconnected theology of 'Abd al-Jabbār, portraying God as single-mindedly focused on human welfare. The Mu'tazila had to explain how a transcendent God utterly unlike his creation could know and be known by his creatures, and how his power could exercise a determinative effect on the world, both through his initial creation and through his continuing involvement in history. What they perhaps did not anticipate was the extent to which their explanations of God's attributes, and particularly of those intermediate divine-yet-temporal attributes of will, speech, and justice, would end up entangling God in the created realm, and would ultimately result in a remarkably anthropocentric theology.<sup>78</sup>

This anthropocentric turn in classical Mu'tazilī theology remains relevant for Islamic theology today, which is undergoing its own anthropological turn—explicitly so, and especially in Europe where Christian theology, which looms large in theological conversations, has already taken a sharp anthropological turn of its own, arguably turning modern Christian theology into anthropology: the study of divinity has become in fact a study of humanity.

The modern relevance of Mu'tazilī theology was already noted early in the 20th century by Sunni Muslim intellectuals and reformers such as Muḥammad 'Abduh (d. 1905), Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (d. 1914), and Aḥmad Amīn (d. 1954) who sought to rehabilitate selected aspects of Mu'tazilī thought and sparked a movement to recover and publish their writings—a movement to which we owe our knowledge of 'Abd al-Jabbār's *Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl*, on which this essay relies so heavily. That resurgence of interest in the Mu'tazila, however, was focused primarily on their supposed rationalism and on their doctrine of human free will. With the possible exception of the doctrine of the created Qur'an, toward which Muḥammad 'Abduh may have gestured before it was expunged from later editions of his *Risālat al-tawḥīd*, these reformers were not as interested in the hairsplitting technicalities of Mu'tazilī teaching about the divine attributes, which seemed to

---

<sup>77</sup> See note 67 above.

<sup>78</sup> Cf. Peters, *God's Created Speech*, 14, 16.

them of little relevance for the modern concerns of a Muslim community that had lost its way, its prosperity, and its influence in the world.<sup>79</sup>

Hairsplitting as they admittedly were, however, those early and classical Mu‘tazilī debates about the divine attributes are not just the irrelevant “pie in the sky” that the Mu‘tazilā’s famous emphasis on divine transcendence might lead us to think. Quite ironically for the Advocates of Divine Unity (*abl al-tawhīd*), who saw themselves as the defenders of God’s transcendence against the anthropomorphism of the masses and the half-baked fallacies of the Ash‘ariyya, their technical definitions of God’s attributes had important implications for God’s involvement in mundane human affairs, especially through his will and speech as those are shaped by his justice.

The Mu‘tazilī debates about divine attributes even had implications for human epistemology and the hermeneutics of Qur’anic and legal interpretation. ‘Abd al-Jabbār’s theology did not lead him to the kind of flexible hermeneutic that modern reformers of Islamic law might wish for; on the contrary, it led him to posit the supreme clarity of God’s speech, and thus to limit the kinds of metaphorical interpretation and other deviations from the surface meaning of language that would have given jurists leeway to adapt the law to changing circumstances. Although the Mu‘tazilā were famous for their metaphorical interpretations of the Qur’an’s apparently anthropomorphic statements about God, this was only because they thought the Qur’an did not set out to teach theology; ‘Abd al-Jabbār argued that it was really all about law, which it had to communicate with complete clarity, leaving a minimum of wiggle room for interpreters.<sup>80</sup>

Nevertheless, despite the relative inflexibility of their legal hermeneutic, the Mu‘tazilā did place law and scriptural interpretation firmly within the framework of a rational morality that could be known by unaided human reason and that governed the meaning of revelation, as indeed it governed all aspects of God’s will and actions. Moreover, by placing the Qur’an firmly within history, the Mu‘tazilī doctrine of divine speech pointed to the possibility of a hermeneutic grounded in the historical context of revelation. Although ‘Abd al-Jabbār himself did not pursue this hermeneutical implication of his theology of divine speech,<sup>81</sup> it remains a tantalizing and very relevant possibility in today’s world, where the historicity of revelation is seen by many as the master key to unlocking reform in Islamic thought.

One modern thinker who did take up some Mu‘tazilī teachings about God’s attributes, and who saw their relevance for Qur’anic hermeneutics, was Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943–2010). His flexible reader-centered approach to the Qur’an found support in the Mu‘tazilā’s notion of the temporal, created Qur’an, in their doctrine that the meaning of God’s speech depends on his will or intent, in their claim that God’s intent can only be known through a rational process of inference, and in their view that human languages were not created by God but arose from social convention. In the end, however, even for his theory that the Qur’an is a historical and cultural product, he relied more

<sup>79</sup> See Caspar, *Un aspect de la pensée musulmane moderne*; Gardet, *Signification du “renouveau mu‘tazilite”*; Martin and Woodward, *Defenders of Reason in Islam* (especially 128–135, 148–153, 164–177). Hildebrandt (*Neo-Mu‘tazilismus*) reviews this literature, greatly expands and updates it, and cautions that modern Muslims have used the Mu‘tazilā more as a symbolic source of legitimacy for their own projects than as a source of theological ideas.

<sup>80</sup> See Vishanoff, *Formation of Islamic Hermeneutics*, 133, 150, 276–278, and *passim*.

<sup>81</sup> ‘Abd al-Jabbār argues in *al-Mughnī*, 7:78–80, that Qur’anic verses referring to historical events must have been spoken by God after, and thus in some sense in response to, the events they narrate; yet in 17:127 he insists that Qur’anic language should be taken at face value without regard for the historical context in which it was revealed.

on modern thinkers and mainstream Ash‘arī views about the Qur’an than on the Mu‘tazila. He saw correctly that the Mu‘tazilī hermeneutic of reason-based metaphorical interpretation (*ta‘wīl*) did not really support the ambiguity and multivocality that he wished to claim for the Qur’an.<sup>82</sup>

Even Abū Zayd, then, who paid close attention to Mu‘tazilī teachings on the divine attributes, did not fully explore their potential for contemporary thought. Yet perhaps, as contemporary Muslim theology comes into conversation once again with Christian theology, including process theology, and with the contested European legacy of classical Greek philosophy, the Mu‘tazila’s subtle distinctions and hairsplitting discussions of God’s attributes may yet prove valuable. They show by example precisely what many contemporary Muslims wish to do in their theology: they explain how a Muslim theology of transcendence can become enmeshed with anthropology, and can be made to address in a theologically principled and rigorous way the physical and temporally specific concerns of modern life, giving theology and God himself a humanistic focus on human welfare.

## Bibliography

- ‘Abd al-Jabbār, Abū al-Ḥasan al-Asadābādī (1960–1969). *Al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*. Ed. Ṭāhā Ḥusayn, et al. 14 vols. in 16. Wizārat al-Thaqāfa wa-l-Irshād al-Qawmī.
- ‘Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Hamadhānī (1969). *Mutashābih al-Qur‘ān*. Ed. ‘Adnān Muḥammad Zarzūr. 2 vols. Dār al-Turāth.
- ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad (1965). *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, with the commentary of Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Abī Hāshim [Mānkdim]. Ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān. Maktabat Wahba.
- al-Aṣ‘arī, Abu l-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl (1980). *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn / Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*. Ed. Hellmut Ritter. Franz Steiner Verlag.
- Bouman, Johan (1959). *Le conflit autour du Coran et la solution d’al-Bāqillānī*. Jacob van Campen.
- Brunschvig, Robert (1976). *Mu‘tazilisme et optimum (al-aṣḥāḥ)*. In *Études d’islamologie 1* (233–251). Maisonneuve et Larose. Originally published (1974) *Studia Islamica* 39, 5–23.
- Caspar, Robert (1957). *Un aspect de la pensée musulmane moderne: Le renouveau du mu‘tazilisme*. MIDÉO: *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales du Caire* 4, 141–202.
- Frank, Richard M. (1971). *Abu Hashim’s Theory of “States”: Its Structure and Function*. In *Actas: IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de setembro de 1968* (85–100). E. J. Brill.
- Frank, Richard M. (1980). *Al-Ma‘dūm wal-Mawjūd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers*. *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire* 14, 185–210.
- Frank, Richard MacDonough (1978). *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*. State University of New York Press.
- Frank, Richard M. (1969). *The Divine Attributes According to the Teaching of Abu l-Hudhayl al-‘Allaf*. *Le Muséon* 82, 451–506.

<sup>82</sup> Hildebrandt, *Neo-Mu‘tazilismus*, 379–382, 385, 392–393, 399–401, 405–417.

- Frank, Richard M. (1966). *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-‘Allāf: A Philosophical Study of the Earliest Kalām*. Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten.
- Gardet, Louis (1972). *Signification du “renouveau mu‘tazilite” dans la pensée musulmane contemporaine*. In S. M. Stern, Albert Hourani, and Vivian Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday* (63–75). University of South Carolina Press.
- Hildebrandt, Thomas (2007). *Neo-Mu‘tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*. Brill.
- Hourani, George F. (1971). *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbār*. Clarendon Press.
- Martin, Richard C., Woodward, Mark R. & Atmaja, Dwi S. (1997). *Defenders of Reason in Islam: Mu‘tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oneworld.
- Nader, Albert N. (1956). *Le système philosophique des Mu‘tazila (premiers penseurs de l’Islam)*. Imprimerie Catholique.
- Peters, J. R. T. M. (1976). *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu‘tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadhānī*. E. J. Brill.
- Pretzl, Otto (1940). *Die frühislamische Attributenlehre: Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- al-Shahrastānī, [Abū al-Faḥ Muḥammad ibn] ‘Abd al-Karīm (n. d.). *Nihāyat al-Aqdām fī ‘ilm al-kalām*. Ed. Alfred Guillaume. *Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya*.
- Vasalou, Sophia (2008). *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu‘tazilite Ethics*. Princeton University Press.
- Vishanoff, David R. (2011). *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. American Oriental Society.
- Vishanoff, David R. (2021). *Informative and Performative Theories of Divine Speech in Classical Islamic Legal Theory*. In Nadja Germann and Mostafa Najafi (eds.), *Philosophy and Language in the Islamic World* (183–208). De Gruyter.
- Wolfson, Harry Austryn (1976). *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press.

Hureyre Kam

Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Universität Innsbruck

## Wie den Zauber in die entzauberte Welt zurückholen?

Die Zukunft des Taṣawwuf zwischen neoplatonischen Wurzeln und panpsychistischen Perspektiven

### Abstract

Diese Abhandlung analysiert moderne kosmologische und philosophische Entwicklungen auf ihre Bedeutung für die Zukunft des Sufismus. Sie hinterfragt die fortwährende Relevanz neoplatonischer Konzepte wie der Emanation und des Körper-Seele-Dualismus in der sufischen Kosmologie. In diesem Kontext wird über ein alternatives, monistisches Modell als methodisches Fundament für die theoretische Ausformulierung des Sufismus nachgedacht, das auf der Theorie des Panpsychismus basiert. Es wird argumentiert, dass ein universelles Bewusstsein, das alle Facetten der Schöpfung durchdringt, als zeitgemäße Grundlage dienen könnte, um die Einheit des Seins (*waḥdat al-wujūd*) neu zu interpretieren. Die Abhandlung verbindet die spirituelle Tiefe der sufischen Tradition mit modernen philosophischen Diskursen, indem sie Parallelen zwischen der Mystik Ibn al-‘Arabī (gest. 638/1240) und aktuellen panpsychistischen Ansätzen aufzeigt.

This treatise analyzes modern cosmological and philosophical developments in terms of their significance for the future of Sufism. It questions the ongoing relevance of Neoplatonic concepts such as emanation and the body-soul dualism within Sufi cosmology. In this context, an alternative monistic model is considered as a methodological foundation for the theoretical formulation of Sufism, based on the theory of panpsychism. It is argued that a universal consciousness, permeating all facets of creation, could serve as a contemporary foundation for reinterpreting the unity of being (*waḥdat al-wujūd*). The treatise connects the spiritual depth of the Sufi tradition with modern philosophical discourses by drawing parallels between the mysticism of Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) and current panpsychist approaches.

**Keywords:** Waḥdat al-wujūd (Einheit des Seins); Neoplatonismus; Panpsychismus; Pluralismus; Ibn al-‘Arabī  
waḥdat al-wujūd (unity of being); neoplatonism; panpsychism; pluralism;  
Ibn al-‘Arabī

---

Hureyre Kam, Department of Islamic Theology and Religious Education, University of Innsbruck

E-mail: [hureyre.kam@uibk.ac.at](mailto:hureyre.kam@uibk.ac.at)

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

## 1 Problemhorizont

### 1.1 Problemstellung

Wenn ein Sufi im 12. Jahrhundert sagte, dass Gott in allen Dingen ist, dann war das in seinen Augen nicht nur eine poetische Metapher oder ein schönes Bild, um Gottes Gegenwart zu beschreiben. Vielmehr spiegelte diese Aussage eine tiefe metaphysische Überzeugung wider, die auf der Lehre von der Einheit des Seins (*wahdat al-wujūd*)<sup>1</sup> beruhte. Diese Überzeugung implizierte, dass alles, was existiert, in seiner Essenz eine Manifestation des Göttlichen ist und dass die gesamte Schöpfung durchdrungen ist von der göttlichen Präsenz. Der Ausdruck der Alleinheit des Seins ging über eine bloße symbolische Sprache hinaus und war eine ontologische Aussage, die die untrennbare Verbundenheit zwischen Gott und der Schöpfung ausdrückte.

Für einen Sufi war das nicht einfach eine abstrakte philosophische Überlegung, sondern ein zentraler Bestandteil seines Glaubens und somit eine umfassende Wahrheit (*ḥaqq*). Muslime lernten diese Vorstellung nicht primär von den antiken Griechen; sondern entdeckten Ähnliches bereits in den eigenen religiösen Quellen, wie den Hadithen und den Interpretationen des Koran. Als sie schließlich mit der sogenannten „Theologie des Aristoteles“ in Berührung kamen, fanden sie darin nicht die Häresien alter Polytheisten, sondern erkannten eine ihnen vertraute Wahrheit, die in einer so fundierten und systematischen Weise ausgedrückt war, dass sie ihnen möglich machte, eine neue Kosmologie darauf aufzubauen (Adamson, 2021; Dieterici, 1877). Die Studenten der Sufi-Meister sahen darin nicht nur eine spirituelle Einsicht, sondern auch eine wissenschaftliche Welterklärung, die sowohl die transzendente als auch die immanente Dimension der Welt umfasste und eine Brücke zwischen philosophischer Reflexion und spiritueller Erfahrung schlug.

Das ist ein Umstand, der sich einem Muslim heute nicht mehr selbstverständlich erschließt, sondern erst durch eingehendes Studium verstanden werden muss. Die Verflechtung zwischen spirituellen Lehren des Sufismus und philosophischen Strömungen wie dem Neoplatonismus, die im Mittelalter intuitiv und organisch zusammenfanden, bedarf heute einer bewussten Reflexion und historischen Einordnung. Das ist so, weil wir heute in einer völlig anderen Welt leben, in der der Kosmos nicht mehr unterteilt wird in eine ewige, über dem Mond liegende Sphäre, bewohnt von Engelswesen, und eine vergängliche, profane Welt unterhalb des Mondes. Diese dualistische Vorstellung prägte das mittelalterliche Denken. Doch so begreifen wir heute den Kosmos und unseren Platz darin nicht mehr. Die Aufklärung hat, wie Theodor Adorno formulierte, die Welt „entmythologisiert“ und dadurch „entzaubert“.<sup>2</sup> Was Adorno damit meinte, ist, jetzt, da wir wissen, dass die Welt über dem Mond ebenso den Gesetzen der Vergänglichkeit und Sterblichkeit unterliegt wie unsere diesseitige Welt, gibt es in unserem modernen Kosmos keinen Platz mehr für Engelswesen. Aus dieser Perspektive erscheint der neoplatonische Kosmos, der sich auf ein ptolemäisches Weltbild stützte, nur noch wie ein Märchen aus einer längst vergangenen Zeit. So wie

---

<sup>1</sup> Die Transkriptionen des Arabischen richten sich nach der englischen Version, siehe: *A transliteration chart for Arabic, Persian, and Turkish*. International Journal of Middle East Studies (IJMES), Cambridge University Press. Retrieved from <https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a022234b400/transchart.pdf>

<sup>2</sup> „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen“ (Horkheimer & Adorno, 2000, 15).

der Kosmos entmythologisiert wurde, hat sich auch unser Verständnis von spiritueller Realität und Transzendenz gewandelt (Horkheimer & Adorno, 2000, 15–100).

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf: Wenn Sufis heute von der Einheit des Seins (*wahdat al-wujūd*) sprechen, was genau wird damit ausgesagt? Handelt es sich dabei immer noch um den Ausdruck einer religiösen Wahrheit, also als *ḥaqq*, ein spirituelles Wissen, das sich auch mit dem heutigen Stand der Kosmologie in Einklang bringen lässt? Da Verweise auf den Neoplatonismus, der diese Vorstellungen ursprünglich prägte, heute nur noch von historischem Interesse sein können: Auf welcher kosmologischen Erklärung ruht die Vorstellung der Einheit des Seins in der Gegenwart? Und wie lässt sich die Lehre der *wahdat al-wujūd* mit einem modernen kosmologischen Verständnis verbinden, so dass es uns wieder in Stand setzt, den Zauber dieser spirituellen Lehre inmitten der entzauberten Wirklichkeit unserer Welt aufrechtzuerhalten.

## 1.2 Die Wahrheitsfrage

Im Zuge des Säkularisierungsprozesses westlicher Gesellschaften ging man davon aus, dass Religionen mit der Zeit an Bedeutung verlieren und in Zukunft nur eine marginale Rolle für die Menschen spielen würden. Diese Annahme hat sich als eine Fehleinschätzung herausgestellt (Berger, 2012, 313–316; Pollack, 2011, 482–522). Religionen sind weiterhin zentral für die meisten Menschen und das trotz sinkender Zahlen der Mitgliedschaft in Kirchengemeinden (Müller, 2013). Die Forschung hat deshalb ihre Grundannahmen bezüglich der Funktion der Religion in industrialisierten und säkularen Staaten revidiert und stellt sich nun vielmehr die Frage „nach den Möglichkeiten und Grenzen des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Religion und Kultur“ (Amirpur & Weiße, 2015, 7). Es geht heute also vielmehr um das Problem einer funktionsfähigen und harmonischen Gesellschaft vor dem Hintergrund der stetig zunehmenden ethnischen, kulturellen und religiösen Pluralisierung.

In einer solchen pluralistischen Gesellschaft scheint sich gerade die Frage nach der Wahrheit und der Anspruch auf eine solche immer wieder wie ein Keil zwischen die Parteien zu treiben, die nach einem gemeinsamen Boden suchen. Jede Religion und jede Weltanschauung beansprucht für sich eine bestimmte Vorstellung von Wahrheit, die ihre Legitimität und Identität prägt.<sup>3</sup> Das führt zu einer grundsätzlichen Frage: Wie lassen sich konkurrierende Wahrheitsansprüche miteinander so vereinbaren, dass sie den gesellschaftlichen Diskurs fruchtbar machen und gegenseitiges Verständnis fördern? Diese Frage ist daher nicht nur eine theologische, sondern auch eine gesellschaftliche Herausforderung, da religiöse Wahrheitsansprüche tief mit den Vorstellungen von Sinn, Identität und Ethik verbunden sind.

In diesem Zusammenhang wird der Sufismus häufig als das spirituell offene und freundliche Gesicht des Islam dargestellt. Besonders in westlichen Diskursen wird er oft als Symbol für religiöse Toleranz und Pluralität hervorgehoben. Berühmte Sufis wie Jalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 672/1273) werden dabei gerne zitiert, um die Offenheit des islamischen Glaubens zu unterstreichen. Die Betonung der Liebe und der universellen Verbundenheit aller Menschen wird als Ideal eines Islam

---

<sup>3</sup> „Wahrheit ist ein Geltungsanspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten“ (Habermas, 1984, 129). Für eine kontroverse Diskussion dieser Thematik mit besonderem Fokus auf ihre religionspädagogische Relevanz siehe Weiße, 2002.

gesehen, der jenseits dogmatischer Grenzen agiert (Chittick, 1983; Schimmel, 2000).<sup>4</sup> Aus dieser Perspektive erscheint der Sufismus als eine Quelle der Weisheit und spirituellen Tiefe, die den Kern menschlicher Erfahrung und Verbundenheit anspricht.

In scharfem Kontrast dazu steht die Perzeption der Theologie, insbesondere im Hinblick auf die Frage nach religiöser Wahrheit. Während TheologInnen klare und oft strenge Unterscheidungen zwischen Glauben und Unglauben ziehen sowie verbindliche religiöse Normen festsetzen, liegt für die Sufis das Wesentliche im inneren Erleben des Göttlichen, das die starren Grenzen der äußeren Form übersteigt. Im Rahmen des Pluralismuskurses sind viele daher geneigt zu argumentieren, dass die Theologie sich dem politischen Diskurs etwas entziehen und stärker dem Sufismus öffnen und von der Weisheit der Mystiker lernen sollte, um eine offenere und tolerantere Ausrichtung zu fördern (Safi, 2006, xxi). Doch dabei wird zum einen leicht übersehen, dass auch der Sufismus Teil des theologischen Denkens im Islam ist; und zum anderen gibt es gute Gründe dafür, warum der Sufismus nie zur dominanten Strömung im theologischen Diskurs geworden ist.

Ein wichtiger Grund dafür liegt in der asketischen Lebensführung, die für die Mystik zentral ist. Sufi-Praktiken erfordern nicht nur eine Abkehr von weltlichen Annehmlichkeiten, sondern auch eine intensive spirituelle Hingabe, die für die breite Masse kaum praktikabel ist (Schimmel, 1995, 148–190) und daher auch eine elitäre Note besitzt. Hinzu kommt, dass die Quellen mystischer Erkenntnis, bei denen die Herzens-Erkenntnis (*maʿrifā*) eine zentrale Rolle spielt, sich nur schwer systematisieren lassen (Alani, 2019, 463–487; Ghandour, 2018). Der Sufismus legt den Fokus auf persönliche, tief empfundene Erfahrungen, die sich kaum in eine formale Theologie überführen lassen, die für die Allgemeinheit tauglich wäre.

Ein wesentlicher Faktor für das Spannungsverhältnis zwischen Theologie und Sufismus liegt in der Lehre des *waḥdat al-wujūd* (Alleinheit des Seins), welches ein zentrales Konzept des Sufismus darstellt (Ansari, 1999, 149–192). Diese Lehre besagt, dass alle Existenzformen letztlich Manifestationen eines einzigen göttlichen Ursprungs sind. Nach dieser Auffassung sind die Unterschiede in der Welt, einschließlich der Vielfalt der religiösen Ausdrucksformen, nur oberflächliche Variationen der einen, universalen Realität. Was für die Lehre spricht, ist, dass sie religiöse Toleranz und Pluralität fördert, da sie die Vorstellung vermittelt, dass alle Dinge und religiösen Traditionen letztlich Manifestationen des Göttlichen sind. Dadurch entsteht eine Basis für interreligiöse Offenheit und Akzeptanz unterschiedlicher spiritueller Wege. Die Lehre inspiriert ferner auch ein ganzheitliches Weltbild, in dem alle Formen von Leben, Materie und Bewusstsein als miteinander vernetzt und aus einem göttlichen Urgrund hervorgegangen betrachtet werden. Gleichzeitig führt *waḥdat al-wujūd* jedoch zu Spannungen mit der klassischen Theologie, insofern sie die Trennung zwischen Schöpfer und Schöpfung aufzulösen scheint, welches ein Grundprinzip der theologischen Konzeptualisierung des Monotheismus (*tawḥīd*) darstellt. Einige Theologen, wie Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), sehen darin eine potenzielle Verwässerung des Monotheismus (Knysh, 1999, 87–112).

Das stellt uns vor die Frage: Ist die grundsätzliche Pluralitätsoffenheit des Sufismus Ergebnis des neoplatonischen Einflusses oder kann man sie heute auch losgelöst von ihren metaphysischen Wurzeln philosophisch begründen? Die neoplatonische Philosophie, auf der die Vorstellung der

---

<sup>4</sup> “Rumi, in his mystical poetry, transcends rigid theological boundaries and presents a vision of love and unity that is radically inclusive. His emphasis on the universality of human connection offers an Islamic framework that is open to all, pushing beyond narrow sectarian divisions” (Safi, 2006, xxii).

Einheit des Seins beruht, basiert auf einer klaren Trennung zwischen der geistigen und der materiellen Welt (Godelek, 1998, 57–60). Der Körper wird als eine niedere, vergängliche Hülle betrachtet, während die Seele das wahre göttliche Prinzip darstellt. Diese dualistische Sichtweise, die Körper und Seele als zwei getrennte Entitäten versteht, ist im Sufismus tief verankert. Der Körper wird oft als Hindernis auf dem Weg zur spirituellen Erkenntnis angesehen, während die Seele durch Reinigung und mystische Praxis die Nähe zu Gott erreichen soll (Schimmel, 1995, 148–190).

Moderne Neurowissenschaften und die Philosophie des Geistes haben jedoch in den letzten Jahrzehnten zunehmend die Sichtweise etabliert, dass der Mensch als eine untrennbare Einheit von Körper und Geist betrachtet werden sollte. Diese Entwicklung spiegelt sich in mehreren Theorien und Forschungsergebnissen wider, die die traditionelle Dualität von Körper und Geist infrage stellen (Varela et al., 1991). Die Vorstellung, dass das Bewusstsein unabhängig vom Körper existiert, wird zunehmend infrage gestellt (Gallagher, 2005). Auch philosophische Ansätze wie der Monismus gewinnen an Bedeutung, die betonen, dass Körper und Geist keine getrennten Entitäten sind, sondern verschiedene Aspekte einer einheitlichen Realität (Damasio, 1994). Der Monismus vertritt die Auffassung, dass alles Sein auf einer grundlegenden Einheit beruht und dass die Trennung zwischen Geist und Materie eine künstliche ist, die den komplexen Beziehungen im Universum nicht gerecht wird.

Diese Entwicklungen stellen eine wesentliche Herausforderung für den Sufismus dar, insbesondere in Bezug auf seine metaphysischen Grundannahmen. Die Vorstellung, dass die Seele unabhängig vom Körper existiert und dieser nur eine temporäre Hülle darstellt, lässt sich kaum noch mit modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen über den Menschen und das Universum vereinbaren. Ebenso ist die Idee einer hierarchisch geordneten Emanation, in der die geistigen und materiellen Welten streng getrennt sind, schwer mit der modernen Kosmologie in Einklang zu bringen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob der pluralitätsfreundliche Ansatz des Sufismus außerhalb seiner klassischen methodischen Einbettung in die philosophischen und wissenschaftlichen Rahmenbedingungen der Gegenwart integriert werden kann.

### *1.3 Lösungsansatz: Panpsychismus*

Angesichts dieser Kritik an der dualistischen Weltsicht des Neoplatonismus könnte der Panpsychismus eine vielversprechende Alternative darstellen, der es den Sufis ermöglichen würde, ihre Weisheit in einem modernen methodischen Rahmen weiterzudenken. Der Panpsychismus ist die philosophische Auffassung, dass das Bewusstsein oder mentale Eigenschaften grundlegende Bestandteile der physischen Welt sind und somit auch unbelebten Objekten in einer gewissen Weise inhärent sein können. Im Gegensatz zur Vorstellung, dass Bewusstsein eine exklusive Eigenschaft höher entwickelter Lebewesen ist, sieht der Panpsychismus in allen Dingen, von Pflanzen über Tiere bis hin zu Atomen, eine Form von Bewusstsein oder Erfahrung, auch wenn diese Form auf einer rudimentären Ebene existiert (Chalmers, 1996; Nagel, 2012). Dies könnte insbesondere dazu beitragen, die Lehre der *wahdat al-wujūd* in einem zeitgemäßen kosmologischen Kontext neu zu verankern.

Als moderne, monistische Perspektive hebt der Panpsychismus die Einheit von Materie und Geist hervor und könnte den Neoplatonismus als etabliertes, aber teils überholtes Konzept ablösen. Dadurch ließe sich Sufismus stärker mit aktuellen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen

verknüpfen, ohne den spirituellen Kern zu verlieren. Dennoch bleibt der Panpsychismus herausfordernd, da unklar ist, wie sich Bewusstsein in unbelebten Entitäten überhaupt fassen oder messen ließe. Zugleich berührt er das islamische Gottesbild: Wo *wahdat al-wujūd* bereits eine tiefe Immanenz Gottes annimmt, beschreibt der Panpsychismus Gott als in jedem Teil der Realität präsent. Das stärkt eine immanente Theologie, wirft aber die Frage nach der Grenze zwischen Monotheismus (*tawhīd*) und Pantheismus auf. Eine theologische Reflexion bleibt daher unerlässlich, um den Prinzipien des Islam treu zu bleiben. Im Kontext pluralistischer Diskurse stellt sich die Frage, wie religiöse und philosophische Traditionen, die auf der Verbundenheit allen Seins basieren, zur Förderung von Toleranz und interkulturellem Verständnis beitragen können. Der Panpsychismus könnte in diesem Sinne als Brücke zwischen sufischer Spiritualität und modernen wissenschaftlichen Paradigmen dienen. Beide Ansätze betonen die Einheit des Seins und die Verbundenheit aller Dinge. Ihre Verbindung könnte den Pluralitätsdiskurs erweitern und einen holistischen Ansatz fördern, der unterschiedliche religiöse und kulturelle Erfahrungen wertschätzt.

Dieser Artikel hat nicht den Anspruch, eine umfassende Theorie eines sufischen Panpsychismus zu entwickeln. Vielmehr möchte ich der theoretischen Fragestellung nachgehen, ob diese beiden Lehrsysteme miteinander kompatibel sind. Zu diesem Zweck werde ich einige zentrale Aspekte herausarbeiten, die die möglichen Schnittstellen sowie die Spannungen zwischen diesen beiden Ansätzen aufzeigen. Ich werde einen Überblick über den Sufismus geben, den Unterschied zwischen Askese und Mystik klären und das Verhältnis des Sufismus zum Neoplatonismus beleuchten, das für seine metaphysischen Grundlagen entscheidend ist. Anschließend werde ich die Kernelemente des Panpsychismus skizzieren. Abschließend wird eine Reflexion darüber erfolgen, ob und inwiefern der Panpsychismus den Neoplatonismus als metaphysischen und methodischen Rahmen für eine moderne Auslegung des Sufismus ersetzen könnte.

## 2 Was ist Sufismus (*Tasawwuf*)

### 2.1 Sufismus = Mystik?

Es ist ein weit verbreiteter Glaube, dass der Sufismus eine urislamische Doktrin war und dass der Prophet Muhammad selbst bereits ein Sufi war und als vollkommener Mensch (*al-insān al-kāmil*) das Ideal aller Sufis vorgelebt habe. So schrieb schon Parviz Morowedge 1971 „Many scholars are of the opinion that there is an affinity between Islamic doctrines and the most fundamental mystical doctrines. This affinity is regarded either as a direct historical one, initiated by Muhammad, a *Ṣūfi* par excellence, or as an indirect affinity in which Islam is seen as being receptive to mystical points of view” (Morowedge, 1971, 467).

Doch solche Aussagen sind aus heutiger Perspektive mit größter Vorsicht zu genießen. Neueste Forschungen über die Ursprünge der islamischen Mystik zeigen, dass Muslime zwar schon früh asketische Praktiken pflegten, doch die Entwicklung des Sufismus als eine eigenständige Disziplin in mystischer Tradition setzte erst ab dem 3./4. Jahrhundert nach der Hijra ein (Sviri, 2003, 173). Die Vorstellung, dass der Prophet Muhammad „ein Sufi par excellence“ gewesen sei, wie es Morowedge so euphorisch formulierte, erscheint uns daher als historische Verzerrung. Solche Einschätzungen projizieren spätere mystische Ideale in die Frühzeit des Islam und übersehen, dass der institutionalisierte Sufismus in dieser Form erst viel später Gestalt annahm. Um diesen zentralen

Punkt deutlicher hervorzuheben, bedarf es der Klärung der Beziehung zwischen Askese (*zuhd*) und Sufismus.

„Sufismus“ oder *Taṣawwuf* ist der allgemein akzeptierte Name für jene Denktradition, die man im Deutschen gemeinhin als „die islamische Mystik“ wiedergibt. Obschon die Gleichsetzung von Sufismus mit Mystik, die ihre Wurzeln in der christlichen Tradition hat, nicht unproblematisch ist, hat sich die Beschreibung von Sufismus als „die islamische Mystik“ durchgesetzt, da sie beide grundsätzliche Denkmuster gemein haben. In diesem Sinne hält Annemarie Schimmel fest: „Im weitesten Sinne kann Mystik als das Bewußtsein der Einen Wirklichkeit definiert werden, ganz gleich, ob man diese nun Weisheit, Licht oder Liebe nennt“ (Schimmel, 1995, 16).

In dieser Erklärung liegt bereits ein Charakteristikum der sufischen Erkenntnissuche angedeutet. Die Weisheit der Sufi-Gelehrten kann nicht mit gewöhnlichen Mitteln der Forschung und intellektueller Anstrengung erlangt werden, sondern bedarf tätiger physischer Anstrengung bzw. Entsagung. Diese Weisheit verortet der Mystiker im Herzen und beschreitet damit ein Feld der Erkenntnis, das jedem Bemühen stringenter intellektueller Arbeit fremd und verschlossen bleiben muss. Die Erkenntnismittel der theologischen Arbeit sind nicht weit entfernt von denen der Philosophie und Wissenschaften im Allgemeinen. Diese sind Sinneswahrnehmung (*al-ḥawāss al-khamsa/al-‘iyān*), die Vernunft (*al-‘aql/al-nazar*) und Überlieferungen (*al-sam‘/al-akhbār*). Die Sufis lehnen diese Erkenntnisquellen zwar nicht ab, doch sie sehen sie als Mittel zum Zweck, insofern sie als Orientierungspunkte und Wegweiser auf dem Weg zur wahren Erkenntnis angesehen werden. Sie enthalten also nicht dasjenige Wissen, worauf es den Mystikern ankommt. Die Erkenntnisquelle, die für den Sufi über allen anderen steht, ist die Erfahrung bzw. das Erleben. Die Erkenntnis am Ende dieser Bemühungen wird von Sufis daher als ein „Schmecken“ (*dhawq*) bezeichnet (Al-Ghazālī, 2017, 40–48; Arab. Original: Al-Ghazālī, 1967, 100–109).

## 2.2 Begriffsklärung Askese (*zuhd*) versus Mystik (*tasawwuf*)

An dieser Stelle muss jedoch gleich hervorgehoben werden, dass *taṣawwuf* nicht auf *zuhd* (Askese) reduziert werden darf. Sufis praktizieren zwar Askese, aber ein jeder Asket ist nicht auch zugleich ein Sufi. Der Prophet selbst stand einer strengen asketischen Lebensführung entgegen und betonte die Wichtigkeit eines ausgewogenen Lebenswandels. Er lehrte, dass der Glaube nicht in der völligen Abkehr von der Welt oder der Vernachlässigung der eigenen Bedürfnisse besteht, sondern in einem maßvollen, bewussten Umgang mit den weltlichen Dingen und der Schöpfung. In diesem Sinne stellte der Prophet klar, dass übermäßige Selbstkasteiung und weltliche Entsagung nicht den Kern der spirituellen Praxis ausmachen sollten. Vielmehr ging es darum, die Welt nicht zu meiden, sondern die innere Verbindung zu Gott inmitten der Welt zu bewahren. Ein passendes Hadith, das die ausgewogene Lebensführung des Propheten betont, ist folgendes: „Der Gesandte Allahs (Friede sei mit ihm) sagte: ‚Ich habe gehört, dass einige von euch sich vom Gebet zurückziehen und andere das Fasten übermäßig praktizieren. Ich aber bete und schlafe, faste und breche das Fasten, und ich heirate. Wer sich von meiner Sunnah abwendet, der gehört nicht zu mir.“ (*Saḥīḥ al-Bukhārī*, Hadith Nr. 5063; *Saḥīḥ Muslim*, Hadith Nr. 1401).

### 2.2.1 zuhd: das Prinzip Askese

Das Prinzip der Entsagung und Abkehr von der Welt diente bei den frühen Asketen vor dem 4. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung nicht dem Zweck einer größeren Erkenntnis oder inneren Erleuchtung, wie es später bei den Sufis der Fall war. Der Zweck war, durch fromme Übungen und die Imitation der Lebensweise des Propheten die Gunst Gottes und das jenseitige Paradies zu erlangen. Ein Paradebeispiel für einen *zāhid* (Asket) der ersten Stunde ist Ibn al-Mubārak, der zwischen 118/736 und 181/779 lebte und als Gelehrter, Asket, Händler und Krieger verehrt wurde (Küçük, 1988). Sein Ansehen beruht vor allem auf seiner Rolle als Hadith-Sammler, lange bevor es eine systematische Hadith-Wissenschaft gab (Yaldiz, 2016, 193). Er sammelte von bedeutenden Gelehrten wie Mālik b. Anas und Abū Ḥanīfa Hadithe unter anderem zu zwei zentralen Themen: Askese und Kampf. Seine Werke *Kitāb az-Zuhd* und *Kitāb al-Jihād* gelten als die frühesten Sammlungen zu diesen Themen.

Der Begriff *zuhd* betont in Ibn al-Mubāraks Werk die Entsagung von der Welt im Sinne der Nachahmung des Lebensstils des Propheten Muhammad. Sein Asketentum entsprang seiner intensiven Beschäftigung mit den überlieferten Berichten, die ihn dazu brachten, sich in einem Lebensstil zu üben, der sich nach den Idealen der Enthaltsamkeit und Entsagung richtete. Für ihn war der Niedergang moralischer Werte eine Folge des wachsenden Strebens nach materiellen Gütern und Macht. Im Gegensatz zu den christlichen Mönchen seiner Zeit, die häufig ein einsames Eremitendasein führten, sah Ibn al-Mubārak den Verzicht auf weltlichen Besitz nicht als Voraussetzung für ein asketisches Leben. Wohlstand wurde als eine Möglichkeit betrachtet, Unabhängigkeit zu wahren und das Studium sowie die Frömmigkeit zu fördern. Wichtig war die richtige Intention (*niyya*) und die Verwendung des Reichtums auf dem Wege Gottes (*fi sabil-illah*) (Yaldiz, 2016, 192).<sup>5</sup>

Für Ibn al-Mubārak diente die Askese als ideale Vorbereitung für den *Jihād*, da sie den Krieger dazu befähigte, den Kampf mit einer Distanz zur Welt und zum eigenen Selbst zu führen.<sup>6</sup> Ein Kämpfer war seiner Meinung nach dann am besten gerüstet, wenn er kein Interesse am weltlichen Leben und seinen Annehmlichkeiten hatte. Diese Einstellung spiegelt sich in den Themen der von ihm gesammelten Hadithen wider, die Tugenden wie Geduld, Demut und Furchtlosigkeit sowie eine Haltung der Entsagung loben. Die Unterscheidung zwischen dem „großen“ und „kleinen“ *Jihād* existierte zu seiner Zeit noch nicht. Vielmehr sah Ibn al-Mubārak *Jihād* als eine Verlängerung seines asketischen Prinzips, bei dem die Abkehr von der Welt nicht durch Entsagung, sondern durch den Kampf bewiesen wird. Er verband Askese mit einer Form der Kriegsführung, die nicht auf Ruhm oder materielle Belohnung abzielte, sondern als spirituelle Pflicht verstanden wurde (Kam & Kurnaz, 2022).

---

<sup>5</sup> “[...] in early Islam there was no tolerance towards excesses in the fashion of monks and anchorites, such as continuous fasting, praying during the night, total or partial celibacy dictated by continuous night praying, wandering away from home, and the like. [...] Instead, a moderate version had developed as a prescription for pious believers, one that could be upheld not only by ascetical ‘virtuosi’, but by the general community of believers at large” (Sviri, 2003, 171).

<sup>6</sup> Askese kommt vom Griechischen „askesis“, was äquivalent ist zum arabischen *riyāḍa*, der benutzt wird, um die asketische Praxis zu beschreiben. Askese ist also verstanden als Training. In erster Linie wird dieses Training aber als Kampf verstanden (*mujāhada*, *jihād*) gegen das eigene Selbst (Sviri, 2003, 176–177).

### 2.2.2 *Ṭaṣawwuf*: das Prinzip Erkenntnis

Das zeigt: Das Prinzip der Entsagung und Abkehr von der Welt diente bei den frühen Asketen vor dem 4. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung nicht dem Zweck einer größeren Erkenntnis oder inneren Erleuchtung,<sup>7</sup> sondern ihr Zweck war, durch fromme Übungen und die Imitation der Lebensweise des Propheten die Gunst Gottes und das jenseitige Paradies zu erlangen. Sara Sviri vertritt die Ansicht, dass die Entwicklung hin zum Sufismus keine lineare war, sondern das Ergebnis mehrerer paralleler Entwicklungen, die schließlich zu dem führten, was wir heute als Sufismus kennen: Ein System der Askese, eingebettet in und erklärt durch eine eigenständige umfassende Kosmologie.

Unlike the conventional account of a gradual, linear development from “asceticism” to “mysticism”, it is my understanding that three types of *zuhd* were simultaneously at play: extreme ascetic behavior, which, among other practices, included wearing rough woolen garments (hence: *sufi*, to begin with, denoted a radical ascetic), and “mild” asceticism, which advocated an inward rejection of worldly things out of religious piety and, lastly, *zuhd* as a station (*māqām*, *manzila*) in a process of inner transformation leading towards an intimate, huminous, mystical nearness to God and a behavioral “synergy” with Him. This latter type of *zuhd* preoccupied Muslim mystics from the outset. (Sviri, 2003, 167)

Sviri führt im Folgenden aus, dass sich erst ab dem späten 4./10. Jahrhundert eine Form der Askese entwickelte, die dem, was man als Mystik bezeichnet, am nächsten kommt: der Sufismus (Saari, 1999, 32–42). In den mystischen Schriften blieb die Abkehr von der Welt (*al-zuhd fī l-dunyā*) von zentraler Bedeutung, jedoch in einer anderen Ausrichtung als in der nicht-mystischen Literatur. Anstatt sich auf strenge Weltverleugnung und rigorose Selbstkasteiung zu fokussieren, formulierten die Sufis ein Konzept, das als „Leiter des spirituellen Aufstiegs“ verstanden werden kann. Dieses Konzept beinhaltete verschiedene Stufen und Stationen (*manāzil* und *maqāmāt*), die den spirituellen Weg zu Gott markierten. Ziel war es, die Nähe zu Gott (*qurb*) bereits im diesseitigen Leben zu erlangen, anstatt sie allein als jenseitige Belohnung zu betrachten. Diese spirituelle Entwicklung wurde durch eine Kombination aus asketischen Übungen (*riyādāt*) und intensiver Selbstbeobachtung (*muḥāsaba* und *murāqaba*) ermöglicht, die eine kontinuierliche Überprüfung und Anpassung des inneren Zustands sicherstellte (Sviri, 2003, 173).

Die Entwicklung der Mystik im Islam führte zunächst zu einer Erweiterung der Askese mit einer psychologischen Erkenntnissuche. In der sufischen Literatur richtet sich das asketische Programm nicht primär gegen die „Welt“ (*al-dunyā*), sondern gegen das eigene Selbst, genauer gesagt gegen das „niedere Selbst“ oder „triebbestimmte Selbst“ (*al-nafs*): „In the Islamic mystical tradition, therefore, *al-zuhd fī l-dunyā* refers, above and beyond any other aspect of it, to a psychological effort to cut off any attachment to worldly matters – such as possessions, self-regard, social status – that please the *nafs*“ (Sviri, 2003, 176f.).

Das Wort *nafs* hatte bei einem Asketen der ersten Stunde wie Ibn al-Mubārak nicht die Bedeutung von animalischer Seele, sondern meinte nur *das Selbst*, was im Übrigen auch die ursprüngliche Bedeutung von *nafs* ist. Die Vorstellung des *nafs* als „triebbestimmte“ oder „animalische“ Seele ist auf den Einfluss der aristotelischen Seelenlehre zurückzuführen, die über die Umwege der neo-

<sup>7</sup> „It clearly portrays the insistence of some early *zubbād* that to cultivate an attitude of inward renunciation toward the world is better than to practice acts of denial of it“ (Sviri, 2003, 172).

platonischen Philosophie Eingang in das spirituelle Denken der Sufis fand. Aristoteles unterschied in seiner Seelenlehre zwischen verschiedenen Ebenen der Seele, wobei die „animalische Seele“ für grundlegende Triebe und Bedürfnisse verantwortlich war. Diese philosophische Konzeption wurde später von den Neoplatonikern aufgenommen und weiterentwickelt, bevor sie schließlich ihren Weg in die islamische Mystik fand. Die Sufis übernahmen diese Differenzierung und entwickelten sie weiter, um das innere Ringen des Menschen mit seinen niederen Trieben und Begierden zu beschreiben. Dadurch erhielt der Begriff *nafs* in der sufischen Literatur eine tiefere psychologische Bedeutung, die über die einfache Entsagung hinausging und die Reinigung und Transformation des Selbst in den Vordergrund rückte. Dies wiederum erforderte eine eigenständige Erkenntnislehre, die dem Sufi auf seinem Weg zur höchsten Erkenntnis die nötigen Erkenntnismittel zur Hand gab, die in philosophischen oder theologischen Konzeptionen des Wissenserwerbs keine Berücksichtigung fanden (Ghandour, 2018, 153–168).

Auf eine Formel heruntergebrochen, kann man daher sagen, dass *taṣawwuf* eine Form des asketischen Lebens bezeichnet, deren erstes und oberstes Ziel immersive Erkenntnis ist und die daher auch auf einer eigenständigen Erkenntnislehre basiert. Die sufische Erkenntnislehre leugnet zwar nicht die Gültigkeit der Erkenntnisse, die die Theologen und Philosophen für sich behaupten, jedoch ist ihr Wissen für die Sufis allzu profan. In seinem autobiographischen Werk *al-Munqidh min aḍ-Ḍalāl* (Der Erretter aus dem Irrtum) behauptet al-Ghazālī (gest. 505/1111), die höchste Stufe der Erkenntnis in allen diesen Bereichen erklommen zu haben, und präsentiert den Weg der Sufis als den besten und sichersten von allen, wenn er etwa schreibt:

Es schien mir klar, daß man zu ihren spezifischen Eigenschaften nicht durch Studium, sondern nur durch Schmecken, (seelisches) Erleben und Verwandlung der Eigenschaften gelangen kann. Und was für ein Unterschied, ob man die Definition der Gesundheit und der Satttheit, ihre Ursachen und Bedingungen kennt, oder ob man selbst gesund und satt ist! Und was für ein Unterschied, ob man die Definition der Trunkenheit kennt, welche ein Ausdruck eines Zustandes ist, der entsteht, wenn Dämpfe vom Magen hinaufsteigen und das Denkvermögen beherrschen, oder ob man selbst betrunken ist und von der Definition keine Ahnung hat! Es besteht auch ein Unterschied zwischen einem Betrunkenen, der über Trunkenheit (von vornherein) nichts weiß, und einem solchen, der zwar (an sich) darüber Bescheid weiß, im Zustand der Trunkenheit aber nichts von seiner Kenntnis hat. Der Nüchterne kennt die Bestimmung und die Ursache der Trunkenheit, ohne selbst betrunken zu sein. Der Arzt, wenn er selbst krank ist, kennt die Definition der Gesundheit, ihre Ursachen und Heilmittel, obwohl er seiner Gesundheit beraubt ist. So ist es auch ein Unterschied, ob du das Wesen der Askese, ihre Bedingungen und Ursachen theoretisch kennst oder ob du (selbst) ein Asket bist und dein Erlebniszustand die Entsagung der Welt ist. (Al-Ghazālī, 2017, 41–42)

Die Tragweite dieses Lobpreises für den Weg der Sufis als dem Königsweg ist nicht zu unterschätzen, wenn er aus der Feder eines al-Ghazālī kommt, der Jurist, Philosoph und Sufi in einer Person war und als solcher bis heute höchste Anerkennung genießt. Da die Lehre der Sufis die größte Pluralitätsoffenheit und Toleranz aufweist, kann die Zusage al-Ghazālīs als Triumph des mystischen Ansatzes gelesen werden. Es darf aber nicht vergessen werden, dass al-Ghazālīs Ruhm vor allem auf seine Widerlegungsschriften gegen verschiedene innerislamische Gruppierungen zurückzuführen ist. Am prominentesten ist seine Widerlegungsschrift *Tahāfut al-Falāsifa* (Die Inkohärenz der Philosophen) gegenüber der Philosophie Ibn Sīnās (gest. 428/1037), in welcher er den Hut des Richters aufsetzt und Ibn Sina in drei Anklagepunkten des Unglaubens bezichtigt (Griffel, 2009, 97–110). Aus der Feder eines Rechtsgelehrten vom Kaliber eines al-Ghazālī kommt dieses Verdikt

einem Todesurteil gleich und erlaubt es der politischen Führung, Menschen zu verfolgen, die dieser Lehre anhängen oder sie verbreiten. Um das Paradox einmal auf den Punkt zu bringen: Der Weg, den al-Ghazālī für die Sufis ebnete und der ihnen große Legitimität unter den Muslimen verlieh, ist ein sehr exklusiver Weg, wofür er viele Menschen marginalisierte und potentiell in Lebensgefahr brachte.

### *2.3 Pluralismus versus Exklusivismus: Ist Neoplatonismus notwendig für die sufische Weltoffenheit?*

Wie anders klingt vor diesem Hintergrund der Ausspruch Rumis: „Die Lampen sind verschieden, aber das Licht ist dasselbe.“ Das Licht ist ein sehr zentrales Motiv im *taṣawwuf* und steht sinnbildlich für Wissen oder Wahrheit (al-Suhrawardī, 2011; Nasr, 1993, 52–82). In diesem Sinne besagt dieser Vers, dass die Religionen zwar verschieden sind, aber die Wahrheit ist in allen dieselbe. Darf man sich also vorstellen, dass wir Rumi im Tempel des Zoroastriers antreffen könnten, wo er in der Form des Feuers die alles transzendierende Liebe anbetet?

Diesen Vers zitiert daher auch der Religionsphilosoph und wohl berühmteste Verfechter pluralistischer Theologie John Hick sehr gerne, wenn er wehmütig anmerkt, wie schön es wäre, wenn alle Muslime so dächten wie Rumi:

It is to be hoped that the Muslim world will eventually find its own Qur’anic way of combining modern knowledge with its faith in the Transcendent and its commitment to a morality of human community. And we may further hope that this development will also include an increased recognition of the ecumenical point of view that has already been so powerfully expressed within the Sufi strand of Islam. (Hick, 2004, 378)

Man kann Hick zunächst mit Verweis auf Koranverse wie 5:44–46 sehr wohl beipflichten, wenn es dort heißt: „Und Wir ließen Jesus, den Sohn der Maria, in ihre Fußstapfen treten, indem Wir die Thora bestätigten, die vor ihm war, und Wir gaben ihm das Evangelium, in dem Führung und Licht war.“ Mit diesen Versen wird die Wahrheit der Abrahamitischen Religionen bestätigt und der Islam als nur eine Lampe unter vielen dargestellt, die dasselbe Licht enthalten. Dieser Gedanke wird jedoch von Muhammad Legenhausen, amerikanischer Philosoph und schiitischer Gelehrter, in seinem Buch „Islam and Religious Pluralism“ scharf zurückgewiesen. Er hält dazu fest, dass die Schlussfolgerung, zu der der Koran gelangt, nicht bedeuten könne, dass es keinen Unterschied macht, welcher Religion wir folgen, weil alle diese Religionen göttliches Licht haben. Es mache sehr wohl einen Unterschied, welcher Religion man folgt, und es dürfe nicht Sache der eigenen Willkür sein, welche Lampe ich bevorzuge. Er argumentiert vielmehr, dass die verschiedenen Lampen in chronologischer Reihe aufeinander folgen, und mit Verweis auf Ibn al-‘Arabī verstehe es sich, dass diejenige Lampe zu bevorzugen sei, die unserem Zeitalter am nächsten ist (Legenhausen, 1999).

Legenhausen betont, dass sich die große Mehrheit der Sufis dem Islam als Religion zuschreibt und man sie schwerlich in den Tempeln der Zoroastrier beten sehen würde. Dieses Argument wird unterstützt mit dem Verweis, dass Sufis wie Ibn al-‘Arabī die Pflicht jedes Muslims bekräftigen, den Vorschriften des islamischen Rechts Folge zu leisten. Die Pluralitätsfreundlichkeit der Sufis dürfe daher nicht als Verwässerung des islamischen Credo, „Es gibt keine Gottheit außer Gott, und Muhammad ist sein Gesandter“, verstanden werden. Die Sufis hätten lediglich versucht, die Tatsache, dass es Unterschiede in den Religionen gibt, die göttlich verordnet wurden, mit der Unterscheidung

zwischen dem Äußeren (*zāhir*) und dem Inneren (*bāṭin*) Gehalt der Religionen zu erklären. Legenhausens Argument, dass wir das Denken der Sufis nur durch die Brille ihrer eigenen religiösen Verortung lesen sollten, überzeugt in vielerlei Hinsicht. Legenhausen antwortet damit auch Seyyed Hossein Nasr, nach dem die *Philosophia Perennis* eine Vorbedingung für die Entwicklung der pluralitätsoffenen Haltung ist (Legenhausen, 1999, 123). Nach Legenhausen hingegen ist die Pluralitätsoffenheit der Sufis nicht als unabhängiges Phänomen zu betrachten, sondern als ein Ausdruck der koranischen Lehre, vermittelt durch die mystische Betrachtung. Die Toleranz der Sufis gründet sich demnach auf der ursprünglichen Lehre des Propheten, die sie nicht neu erfinden, sondern durch ihre Spiritualität neu beleben und intensivieren.

Lange vor Legenhausen jedoch äußerte Abū al-A'la al-Mawdūdī (gest. 1979), ein bedeutender Reformdenker und einflussreicher Theoretiker des politischen Islam, eine ganz andere Einschätzung der sufischen Offenheit (Nasr, 1996; Iqtidar, 2020, 595–617). Für ihn war die weitreichende Toleranz der Sufis keine bloße Reflexion der prophetischen Lehre, sondern eine gefährliche Abweichung, die das Potenzial hatte, die Reinheit des Glaubens zu verwässern (Shah, 2020, 226–251). Al-Mawdūdī kritisierte diese Tendenz als eine Öffnung, die es ermöglichte, fremde religiöse und kulturelle Einflüsse in die islamische Gemeinschaft zu integrieren. Die Auswirkungen dieser Haltung erkannte er besonders deutlich in den synkretistischen Ansätzen des Mogulreichs unter Kaiser Akbar (gest. 1605), der versucht hatte, verschiedene religiöse Traditionen in einer neuen Synthese zu vereinen (Nasr, 1996, 122–123). In al-Mawdūdīs Augen führte diese Form der Toleranz zu einer Erosion des *tawhīd* und untergrub die festen Prinzipien der Scharia, wodurch die authentische islamische Identität geschwächt wurde. Ferner war diese tolerante Haltung der Sufis für ihn nicht nur eine theologische, sondern auch eine politische Bedrohung. Er sah in der Akzeptanz synkretistischer Ideen eine Schwächung der muslimischen Gemeinschaft, die ihre religiöse und politische Einheit untergraben könnte. Der Sufismus, der ursprünglich auf eine innere Läuterung und die Stärkung der Gottesfurcht abzielte, hatte sich seiner Meinung nach zu einer Bewegung entwickelt, die zunehmend bereit war, nicht-islamische Bräuche und Überzeugungen zu integrieren. Dies führte, so al-Mawdūdī, zu einer Vermischung von islamischen und nicht-islamischen Praktiken und einer Verwischung der klaren religiösen Grenzen, die der Islam nach seinem Verständnis setzt (Shah, 2020, 231–233).

Eine ähnliche, aber weiterführende Position vertrat Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), dessen Kritik an spekulativer Metaphysik und nicht-orthodoxen Sufi-Praktiken als intellektuelles Fundament für spätere Reformbewegungen wie die von al-Mawdūdī diente. Ibn Taymiyya befürwortete eine Form des Sufismus, die er als „korrekten“ Sufismus bezeichnete. Dieser „korrekte“ Sufismus basiert auf den frommen Lehren und Praktiken der „authentischen Sufis der ersten islamischen Jahrhunderte“, wie eben eines Ibn al-Mubārak, und grenzt sich von jeglicher Form von spekulativer Metaphysik ab. Für Ibn Taymiyya bestand der „wahre Sufismus“ in der Nachahmung der frühen Asketen, die ein einfaches und gottgefälliges Leben führten, sich auf die innerliche Läuterung und Gottesfurcht konzentrierten und strikt den Regeln der Scharia folgten. Im Gegensatz dazu betrachtete Ibn Taymiyya die späteren Entwicklungen des Sufismus, die sich vermehrt auf metaphysische Spekulationen und esoterische Lehren stützten, als problematisch. Insbesondere lehnte er Ibn al-ʿArabīs *wahdat al-wujūd* ab, da er darin eine pantheistische Weltanschauung fand, die die klare Trennung zwischen Schöpfer und Schöpfung zu untergraben schien (Knysh, 1999, 87–112).

Das Kernelement der Kritik Ibn Taymiyyas und al-Mawdūdīs kann also auf die Parole heruntergebrochen werden: zurück zu den ursprünglichen Quellen des Islam, bevor die Religion mit fremdem Gedankengut und Bräuchen verwässert wurde. Diese „Verwässerung“ entdecken sie insbesondere in der pluralitätsoffenen Haltung der Sufis, die sie als Gefahr für den „wahren Islam“ ansehen und daher ablehnen. Dabei erkannten sie zwar die moralischen und spirituellen Bestrebungen der Sufis an, wie die Selbstläuterung und die Förderung der Gottesfurcht, wollten diese jedoch von ihrem kosmologischen Rahmen loslösen und allein als spirituelle Praxis beibehalten. Dadurch scheint Legenhausens Argument, dass der Sufismus lediglich der mystische Ausdruck der koranischen Toleranz ist, geschwächt.

Somit kann festgehalten werden, dass der Sufismus ohne die Einflüsse des Neoplatonismus, insbesondere durch zentrale Figuren wie Ibn al-‘Arabī, eine rein asketische und moralische Tradition geblieben wäre – oder besser: Der Sufismus hätte sich nie entwickelt. Das Sufis ihre pluralitätsoffene Weltanschauung in erster Linie vom Koran und den Aussprüchen des Propheten her begründen, darf uns nicht weiter verwundern, da sie schließlich Muslime sind. Aber dass diese Sichtweise nicht etwas offensichtlich Gegebenes ist und auf der Hand liegt, sobald man den Koran studiert, wird ersichtlich aus der Tatsache, dass wir das schwerlich von einem Theologen vorgetragen hören. Wir finden keinen Theologen, der euphorisch die Wahrheit einer anderen Religion anerkennt oder gar diese als Teil der eigenen Wahrheit begreift. Das führt zu der Beobachtung, dass Sufis ihre eigene Weltanschauung, die in neoplatonischen Denkmustern verwurzelt und mit ihnen verwoben ist, im Nachhinein durch den Koran begründet haben, in der Annahme, dass hier wie dort die gleiche Wahrheit ausgesprochen ist. Sufi-Meister, wie Ibn al-‘Arabī, nahmen daher die Lehren Platons und Plotins oft als komplementär zu den spirituellen Wahrheiten des Islam an. Die Einbindung des Neoplatonismus brachte die Vorstellung einer komplexen metaphysischen Struktur und die Idee der Emanation als eine Erklärung für die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung mit sich. Vor diesem Einfluss bedeutet Askese lediglich die moralische Läuterung und das Nachahmen der prophetischen Lebensweise (Knysh, 1999, 52–54, 181–200). Oder viel pointierter ausgedrückt:

There is no aspect of Sufi philosophy that is not influenced by neoplatonism. According to Sufi philosophy, Absolute being is also Absolute beauty, and since beauty tends toward manifestation Absolute being developed the phenomenal world. (...) The mystic elements within neoplatonism, woven together with ancient Anatolian beliefs (e.g. the sacredness of natural events such as the sun which is incorporated in sufism in the belief of God’s resemblance to the sun), prepared the way for liberal interpretations of Islamic principles in sufi philosophy. (Godelek, 1998, 58, 60)

### 3 Kernelemente des Neoplatonismus und Panpsychismus

#### 3.1 Kernelemente des Neoplatonismus

Diese Emanationslehre, also die Lehre vom Ausfluss der Welt aus dem Einen anfänglichen Sein, stellte in der vormodernen Welt die wissenschaftliche Erklärung für die Entstehung der Welt, indem sie der Frage nachging, wie die Vielheit in der Welt zu erklären ist, wenn alles auf einen einzigen Ursprung zurückzuführen sein muss. Das ist die altgriechische Lehre von der *arché*. Aristoteles lehrte, dass aus eins nur eins folgen kann. Dieses logische Prinzip machte es schwierig für

muslimische Denker, die Schöpfungslehre auch in der Sprache der Logik plausibel zu machen. Die Emanationslehre bot nicht nur eine alternative bzw. wissenschaftliche Erklärung für die Schöpfung des Universums, sondern bot ferner einen fruchtbaren Boden für die Ausarbeitung einer ausgefeilten Theodizee und im Praktischen den Rahmen für die Ausarbeitung einer ethischen Theorie.

Die Emanationstheorie, inspiriert durch die Neoplatoniker wie Plotin (gest. 270), postuliert, dass die gesamte Schöpfung aus dem „Einen“ (Gott) entspringt. In diesem Prozess entstehen verschiedene Stufen der Existenz, wie der universelle Intellekt, die universelle Seele und die materielle Welt. Diese Ebenen sind eng miteinander verbunden und gehen stufenweise voneinander hervor, bis sie die sublunare Welt des Menschen erreichen. Durch diese Emanation bleibt das Göttliche sowohl transzendent als auch immanent in der Schöpfung – eine Vorstellung, die die ontologische Einheit und die gleichzeitige Vielheit der Welt betont (Fakhry, 2002, 77–88).

Diese Theorie spielte eine zentrale Rolle in der Kosmologie und Metaphysik des Sufismus. Sie bot eine Erklärung für die Entstehung der Welt und die Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung. Das Konzept der *fayḍ* (Emanation) findet in der islamischen Mystik breite Anwendung, insbesondere in den Lehren von Ibn al-‘Arabī und den Ikhwān al-Ṣafā’ (den „Brüdern der Reinheit“) (Ebstein, 2022, 299–331). Die Integration der Emanationstheorie in die islamische Philosophie und Theologie lässt sich historisch auf die Übersetzungen der griechischen und neoplatonischen Werke zurückführen, die im 9. und 10. Jahrhundert in der Blütezeit der islamischen Gelehrsamkeit ins Arabische übertragen wurden. Eines der einflussreichsten Werke war die *Theologia Aristotelis*, eine arabische Bearbeitung der Lehren Plotins, die den muslimischen Philosophen als „Aristoteles’ Theologie“ bekannt wurde (Adamson, 2021). Obwohl die islamischen Denker darin nicht die exakten Lehren des Aristoteles fanden, sondern eine neoplatonische Interpretation, erkannten sie darin keine Häresie, sondern eine Philosophie, die sich mit ihrer eigenen religiösen Weltansicht vereinbaren ließ.

Ibn al-‘Arabī’s Lehre vom Pluralismus beruhte in der ontologischen Grundierung des Pluralitätsgedankens auf dem Konzept des *wahdat al-wujūd*. Er verstand die göttliche Wirklichkeit (*al-ḥaqq*) als unendlich und sich ständig in vielfältigen Formen manifestierend. Diese göttliche Emanation bedeutet, dass jede religiöse Überzeugung eine spezifische Manifestation des Göttlichen darstellt, abhängig von der jeweiligen Kapazität der Gläubigen, diese göttliche Offenbarung zu empfangen. Für Ibn al-‘Arabī ist die Vielfalt der religiösen Überzeugungen daher ontologisch begründet: Sie entsteht aus der unendlichen Natur des Göttlichen und dessen Fähigkeit, sich in unzähligen Formen zu zeigen. Diese ontologische Grundlage ermöglichte es ihm, alle Glaubensformen als gültige und authentische Ausdrucksformen der göttlichen Wahrheit zu akzeptieren, da sie alle Manifestationen derselben unendlichen göttlichen Realität sind (Reçber, 2008, 145–157). Ibn al-‘Arabī erklärt, dass jeder Mensch Gott entsprechend seiner eigenen Konstitution und Neigung wahrnimmt, was ihn dazu bringt, seine eigene „geschaffene Gottheit“ zu verehren – das göttliche Attribut, das sich ihm in seiner spezifischen Form zeigt. Diese Relativierung der äußeren Formen spiegelt die Auffassung wider, dass alle Wege letztlich zur selben göttlichen Einheit führen.

Gleichzeitig, um theologische Einwände gegen diese Kosmologie vorwegzunehmen und abzuwehren, integrierte er die Idee der göttlichen Emanation in eine duale Kosmologie, die einerseits eine hierarchische Ordnung beschreibt, wie sie aus der neoplatonischen Philosophie

bekannt ist, und andererseits die direkte und unmittelbare Beziehung zwischen Gott und jedem einzelnen Wesen betont. Ibn al-‘Arabī fügte in seiner Lehre den göttlichen Befehl „Sei!“ (*amr*) ein, der die erste Emanation auslöst und somit den Übergang von der Transzendenz zur Immanenz Gottes in der Schöpfung erklärt. Dies erlaubte ihm, den Prozess der Schöpfung sowohl als eine kontinuierliche Emanation als auch als eine direkte göttliche Handlung zu deuten (Ebstein, 2022, 303–304).

Nach Knysh war der Neoplatonismus nicht nur eine Bereicherung, sondern eine fundamentale Grundlage für die Entwicklung eines „philosophischen“ Sufismus, der über die reine Praxis hinausgeht und komplexe Konzepte wie die *wahdat al-wujūd* (Einheit des Seins) und die Theophanie (*tajalli*) formulierte. Der Neoplatonismus gab dem Sufismus also den intellektuellen Unterbau und die metaphysischen Werkzeuge, um eine tiefergehende spirituelle Kosmologie zu entwickeln. Doch angesichts der Entwicklungen in der modernen Philosophie und den Wissenschaften gelten diese Modelle heute als überholt und oft nicht mehr zeitgemäß. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, einen neuen kosmologischen Rahmen für den Sufismus zu entwickeln, um die spirituellen und metaphysischen Ansätze dieser Tradition in den modernen Diskurs einzubringen. Ein solcher neuer Rahmen müsste die aktuellen Erkenntnisse in den Bereichen Kosmologie, Physik und Philosophie einbeziehen, um eine zeitgemäße Erklärung der Beziehung zwischen Gott und der Welt zu bieten – so wie es der Neoplatonismus zu seiner Zeit getan hat.

### 3.2 *Der Panpsychismus*

Der Panpsychismus, der die Präsenz von Bewusstsein als eine universelle Eigenschaft aller Materie begreift, bietet eine alternative kosmologische Grundlage für den Sufismus, insbesondere wenn der traditionelle Neoplatonismus nicht mehr als zeitgemäß empfunden wird (Brüntrup et al., 2020). Im Zentrum des Panpsychismus steht die Annahme, dass jede Entität, sei sie belebt oder unbelebt, ein gewisses Maß an subjektiver Erfahrung oder „innerem Leben“ besitzt. Diese Vorstellung entspringt einer grundsätzlichen Kritik an der naiven materialistischen Weltanschauung, die den wissenschaftlich-philosophischen Diskurs heute dominiert, und rückt das Bewusstsein in den Mittelpunkt der kosmologischen Struktur.

Der naive Materialismus ist die Auffassung, dass alles, was existiert, vollständig durch physikalische Prozesse erklärt werden kann, und dass mentale Zustände letztlich nichts anderes als physische Gehirnzustände sind. Diese Sichtweise reduziert das Bewusstsein auf physikalisch-chemische Prozesse und betrachtet diese als hinreichend, um alle Aspekte der Realität zu erklären. Thomas Nagel kritisiert diesen Ansatz scharf, da er der Ansicht ist, dass der naive Materialismus wesentliche Aspekte wie Bewusstsein, subjektive Erfahrung und Werte nicht ausreichend erklären kann. Nagel argumentiert, dass das Bewusstsein eine grundlegende Dimension der Realität darstellt, die nicht einfach durch physikalische Erklärungen erfasst werden kann, und dass der naive Materialismus dadurch an seiner eigenen Unvollständigkeit scheitert (Nagel, 2012; Goff, 2020; Strawson, 2006, 3–31; Treurniet, 2017, 124).

Am prägnantesten wird diese Kritik in dem berühmten Artikel von Thomas Nagel „What Is It Like to Be a Bat?“ präsentiert, wo er reduktionistische Theorien des Bewusstseins zurückweist, indem er die subjektive Natur der Erfahrung betont. Er argumentiert dort, dass materialistische Erklärungen

das subjektive Erleben, das er als das „Wie es ist, etwas zu sein“ beschreibt, nicht ausreichend darstellen können. Nagel illustriert dies am Beispiel einer Fledermaus und macht deutlich, dass jede Lebensform über eigene Erfahrungen verfügt, die von außen nicht vollständig nachvollzogen werden können. Diese subjektive Perspektive ist seiner Ansicht nach untrennbar mit dem Bewusstsein verbunden, und materialistische Ansätze vernachlässigen dieses zentrale Element, wenn sie versuchen, mentale Zustände rein als physische Prozesse zu beschreiben. Nagel stellt fest, dass selbst ein vollständiges Verständnis der neurophysiologischen Prozesse von Fledermäusen uns nicht in die Lage versetzen würde, ihre subjektiven Erfahrungen nachzuvollziehen. Unsere Vorstellungskraft und unser begriffliches Denken sind auf die menschliche Perspektive beschränkt, wodurch wir die Erfahrungen anderer Spezies nicht wirklich erfassen können. Er folgert daraus, dass jede physikalistische Theorie, die das Bewusstsein vollständig erklären möchte, sich mit dieser subjektiven Dimension auseinandersetzen muss – eine Herausforderung, der die aktuellen Theorien nicht gewachsen sind (Nagel, 1974, 435–450).

Der Panpsychismus geht entsprechend von der Grundannahme aus, dass Bewusstsein keine isolierte Eigenschaft des menschlichen Geistes ist, sondern eine fundamentale Eigenschaft der Realität selbst. In diesem Sinne argumentiert Philip Goff, dass das Bewusstsein die Grundlage für die Existenz und Funktionsweise von Logik und Rationalität bildet (Goff, 2020, 107–122). Er kritisiert die materialistische Sichtweise, die versucht, Logik und Bewusstsein rein physikalisch zu erklären, und zeigt auf, dass dieser Ansatz Probleme hat, die Beziehung zwischen physischen Prozessen und der bewussten Erfahrung von rationalem Denken zu klären. Stattdessen vertritt Goff die Auffassung, dass die objektiven Gesetze der Logik aus einem universellen Bewusstsein (*universal consciousness*) hervorgehen, das die Grundlage der Realität darstellt. Dieses universelle Bewusstsein ist für Goff nicht nur ein passiver Hintergrund, sondern eine aktive Quelle, die sowohl physische Objekte als auch abstrakte Strukturen wie die Logik formt. Goff verwendet die Analogie eines „bewussten Feldes“ (*conscious field*), um zu verdeutlichen, wie logische Strukturen innerhalb dieses Feldes entstehen und dynamisch mit physischen Prozessen interagieren. Dieses bewusste Feld ist kein statisches Gebilde, sondern ein dynamischer Raum, in dem sowohl physische als auch abstrakte Entitäten miteinander verflochten sind. Die Vorstellung dieses „bewussten Feldes“ hilft zu erklären, wie die objektiven Prinzipien der Logik als inhärente Eigenschaften des Bewusstseins selbst betrachtet werden können, anstatt sie als isolierte, abstrakte Konstrukte zu verstehen, die unabhängig von der physischen Welt existieren. In diesem Rahmen sieht Goff den Panpsychismus als eine kohärente Lösung für das „harte Problem des Bewusstseins“ (*hard problem of consciousness*), indem er die Existenz objektiver Logik auf ein universelles Bewusstsein zurückführt.

Der Begriff des *harten Problems des Bewusstseins* wurde von dem Philosophen David Chalmers geprägt und beschreibt die Frage, wie und warum physikalische Prozesse im Gehirn subjektive Erfahrungen hervorrufen (Chalmers, 1996). Während sogenannte *einfache Probleme des Bewusstseins* (*easy problems of consciousness*) die Erklärung kognitiver Funktionen betreffen, wie Wahrnehmung, Gedächtnis und Verhalten, bezieht sich das harte Problem darauf, wie aus diesen rein physischen Prozessen das *Erleben* (die Qualia) entsteht. Es geht dabei um die Frage, wie es möglich ist, dass physikalische Zustände zu einem Bewusstsein führen, das die Welt auf eine subjektive und qualitative Weise erlebt. Chalmers argumentiert, dass das harte Problem nicht allein durch neurobiologische und physikalische Erklärungen gelöst werden kann, sondern eine grundlegend andere Erklärung erfordert (Chalmers, 1995, 200–219). David Chalmers bietet als mögliche Lösung für das *harte Problem des Bewusstseins* die Theorie des *Dualen Aspekts der Information* oder

*Panpsychismus* an. Er schlägt vor, dass Bewusstsein eine grundlegende Eigenschaft der Realität ist, ähnlich wie Raum, Zeit oder Masse. In seiner Theorie des *Naturalistischen Dualismus* argumentiert Chalmers, dass neben physischen Eigenschaften auch phänomenale Eigenschaften (die subjektiven Erlebnisse) eine fundamentale Rolle spielen. Diese phänomenalen Eigenschaften können nicht vollständig durch physikalische Prozesse erklärt werden, sondern existieren als eigenständige Aspekte der Realität. Chalmers argumentiert, dass jede Form von Information – sei es in neuronalen Netzen oder in einfacheren Systemen – mit einer gewissen Form von Bewusstsein verbunden ist. Dieses Modell wird oft als *Panpsychismus* interpretiert, wobei einfache Formen von Bewusstsein in allen grundlegenden Informationseinheiten der Natur existieren könnten (Chalmers, 2017, 179–214).

Anknüpfend an diese und ähnliche Überlegungen reflektiert William Treurniet über die tragenden Pfeiler eines kosmologischen Systems, das auf den Panpsychismus aufbaut, und präsentiert das Bewusstsein als eine grundlegende universelle Energie, die die gesamte Existenz durchdringt und formt (Treurniet, 2017, 1–6). Diese Theorie unterscheidet sich grundlegend von der materialistischen Weltansicht, indem sie materielle Objekte nicht als unabhängig existierende Entitäten begreift, sondern als „hologrammartige Repräsentationen“ innerhalb eines „bewussten Raums“ (*consciousness space*) darstellt. Hologramme dienen dabei als zentrale Metapher, um die Struktur der physischen Realität zu erklären. Ähnlich wie ein Hologramm dreidimensionale Informationen in einer zweidimensionalen Fläche speichert, existieren physische Objekte in dieser Theorie als energetische Muster, die im „bewussten Raum“ verteilt sind. Diese Muster werden erst durch die Wahrnehmung bewusster Wesen konkretisiert, wodurch die Illusion einer physischen Realität entsteht (Treurniet, 2017, 1–3).

Ein zentrales Konzept dieser Theorie sind die sogenannten „ätherischen Repräsentationen“ (*etheric representations*). Diese energetischen Muster bestimmen die Eigenschaften physischer Objekte, wie ihre Form, elektrische Ladung oder Farbe, und existieren in einem nicht-physischen „ätherischen Raum“. Treurniet vergleicht diese Repräsentationen mit den Wellenfunktionen der Quantenmechanik, die mögliche Zustände eines Objekts beschreiben, die erst durch die Beobachtung in einen bestimmten Zustand „kollabieren“. Die ätherischen Repräsentationen enthalten alle notwendigen Informationen über physische Objekte, die jedoch erst durch die Interaktion mit dem bewussten Raum wahrgenommen und damit als „physisch“ erfahren werden. Der „bewusste Raum“ (*consciousness space*) wird in dieser Kosmologie als ein dynamischer, allumfassender Raum beschrieben, der sowohl physische als auch abstrakte Entitäten enthält. In diesem Raum existieren alle energetischen Muster und ätherischen Repräsentationen, die durch die bewusste Wahrnehmung aktiviert und geformt werden. Der bewusste Raum ist somit nicht nur ein passiver Hintergrund, sondern eine aktive Quelle, in der durch die Wechselwirkung zwischen energetischen Mustern und der Wahrnehmung physische Realität entsteht (Treurniet, 2017, 5). Diese Theorie betrachtet materielle Objekte daher als Illusionen, die aus der Interaktion zwischen den energetischen Mustern im bewussten Raum und den Wahrnehmungsprozessen bewusster Wesen hervorgehen.

Kurz: Die Theorie der panpsychistischen Kosmologie besagt, dass alles im Universum von Bewusstsein durchdrungen ist. Dinge, die wir als „physische Objekte“ wahrnehmen, sind laut dieser Theorie eigentlich energetische Muster, die in einem „bewussten Raum“ existieren. Unsere Wahrnehmung verwandelt diese Muster in konkrete Dinge, die wir sehen und fühlen. Das bedeutet,

dass die physische Welt, wie wir sie kennen, nur durch unser Bewusstsein entsteht und eine Art Illusion ist, die aus diesen energetischen Informationen geformt wird (Kam, 2024, 336–351). In der kosmologischen Theorie des Panpsychismus, die Bewusstsein als universelle Energie versteht, die alles durchdringt, sehen wir also Ansätze, die über eine rein materialistische Sichtweise hinausgehen. Diese Perspektive lässt sich gut auf theologische Modelle übertragen, wie Benedikt Paul Göcke in seinem Artikel *Panpsychism and Christian Panentheism* zeigt (Göcke, 2020, 89–106).

Göcke untersucht dort die Verbindung zwischen Panpsychismus und Panentheismus im christlichen Kontext und stellt die Frage, wie der Panpsychismus als metaphysisches Konzept in eine panentheistische Theologie integriert werden kann. Göcke argumentiert, dass der Panpsychismus, der Bewusstsein als grundlegende Eigenschaft aller Dinge betrachtet, eine sinnvolle Ergänzung zum Panentheismus darstellt, der die Allgegenwart Gottes in der Schöpfung betont (Göcke, 2020, 89–92). Diese Kombination ermöglicht es, Gottes Präsenz in der Welt nicht nur metaphorisch, sondern als reale, bewusste Präsenz zu verstehen. Dabei stützt Göcke seine Argumentation auf klassische Philosophen wie Karl Christian Friedrich Krause und Arthur Schopenhauer, die bereits Ansätze zu einer solchen Verbindung von universellem Bewusstsein und göttlicher Präsenz entwickelten (Göcke, 2020, 92–98). Indem Göcke diese Konzepte miteinander verknüpft, versucht er, eine kohärente metaphysische Grundlage zu schaffen, die Gottes Immanenz in der Welt und die dynamische Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung auf neue Weise verständlich macht. Göcke schlägt vor, dass ein panpsychistischer Panentheismus die klassische Vorstellung von Gottes Immanenz erweitern kann, indem er die Schöpfung als eine lebendige Manifestation des göttlichen Bewusstseins begreift. Diese Sichtweise ermöglicht es, das göttliche Wesen nicht nur als transzendente Realität zu verstehen, sondern auch als eine Kraft, die in allen Aspekten der Schöpfung gegenwärtig ist. Göcke argumentiert, dass diese Interpretation eine tiefere spirituelle Verbundenheit zwischen Gott und der Welt vermittelt und eine theologische Grundlage für die Idee bietet, dass die Schöpfung in gewisser Weise eine Spiegelung des göttlichen Bewusstseins ist (Göcke, 2020, 103–106).

#### **4 Fazit: Panpsychismus als Grundlage für eine neue Kosmologie des Sufismus?**

Schon aus diesen kurzen und stichprobenartigen Erläuterungen wird die Ähnlichkeit der Denkmuster in neoplatonischem Sufismus und panpsychistischer Kosmologie sehr deutlich. Einer der zentralen Gedanken ist die Idee der göttlichen Immanenz in beiden Systemen. Im Sufismus wird die göttliche Präsenz durch *waḥdat al-wujūd* beschrieben, die Idee also, dass Gott in allen Dingen gegenwärtig ist. Im Panpsychismus scheint dieser Gedanke im Konzept des „universellen Bewusstseins“ ausgedrückt zu sein. Das erlaubt die Ausformulierung der Idee, dass das göttliche Bewusstsein als die universelle Quelle verstanden werden muss, die sich in jeder Facette der Schöpfung manifestiert, in der Sprache moderner Wissenschaft und Philosophie. Diese Wendung bewahrt die Idee einer transzendenten göttlichen Präsenz, die gleichzeitig immanent in der Welt ist, ohne auf die traditionelle Vorstellung einer stufenweisen Emanation angewiesen zu sein.

Ibn al-‘Arabī, der berühmte Mystiker und Denker des Sufismus, betrachtete die Schöpfung als eine fortschreitende Emanation aus der göttlichen Einheit. In seiner Kosmologie war alles Existierende eine Manifestation des göttlichen Seins. Die Schöpfung wird in Ibn al-‘Arabīs Lehre oft als eine ständige Ausströmung (*fayḍ*) des göttlichen Lichts beschrieben, die von höheren zu niedrigeren

Stufen des Seins übergeht. Diese Vorstellung ähnelt der panpsychistischen Idee, dass Bewusstsein als ein universelles Prinzip in allen Dingen präsent ist und das Fundament der gesamten Realität bildet. Sowohl Ibn al-‘Arabī als auch die modernen Panpsychisten wie Treurniet und Göcke erkennen eine tiefe Verbindung zwischen der göttlichen Einheit und der Schöpfung an, in der alles Sein letztlich von einer fundamentalen Quelle abhängt. Im Panpsychismus wird jedoch keine solche stufenweise Emanation benötigt, um die göttliche Präsenz in der Welt zu erklären. Stattdessen geht eine panpsychistische Kosmologie von einer allgegenwärtigen Präsenz des göttlichen Bewusstseins aus, das in unterschiedlicher Intensität und Qualität in den verschiedenen Aspekten der Schöpfung zum Ausdruck kommt: Jede Facette der Schöpfung ist eine spezifische Manifestation des göttlichen Bewusstseins. Diese Idee einer universellen göttlichen Durchdringung könnte dem Sufismus eine neue Basis geben, um die Einheit von Gott und der Schöpfung auf eine Weise zu betonen, die sowohl die göttliche Transzendenz als auch die Immanenz wahr, ohne eine hierarchische Kaskade durchlaufen zu müssen.

Eine weitere sehr interessante Schnittstelle ist in der Idee der „holografischen Repräsentation“ angedacht, wonach die physische Welt in einem „universellen Bewusstseinsraum“ existiert. Diese Vorstellung, dass materielle Objekte im „bewussten Raum“ (*consciousness space*) entstehen und existieren, erinnert an Ibn al-‘Arabī’s Konzept des *‘ālam al-mithāl* (Welt der Imagination), in dem die göttlichen Attribute und das Wissen des Absoluten in symbolischer Form erscheinen. In diesem Sinne beschreibt Göcke Gott als ein „universelles Bewusstsein“, das sowohl transzendent als auch immanent in der Welt präsent ist. Diese Sichtweise steht Ibn al-‘Arabī’s Vorstellung von der Allgegenwart des Göttlichen nahe, das in jeder Facette der Schöpfung präsent ist.

Ein wesentlicher Unterschied liegt jedoch in der Art und Weise, wie die individuelle und universelle Dimension des Bewusstseins betrachtet wird. Treurniet und Göcke stellen das Bewusstsein als eine grundlegende Energie dar, die die gesamte Realität durchdringt und in den Wahrnehmungen als „etherische Repräsentationen“ konkretisiert werden. Ibn al-‘Arabī’s *waḥdat al-wujūd* beschreibt eine Kosmologie, in der alle Phänomene im Universum Ausdruck einer einzigen göttlichen Wirklichkeit sind. Für Ibn al-‘Arabī ist *al-ḥaqq* (die göttliche Wahrheit) das fundamentale Prinzip, aus dem alles hervorgeht und das sich in unzähligen Formen manifestiert. Die Vielfalt der Welt ist nicht nur eine Ausdehnung oder Energie, sondern jede Manifestation in der Schöpfung ist eine *Reflexion der göttlichen Attribute* und Namen. Jede Erscheinung ist somit eine Facette des einen göttlichen Wesens, und die Vielfalt ist wesentlich für die Erkenntnis Gottes, weil sie die göttliche Wahrheit in unterschiedlichen Aspekten und Offenbarungen sichtbar macht. Diese Offenbarungen sind kein „Abstraktum“, sondern tief in der spirituellen und poetischen Sprache von Ibn al-‘Arabī verankert.

Ferner: Während Göcke seine Erklärung auf eine metaphysische Theorie des „universellen Bewusstseins“ stützt, das sowohl rationale als auch ontologische Aspekte umfasst, betont Ibn al-‘Arabī die Rolle der göttlichen Namen und Attribute in einem mehr auf Erfahrung und intuitives Wissen (*ma‘rifa*) ausgerichteten Kontext. Für Ibn al-‘Arabī ist die Erkenntnis der Alleinheit eng mit der individuellen spirituellen Reise und dem inneren Erkenntnisweg verbunden. Bei Göcke hingegen wird die göttliche Präsenz stärker als konzeptuelle Grundlage der physischen und logischen Ordnung der Welt beschrieben, was ihn dazu führt, über „Bewusstsein“ als metaphysische Struktur zu sprechen, die universelle Rationalität ermöglicht.

Durch die Integration moderner panpsychistischer Konzepte in eine sufische Kosmologie eröffnet sich demnach die Möglichkeit, klassische islamische Vorstellungen in einen zeitgenössischen

philosophischen Rahmen zu stellen und zugleich die spirituelle Tiefe der sufischen Lehre zu bewahren. Eine solche Neuinterpretation könnte nicht nur die metaphysische Einheit des Seins betonen, sondern auch eine umfassendere Sicht auf die Beziehung zwischen göttlicher Präsenz, Bewusstsein und der physischen Welt bieten. Die historische Fähigkeit des Sufismus, Ideen aus unterschiedlichen Quellen zu assimilieren, ohne seinen wesentlichen islamischen Charakter zu verlieren, wird als Beweis für seine esoterische und intellektuelle Souveränität angesehen. Dies zeigt sich darin, dass die Sufi-Doktrin ihre Grundlagen in der koranischen Offenbarung und den prophetischen Lehren bewahrte, während sie gleichzeitig von der philosophischen Sprache des Neoplatonismus profitierte, um komplexe metaphysische Wahrheiten auszudrücken. Die Ähnlichkeiten zwischen Neoplatonismus und Panpsychismus sind unverkennbar, was darauf hinweist, dass beide Systeme auf der Idee einer zugrunde liegenden Einheit und einer allgegenwärtigen geistigen Wirklichkeit aufbauen, die die Vielheit der Welt als verschiedene Manifestationen einer ursprünglichen Quelle oder eines universellen Bewusstseins versteht – ein Potenzial, das eigentlich nur darauf wartet, von einem Sufi-Gelehrten systematisch weitergedacht zu werden.

## Literaturverzeichnis

- Adamson, Peter (2021). *The theology of Aristotle*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/theology-aristotle/>
- Alani, Daro (2019). Herz- und Vernunftkenntnis in der islamischen Mystik. In Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour & Mohammed Abdel Rahem (Hg.), *Rationalität in der Islamischen Theologie* (463–487). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110588576-022>
- Al-Ghazālī (1967). *al-Munqidh min al-Dalāl*. Herausgegeben und kommentiert von J. Saliba & K. Iyad. Dar al-Andalus.
- Al-Ghazālī (2017). *Der Erretter aus dem Irrtum*. Herausgegeben und übersetzt von A. Samad Elschazli. Felix Meiner.
- Al-Suhrawardī (2011). *Philosophie der Erleuchtung. Ḥikmat al-Isbrāq*. Übersetzt von N. Sinai. Verlag der Weltreligionen.
- Amirpur, Katajun & Weiße, Wolfram (Hg.). (2015). *Religionen, Dialog, Gesellschaft*. Herder.
- Ansari, Abdul Haq (1999). Ibn ‘Arabī: The doctrine of Waḥdat al-Wujūd. *Islamic Studies*, 38(2), 149–192.
- Berger, Peter (2012). Further thoughts on religion and modernity. *Society*, 49, 313–316.
- Brüntrup, Godehard, Göcke, Benedikt Paul & Jaskolla, Ludwig (Hg.). (2020). *Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind*. mentis.
- Chalmers, David (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200–219.
- Chalmers, David (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.

- Chalmers, David (2017). *The combination problem for panpsychism*. In G. Brüntrup & L. Jaskolla (Hg.), *Panpsychism. Contemporary Perspectives* (179–214). Oxford University Press.
- Chittick, William (1983). *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*. State University of New York Press.
- Damasio, Antonio (1994). *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. G. P. Putnam's Sons.
- Dieterici, Fr. (1877). Die Theologie des Aristoteles. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 31(1), 117–126.
- Ebstein, Michael (2022). *Emanation (Fayḍ) in classical Islamic mysticism*. In C. Lange & A. Knysh (Hg.), *Sufi Cosmology* (299–331). Brill.
- Fakhry, Majid (2002). *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence*. Oneworld.
- Gallagher, Shaun (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford University Press.
- Ghandour, Ali (2018). *Die theologische Erkenntnislehre Ibn al-ʿArabī*. Editio Gryphus.
- Goff, Philip (2020). Universal Consciousness as the Ground of Logic. In Godehard Brüntrup, Benedikt Paul Göcke & Ludwig Jaskolla (Hg.), *Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind* (107–122). Mentis.
- Godelek, Kamuran (1998). The Neoplatonist roots of Sufi philosophy. *Comparative Philosophy*, 5, 57–60.
- Göcke, Benedikt Paul (2020). *Panpsychism and Christian panentheism*. In G. Brüntrup, B. P. Göcke & L. Jaskolla (Hg.), *Panentheism and Panpsychism* (89–106). Mentis.
- Griffel, Frank (2009). *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp.
- Hick, John (2004). *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Yale University Press.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2000). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer.
- Iqtidar, Humeira (2020). Theorizing Popular Sovereignty in the Colony: Abul A'la Maududi's „Theodemocracy“. *The Review of Politics*, 82(4), 595–617. <https://doi.org/10.1017/S0034670520000595>
- Kam, Hureyre (2024). The Matrix. A modern-day metaphor for spiritual truth? *Journal of Muslims in Europe*, 13(3), 336–351. <https://doi.org/10.1163/22117954-bja10105>
- Kam, Hureyre & Kurnaz, Serdar (2022). *Märtyrertum und Dschihad im Spannungsverhältnis zwischen Recht und Askese*. In P. Bruns, T. Kremer, & A. Weckwerth (Hg.), *Sterben & Töten für Gott? Das Martyrium in Spätantike und frühem Mittelalter* (463–487). Aschendorff Verlag.
- Küçük, Raşit (1988). Abdullah b. Mübarek. *Islam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-mubarek>

- Knysh, Alexander (1999). *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. State University of New York Press.
- Legenhausen, Muhammad (1999). *Islam and Religious Pluralism*. Al-Hoda.
- Morewedge, Parviz (1971). The Logic of Emanationism and Şūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part I. *Journal of the American Oriental Society*, 91(4), 467–476. <https://doi.org/10.2307/600461>
- Nasr, Seyyed Hossein (1993). *Three Muslim Sages. Avicenna, Al-Ghazali, and Ibn Rushd*. Harvard University Press.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435–450.
- Nagel, Thomas (2012). *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford University Press.
- Pollack, Detlef (2011). Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie. *Geschichte und Gesellschaft*, 37(4), 482–522.
- Reçber, Mehmet Said (2008). Ibn al-'Arabī, Hick and religious pluralism. *Asian and African Area Studies*, 7(2), 145–157.
- Saari, Che Zarrina (1999). An analytical study of rise and development of Sufism. *Journal of Usuluddin*, 21, 21–42.
- Safi, Omid (2006). *The Politics of Knowledge in Premodern Islam. Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. University of North Carolina Press.
- Schimmel, Annemarie (1995). *Mystische Dimensionen des Islam*. Suhrkamp.
- Shah, Muhammad Maroof (2020). A critical appreciation of Syed Moududi's reading of Sufism. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 10(2), 226–251.
- Strawson, Galen (2006). Realistic monism. Why physicalism entails panpsychism. *Journal of Consciousness Studies*, 13(10–11), 3–31.
- Sviri, Sara (2003). *Zuhd in Islamic mysticism*. In C. Lange & A. Knysh (Hg.), *Sufi Cosmology* (165–188). Brill.
- Treurniet, William (2017). *A cosmology based on panpsychism*. *WISE Journal*, 6(3), 1–6.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan & Rosch, Eleanor (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.
- Weiß, Wolfram (Hg.). (2002). *Wahrheit und Dialog. Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik*. Waxmann.
- Yaldiz, Yunus (2016). *The Afterlife in Mind. Piety and Renunciatory Practice in the 2nd/8th and Early 3rd/9th Century Books of Renunciation (Kutub al-Zuhd)*. [Unveröffentlichte Dissertation, Berlin]. <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/339998>

Ulvi Karagedik

Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Pädagogische Hochschule Karlsruhe

## **Interreligiosität und Religiöse Pluralität am Beispiel der Sīraschreibung Muḥammad bin Ishāq:**

Auslotung islamisch-frühgeschichtlicher Narrative und deren Symbolbedeutungen

### **Abstract**

Dieser Artikel untersucht die interreligiösen Interaktionen des islamischen Propheten auf der Grundlage der ältesten Biografie des Propheten, verfasst von Muḥammad bin Ishāq. Er beleuchtet, mit welchen Glaubensgemeinschaften der Prophet in Kontakt kam, wie diese in der Sīra dargestellt werden und welche Bedeutung dies für das Verständnis von Interreligiosität hat. Die Analyse konzentriert sich auf die Interaktionen des Propheten mit Christen, Juden und arabischen Henotheisten im Arabien des 7. Jahrhunderts. Sie hebt Kooperation, Konflikt und Wandel in den interreligiösen Beziehungen hervor. Um diese Dynamiken nachzuverfolgen, werden zentrale Ereignisse wie die Gemeindeordnung von Medina, der Friedensvertrag von Ḥudaybiya und die Eroberung Mekkas untersucht. Der Artikel argumentiert, dass die Haltung des Propheten gegenüber Angehörigen anderer Religionen nicht pauschal bewertet werden kann, sondern kontextabhängig war. Er unterstreicht die Notwendigkeit einer differenzierten, nicht-anachronistischen Betrachtung der frühen islamischen Geschichte.

This article examines the interreligious interactions of the Islamic Prophet based on the oldest biography of the Prophet, written by Muḥammad bin Ishāq. It explores which denominations the Prophet encountered, how they are portrayed in the Sīra, and their significance in interreligious understanding. The analysis focuses on the Prophet's interactions with Christians, Jews and Arab henotheists in 7<sup>th</sup> century Arabia. It highlights cooperation, conflict, and change in interreligious relations. To trace these dynamics, key events such as the municipal order of Medina, the peace treaty of Ḥudaybiya and the conquest of Mecca are examined. The article argues that the Prophet's attitude towards members of other religions cannot be judged in a blanket way, but was context-dependent. It underscores the importance of a nuanced, non-anachronistic view of early Islamic history.

**Keywords:** Sīra; Ibn Ishāq; Pluralität; Interreligiosität; Prophetenbiografie; Diversität  
Sīra; Ibn Ishāq; plurality; interreligiousness; biography of the Prophet; diversity

---

Ulvi Karagedik, Department of Islamic Theology and Religious Education, University of Education, Karlsruhe  
E-mail: [ulvi.karagedik@ph-karlsruhe.de](mailto:ulvi.karagedik@ph-karlsruhe.de)

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

## 1 Einleitung

Bereits mit Aufkommen des Islam standen die Muslime<sup>1</sup> mit Angehörigen anderer Religionen in Kontakt, was eine Profilierung und Behauptung ihrer eigenständigen Religion erforderlich machte. Die Verhältnisbestimmung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen im frühen Islam lässt sich anhand einer Vielzahl von Koranversen (Yaşar, 2002, 1–11) rekonstruieren. Neben der Frage, wie Verse in der Koranexegese (Tafsīr) gedeutet wurden (Şeker, 2019, 133 ff.),<sup>2</sup> ist auch von besonderer Bedeutung, inwiefern die Verse in der Praxis umgesetzt wurden. Dies ist ein entscheidender Aspekt für Fragen von und zur Pluralität im Islam, da die Praxis das kollektive Verständnis des Korans durch Muslime widerspiegelt.

Die höchste theologische Relevanz in der Auslegung und praktischen Umsetzung des Korans kommt jedoch zweifelsfrei dem islamischen Propheten zu, da dieser durch den Koran als „schönes Vorbild“ für die Muslime definiert wird (Koran, 33:21). Sein Charakter wird bereits zu seinen Lebzeiten als Koran [sic] bezeichnet (Muslim, 2007, Hadith Nr. 746/168/1623). Während einerseits die Toleranz des islamischen Propheten hervorgehoben wird (Budimansyah et al., 2023, 113 ff.), werden andererseits auch Meinungen vertreten, dass dieser mit zunehmender militärischer sowie politischer Macht<sup>3</sup> eine feindlichere Haltung gegenüber Angehörigen anderer Religionen eingenommen habe (Paret, 1970, 348 f.).

Die Interaktionen des islamischen Propheten mit Angehörigen anderer Konfessionen lassen sich nicht nur am Beispiel ausgewählter Prophetennarrative (Aḥādīṭ) erschließen, sondern auch am Beispiel relevanter Passagen aus der Prophetenbiographie (Sīra). Die Implikationen der Sīra für die zeitgenössische praktische Theologie sowie die Wirkung biographischer Narrative wurden in der deutschsprachigen islamisch-theologischen sowie religionspädagogischen Forschung jedoch noch nicht eingehend untersucht (Karagedik, 2022, 83, 275). Während die Ḥadīṭe eine enorme Praxisrelevanz in der islamischen Theologie haben und Aufschluss über einzelne Sequenzen aus dem Leben des Propheten geben können, hilft die Sīra zur kontextuellen Einordnung derselben. Die Sīra stellt eine chronologische Nacherzählung des prophetischen Lebens dar (Karagedik, 2022, 83). Daher soll im Rahmen der vorliegenden Untersuchung die älteste überlieferte Sīraschreibung, nämlich jene des Muḥammad bin Ishāq, in Bezug auf die Thematik der interreligiösen Interaktion des Propheten analysiert werden. Der Fokus soll dabei nicht auf der Authentizitätsfrage einzelner Narrative liegen, sondern vielmehr auf der Darstellung innermuslimischer Verständnismög-

<sup>1</sup> Um den Text möglichst lesefreundlich zu gestalten, wurde auf geschlechtsspezifische Schreibweisen verzichtet. Die verwendeten Personenbezeichnungen beziehen sich gleichermaßen auf alle Geschlechtsidentitäten.

<sup>2</sup> Die Methoden des Tafsīrs können durchaus unterschiedlich sein. Zu den grundlegendsten Methoden zählen quellenbezogene Ansätze (tafsīr bi-'l-ma'tūr), welche sich auf Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten stützen, und rationalistische Methoden (tafsīr bi-r-ra'y), die auf unabhängigem Denken und linguistischen Analysen basieren. Des Weiteren existieren mystische Auslegungsmethoden (tafsīr al-iṣārī). Die Vielzahl an Tafsīr-Methoden erlaubt eine Betrachtung des Korans aus unterschiedlichen Perspektiven, wodurch ein vertieftes Verständnis ermöglicht wird (Şeker, 2019, 133 ff.; Çınar, 2022, 241 ff.).

<sup>3</sup> Jene zunehmende Macht des islamischen Propheten lässt sich anhand seines wachsenden politischen Einflusses sowie der steigenden militärischen Stärke der frühen muslimischen Gemeinde nachzeichnen. Der Prozess der Machtausweitung des islamischen Propheten begann mit der Hidschra, seiner Auswanderung von Mekka nach Medina, im Jahr 622. In Medina etablierte er sich als religiöse und politische Autorität. Seine Anhängerschaft wuchs kontinuierlich, und er konnte erfolgreiche militärische Kampagnen für sich verbuchen. Der Höhepunkt seiner Macht wurde mit der Eroberung Mekkas im Jahr 630 erreicht, was zur weitgehenden Anerkennung des Islam auf der arabischen Halbinsel führte.

lichkeiten dieser zentralen Sekundärquelle des Islam. Zur kompakten Reflexion der Sira-Schreibung im Allgemeinen sei dagegen auf Amir Dziris Einführung in die Prophetenbiographie verwiesen (Dziri, 2014).

## 2 Fragen und Methodologie

Im Rahmen dieses Beitrags sollen folgende Fragen untersucht werden:

- 1) Mit welchen Konfessionen war der Prophet auf der arabischen Halbinsel des 7. Jahrhunderts gemäß des Sira-Narrativs konfrontiert?
- 2) Wie wurden andere Konfessionen bzw. Angehörige anderer Konfessionen in der Sira Muḥammad bin Ishāq rezipiert?
  - a) Welches Bild entsteht durch die vorhandenen Narrative?
  - b) Inwiefern lässt sich eine Anschlussfähigkeit des Islam an Narrative bestehender Religionen feststellen?
- 3) Wie gestaltete sich das Verhältnis des Propheten zu den Angehörigen dieser Konfessionen und welche Haltung nahm er gegenüber der Religionsausübung Andersgläubiger ein?
- 4) Inwiefern unterlag das Narrativ über interreligiöse Interaktionen des Propheten bzw. die dahinterstehenden prophetischen Haltungen ggf. Wandlungsprozessen und welche möglichen Gründe könnten für eventuelle Haltungswandlungen ausschlaggebend gewesen sein?

Zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen sowie zur erleichterten Nachvollziehbarkeit für deutschsprachige Leser erfolgt die Untersuchung auf Basis der deutschen Übersetzung der Sira Ibn Ishāq von Gernot Rotter (2008). Für diesen Beitrag wurde der Text umfassend gesichtet und nahezu alle relevanten Angaben zu den Themen Interreligiosität und Pluralität themenzentriert und zusammenfassend reflektiert. Nur sofern dies für die Thematik als essenziell erachtet wird, erfolgen Querverweise zu thematisch relevanten Koranversen und Hadithüberlieferungen, um eine Verzerrung des Bildes des Sira-Narrativs zu interreligiös relevanten Inhalten zu vermeiden. Der Fokus liegt auf der Lebenszeit des Propheten, da diese für die muslimisch-theologische Auslotung von wesentlicher Bedeutung ist. Um den Rahmen dieses Beitrags nicht zu sprengen, wird auf die Zeit nach dem Tod des Propheten nicht eingegangen.

## 3 Ausgangslage und themenzentrierte Analyse

### 3.1 Geographische und historische Rahmung

In der Heimatstadt des islamischen Propheten gab es zu dessen Lebzeiten lediglich eine geringe Anzahl von Anhängern monotheistischer Religionen. Im weiteren Verlauf dieses Beitrags wird anhand einiger Textstellen ersichtlich, dass eine Handvoll Christen in Mekka gelebt haben muss. Zudem lassen sich Beziehungen der Mekkaner zu den Juden in Yaṭrib (später Medina) nachweisen. In Medina war wie in Mekka der Henotheismus vorherrschend, in welchem mehr als 360 Gottheiten gehuldigt wurden (Al-Ani, 2011, 217). Die in der Kaaba verortete henotheistisch-vorislamische Gottheit Hubal wurde hoch verehrt, wobei auch Allah als Hochgott bekannt war

(Küng, 2007, 124 f.). Der Name des Vaters des Propheten (‘Abdallāh: Diener Allahs) verdeutlicht den Glauben an denselben. Der Begriff Allah ist aber keinesfalls nur im Islam zu verorten, zumal arabischsprachige Christen den Begriff ebenfalls bis heute nutzen und Gott in der hebräischen Bibel, dem Tanach, als Elohim (arab. Ilah) bezeichnet wird (Kades, 2006, 1).

Während das direkte Umfeld des Propheten eher durch den arabischen Henotheismus geprägt war, ist das weitere Umland seiner Lebenswelt gekennzeichnet durch eine große religiöse Heterogenität und reicht von henotheistischen Kulturen bis hin zu den Buchreligionen Judentum und Christentum. Daher lässt sich konstatieren, dass der Islam in einer religiös diversen Kultur entstanden ist und der Prophet von nah und fern mit einer religiösen Vielfalt konfrontiert war, zumal frühe Autobiographien von seinen Reisetätigkeiten u. a. nach Syrien berichten (Ibn Ishāq, 2008, 36 f.).

Des Weiteren lässt sich feststellen, dass das Umland der arabischen Halbinsel in früherer Zeit christlich geprägt war. Dies gilt insbesondere für die gegenüberliegende afrikanische Küste des Roten Meeres ab Abessinien sowie für die nördlichen Städte der arabischen Halbinsel in Richtung des heutigen Syrien und Irak. Auch christliche Siedlungen in bzw. südlich von Nağran im Jemen sind für diese Zeit nachweisbar. Im Norden der arabischen Halbinsel waren zudem der Zoroastrismus und Sabäismus verbreitet, während die griechische Mythologie in Mesopotamien präsent war (Küng, 2007, 56 f.).

Darüber hinaus lassen sich in der geographischen Lebenswelt des Propheten einige sogenannte Ḥanīfen ausmachen, die sich vom Henotheismus abgewandt hatten (Nagel, 2014, 460 f.). Aus der Rezeption des Korans sowie den Abhandlungen früher muslimischer Historiographen lässt sich erschließen, dass die Ḥanīfen als monotheistische Anhänger der Religion Abrahams definiert werden können (Cerrahoğlu, 1963, 83 f.). Diese Bezugnahme lässt sich auch in der Genealogie des Propheten beobachten, dessen Stammbaum gemäß der Sīraschreibung direkt auf Ismael, Abraham, Noah und Adam zurückgeht (Ibn Ishāq, 2008, 25). Jene Genealogie kann nicht nur als religiöse Legitimation in Anknüpfung an frühere Propheten und somit als Legitimation über monotheistische Traditionen, sondern auch als Anerkennungsplädoyer unter den Arabern der damaligen Zeit gewertet werden. In deren Kultur war die Abstammung von zentraler Bedeutung, und Abraham mit seiner Identität verband den Propheten bereits mit dem zentralen Status der Kaaba.

### *3.2 Christen und Christentum in der Sīraschreibung*

Die Bezeichnung des Judentums und Christentums als Buchreligionen durch die henotheistischen Araber führte dazu, dass die koranische Terminologie der ahl al-kitāb (Leute der Schrift) bereits etabliert war. Es finden sich zahlreiche Erwähnungen der „Leute der Schrift“, insbesondere der Christen, in der Biographie des Ibn Ishāq, auf die im Folgenden eingegangen werden soll.

#### *3.2.1 Die Begegnung mit dem Mönch Bahīrā*

In der Sīraschreibung findet sich die Angabe, dass der Prophet in seiner Kindheit seinen Onkel ‘Abū Ṭālīb auf einer Reise begleitete, wobei in Busra (Syrien) wundersame Dinge geschehen seien. In der Prophetenbiographie wird darüber berichtet, dass die Karawane von einer schattenspenden-

den Wolke begleitet worden sei und sich unter einem bestimmten Baum niederließ. Ein christlicher Mönch namens Bahīrā soll die Karawane aus seiner Klausur heraus beobachtet und den späteren Propheten zu sich gerufen haben. In der Folge soll der Prophet durch den Mönch Bahīrā mit den arabischen Gottheiten al-Lāt und al-‘Uzzā konfrontiert worden sein, wobei er seine Abneigung gegenüber diesen zum Ausdruck gebracht haben soll. Im Zuge der Befragung soll Bahīrā das Prophetensiegel seines Gegenübers erkannt und ihn als Propheten identifiziert haben (Ibn Ishāq, 2008, 36 f.).

Die Erzählung verdeutlicht, dass gemäß frühislamischer Narrative ein letzter Prophet erwartet wurde und dieser durch einen Christen erkannt wurde. Dies stellt eine positive Verbindung zwischen Christen und frühen Muslimen dar und legitimiert den Islam über das Christentum als etablierte Buchreligion im koranischen Sinne.

### 3.2.2 Die Rolle des Christen Waraqa Ibn Nawfal

Waraqa Ibn Nawfal war der Sohn des Onkels (väterlicherseits) von Ḥadīġa bint Ḥuwaylid (gest. 619 n. Chr.), der ersten Ehefrau des Propheten. Er tritt in der Biographie des Propheten an zentralen Schnittstellen der Erzählung auf. So soll seine Schwester sich die Heirat mit dem Vater des Propheten von ihr gewünscht haben, da sie in diesem ein Licht gesehen hatte. Von Waraqa, der Christ geworden war und die Schriften las, habe sie gehört, dass in diesem Volke ein Prophet erscheinen werde (Ibn Ishāq, 2008, 29). In der Biographieschreibung wird explizit darauf verwiesen, dass Waraqa (als gelehrter Christ) die Erwartung eines Propheten äußerte und dabei den Mann seiner Cousine im Blick hatte. In der deutschen Übersetzung von Ibn Ishāqs Biographie heißt es dazu:

Khadidja hatte ihrem Vetter Waraqa, einem Christen und gelehrten Mann, der die Schriften gelesen hatte, von den Worten des Mönchs erzählt [...] Waraqa hatte ihr daraufhin geantwortet: „Wenn dies wahr ist, Khadidja, dann ist Muhammad<sup>4</sup> wahrlich der Prophet dieses Volkes. Ich weiß, daß für dieses Volk ein Prophet zu erwarten ist. Seine Zeit ist nun gekommen.“ Waraqa konnte es dann kaum mehr erwarten, fragte immer wieder: „Wie lange noch?“ (Ibn Ishāq, 2008, 40)

Ein weiteres Mal findet sich Waraqa Ibn Nawfal in der Biographieschreibung im Kontext der Erzählung über den Beginn der Offenbarung wieder. In dieser Passage wird in einfühlsamer Weise über die erste Begegnung des Propheten mit dem Erzengel Gabriel berichtet, welche diesen tief beeindruckte und erschreckte. Der Prophet soll bei seiner Frau Ḥadīġa Trost und Schutz gefunden haben. Diese soll die Begebenheiten sogleich ihrem Cousin Waraqa geschildert haben, der Gabriel identifiziert und die Prophetie des Propheten bestätigt habe (Ibn Ishāq, 2008, 47). Dabei fällt im Narrativ auf, dass bei nahezu jeder Erwähnung Waraqa dessen christlicher Glaube und die Kenntnis der heiligen Schriften (Thora und Evangelium) hervorgehoben wird. Auch diese Darstellung des Christentums in der Prophetenbiographie ist somit von einer äußerst positiven Konnotation geprägt. So wird die Legitimität des islamischen Prophetentums aus christlichem Mund bestätigt und begründet.

---

<sup>4</sup> Viele Muslime pflegen bei der Nennung des Prophetennamens gemäß dem Koranvers 33:56 die Grußformel „Friede und Segen sei auf Ihm“ zu sprechen.

### 3.2.3 Johannesevangelium 15: 23-27 in der Sīraschreibung

Noch vor der Geburt des Propheten soll seine Mutter Āmina folgende Worte vernommen haben: „Du hast empfangen den Herrn dieses Volkes, und wenn er geboren wird, so sprich: ‚Ich gebe ihn in die Obhut des Einzigsten vor dem Übel eines jeden Neiders!‘ Und nenne ihn Muḥammad, den Gepriesenen!“ (Ibn Ishāq, 2008, 30).

Die betreffende Passage ist nicht nur dahingehend von Belang, dass sie verdeutlicht, dass der Name des Propheten gottgewollt und vorbestimmt gewesen sein soll. Eine gänzlich andere Tragweite erhält sie, wenn an späterer Stelle der Sīraschreibung fast wortgleich die folgende Passage aus dem Johannesevangelium 15,23 zitiert wird, wie sie sich ähnlich auch in aktuellen Bibelausgaben findet:

Wer mich haßt, der haßt auch den Herrn. Hätte ich unter ihnen nicht die Werke getan, die vor mir kein anderer tat, hätten sie keine Sünde. Aber von nun an sind sie stolz und glauben, daß sie mich und den Herrn besiegen. Aber es muß erfüllt werden das Wort, das im Gesetz steht: „Sie haßten mich ohne Grund!“ Wenn aber Muḥammanā gekommen sein wird, den Gott euch senden wird aus der Gegenwart des Herrn, und der Geist der Wahrheit, der vom Herrn ausgegangen sein wird, dann wird er Zeugnis geben von mir, und auch ihr werdet Zeugnis geben, weil ihr von Anfang an bei mir ward. Darüber habe ich zu euch gesprochen, damit ihr nicht klagt. (Ibn Ishāq, 2008, 44)

Im Anschluss an die besagte Passage erfolgt umgehend die Erläuterung, dass „Muḥammanā“ auf Syrisch „Muḥammad“ und auf Griechisch „Paraklit“ bedeute (Ibn Ishāq, 2008, 44). Aus islamischer Perspektive wurde der Prophet somit in seiner göttlichen und personellen Eigenschaft bereits von Jesus verkündet. Die Verlautbarung dieser Verkündigung ist mit dem 6. Vers der 61. Sure (aṣ-Ṣaff) vereinbar, in dem es heißt: „Und (dies geschah auch) als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: ‚O Kinder Israels! Siehe, ich bin ein Gesandter Gottes zu euch, (gesandt) die Wahrheit dessen, was immer von der Torah noch erhalten ist, zu bestätigen und (euch) die frohe Kunde eines Gesandten zu geben, der nach mir kommen wird, dessen Name Ahmad sein wird‘“ (Asad, 2022).

Die in der Sīra wiedergegebene Passage des Johannesevangeliums verdeutlicht, dass die Bibelschreibung bereits im frühislamischen Arabien eine gewisse Bekanntheit aufwies und auch für die Legitimation des Propheten wichtig war. So lässt sich aus dem Verweis auf die syrische Wortbedeutung von Muḥammanā ableiten, dass muslimische Theologen bereits in früher Zeit nach dem islamischen Propheten in den Primärquellen monotheistischer Religionen Referenzen gesucht haben müssen. Es besteht die These, dass arabischsprachige Bibelrezeptionen direkt aus dem aramäischen Wortlaut übersetzten, wie Muhammad Asad es vertritt (Asad, 2022, 61:6). Demnach soll der in der griechischen Übersetzung des Johannesevangeliums verwendete Terminus „Parakletos“ (auf Deutsch: Tröster/Beistand/Sachwalter/Fürsprecher), welcher im christlichen Selbstverständnis als der Heilige Geist verstanden und gedeutet wird, eine Fehlübersetzung des aramäischen „Muḥammanā“ sein, was wiederum auf Griechisch „Periklytos“ (der Hochgepriesene) bedeute. Die genannte Begründung findet sich bereits im Sīra-Text (s. o.). Daraus lässt sich folgern, dass jene These innerislamisch bereits seit der Frühzeit existent ist. In der Tat legen Untersuchungen zu syro-aramäischen Handschriften aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. die Vermutung nahe, dass in frühen Bibeltexten der Wortlaut „prqlyt“ verwendet wurde, was mit der innerislamisch-apologetischen Deutung korrespondieren würde (Mezzomorto, 2002).

Die Sīraschreibung verdeutlicht somit aufgrund einer ganzen Reihe von Narrativen, wie das Christentum und die Evangelien als Primärquelle zur Legitimation der Wahrhaftigkeit des islamischen Propheten und somit des Islam dienen.

### 3.2.4 Die Auswanderung nach Abessinien und die Bedeutung des christlichen Negus

Die Auswanderung der ersten Muslime nach Abessinien wird in der Forschung als ein zentraler Wendepunkt in der frühen islamischen Geschichte betrachtet. Sie demonstriert das kooperative Verhältnis zwischen Muslimen und Christen in dieser Zeit. Infolge der zunehmenden Bedrohung in Mekka suchten die Muslime Zuflucht beim christlichen König von Abessinien, der ihnen Schutz gewährte (Ibn Ishāq, 2008, 66). Dieses Ereignis dient oft als Beispiel für ein friedliches und interreligiöses Miteinander in der Frühgeschichte des Islam.

Aus theologischer Perspektive kann diese Episode als Hinweis darauf interpretiert werden, dass der Islam in seiner Frühphase den Gedanken einer multireligiösen Gesellschaft einschloss. Der Prophet tolerierte nicht nur das Leben in einer überwiegend nichtmuslimischen Gesellschaft, sondern betrachtete dies zum gegebenen Zeitpunkt als notwendig und gebot die Auswanderung nach Abessinien. Der Schutz, den der christliche Negus den Muslimen gewährte, verdeutlicht das gegenseitige Vertrauen, sowie die Anerkennung gemeinsamer moralischer und ethischer Grundsätze. Die henotheistischen-quraischitischen Mekkaner versuchten laut der Erzählung, beim christlichen Negus die Auslieferung der Muslime zu erpressen und deren Religion als Denunziation des Christentums darzustellen. Daraufhin soll der Negus deren Verhältnis zu Jesus und Maria erfragt haben (Ibn Ishāq, 2008, 69 f.). Die Reaktion der Muslime wird wie folgt geschildert:

„Was auch immer geschehen wird“, so sprachen sie, „wir werden ihm sagen, was wir wissen und was unser Prophet uns befahl.“ Der Negus hatte auch seine Bischöfe holen lassen, die ihre Heiligen Schriften um ihn herum ausbreiteten. Als die Muslime ankamen, fragte der Negus: „Was ist das für eine Religion, derentwegen ihr euch von eurem Volk getrennt habt, ohne daß ihr meiner oder einer anderen bekannten Religion beigetreten seid?“ „O König, [...] wir waren ein unwissendes Volk, verehrten Götzen, aßen unreines Fleisch, gingen zu den Huren, verletzten Verwandtschaftsbande, mißachteten die Gastfreundschaft, und die Mächtigen unter uns bereicherten sich an den Schwachen. So lebten wir, bis Gott uns aus unserer Mitte einen Propheten sandte [...]. Er rief uns auf, die Einheit Gottes zu bekennen [...]. Er befahl uns, stets die Wahrheit zu sprechen, Treue zu wahren, Blutsbande zu achten, dem Gast Schutz zu gewähren und Verbrechen und Blutvergießen zu meiden. Er verbat uns, zu huren und zu lügen, den Waisen den Besitz zu nehmen und unbescholtene Frauen zu verleumden [...]. Unser Volk aber stürzte sich auf uns, peinigete uns und versuchte, uns von unserem Glauben abzubringen, damit wir die Verehrung Gottes aufgeben, zum Götzendienst zurückkehren und wieder wie zuvor die üblen Dinge für erlaubt halten sollten. Als sie dann mit Gewalt gegen uns vorgingen, uns unterdrückten, uns Beschränkungen auferlegten und uns an der Ausübung unseres Glaubens hinderten, begaben wir uns in dein Land und wollten lieber bei dir als bei jemand anderem sein. Wir schätzen deinen gastlichen Schutz und hoffen, daß uns bei dir, o König, kein Unrecht geschieht.“ „Hast du etwas von der Offenbarung dabei, die euer Prophet euch brachte?“, fragte der Negus „Ja.“ „Lies es mir vor!“ Dja‘far rezitierte einen Abschnitt aus der Sure „Maria“ und wahrlich, der Negus weinte, bis sein Bart feucht war. Und auch seine Bischöfe weinten, bis Tränen ihre Heiligen Schriften benetzten. Dann wandte sich der Negus an die beiden

Abgesandten der Mekkaner und sprach: „Diese Offenbarung und die Offenbarung Jesu kommen aus derselben Nische. Geht! Bei Gott, ich werde sie euch nicht ausliefern und sie nicht hintergehen!“ (Ibn Ishāq, 2008, 68 ff.)

In dieser Passage wird der Negus nicht nur als gerechter und weiser Herrscher dargestellt, der den Muslimen Asyl gewährt, sondern auch als Christ, welcher unter Wahrung seiner religiösen Identität die ethischen Werte und die Lehre des Islam anerkennt. Die Entscheidung, die Muslime nicht an die Abgesandten der Quraisch auszuliefern, demonstriert im Sīra-Narrativ die Unparteilichkeit des Negus sowie seine Bereitschaft, Schutz zu gewähren, auch wenn dies politisch riskant gewesen sein mag. Aus Perspektive der Sīra lässt sich somit die signifikant positive Bewertung von Christen und des Christentums weiterführen, und auch im Koran heißt es: „Und du wirst sicherlich finden, dass von allen Leuten jene, die sagen: ‚Siehe, wir sind Christen‘, am nächsten kommen, Zuneigung jenen gegenüber zu verspüren, die (an diese göttliche Schrift) glauben“ (Koran in der Übersetzung von Asad, 2022, 5:82).

Die Ausführungen der Muslime sowie die Rezitation aus der Sure Maria sollen gemäß Sīra vom Negus und seinen Bischöfen mit tiefgreifender emotionaler Anteilnahme aufgenommen worden sein. Darüber hinaus bezeichnet der Negus den Islam als „aus derselben Nische“ stammend, was darauf hindeutet, dass hier zum wiederholten Mal der Anschluss des Islam an das Christentum als Ausdruck einer gemeinsamen monotheistischen Tradition konstatiert wird.

An späterer Stelle erfolgt eine erneute Erwähnung des Negus, im Kontext des Berichts über den damals noch henotheistischen ‘Amr ibn al-‘Āṣ (gest. 664 n. Chr.). Der soll sich nach der Grabenschlacht (627 n. Chr.), bei welcher die medinensischen Muslime durch die Mekkaner angegriffen wurden, auf den Weg nach Abessinien gemacht haben, um im Gegenzug für Geschenke die Auslieferung eines weiteren muslimischen Gesandten zu erwirken. Der Negus habe dies jedoch mit Verweis auf die Aufrichtigkeit des islamischen Propheten abgelehnt. ‘Amr ibn al-‘Āṣ soll daraufhin zum Islam konvertiert sein (Ibn Ishāq, 2008, 184–185). Die betreffenden Passagen lassen den christlichen Herrscher somit als Freund und Schutzpatron der Muslime auftreten.

### 3.2.5 Die Schlacht bei Mu`ta

Über das Jahr 629 n. Chr. wird berichtet, dass eine medinensische Delegation nach Syrien zog und bei Mu`ta auf ein Heer von hunderttausend Mann unter der Führung von Heraklios (byzantinischer Kaiser 610-641 n. Chr.) stieß. In der Folge sollen die Muslime in einen Kampf verwickelt worden sein, in welchem der Adoptivsohn des Propheten, Zayd ibn Ḥārīṭ, der Prophetenvetter Ġa‘far ibn Abī Ṭālib sowie der bedeutende Gefährte ‘Abd Allāh ibn Rawāḥa getötet worden seien. In der Sīra wird das Bild der Christen durch jenen Bericht ambivalenter. Während Waraqa ibn Nawfal und der Negus von Abessinien weiterhin positiv konnotiert bleiben, werden die Byzantiner als Feinde der Muslime in die Prophetenbiographie aufgenommen (Ibn Ishāq 2008, 209 ff.).

### 3.2.6 Der Feldzug gegen Tabuk

Im Jahr 630 soll der Prophet mit einem Heer in einen Feldzug gegen das damals byzantinische Tabuk gezogen sein. Dieser Feldzug kann als Reaktion auf den früheren Kampf bei Mu`ta gesehen

werden. In Tabuk angekommen, soll der Prophet mehrere Friedensverträge mit den dortigen Christen geschlossen haben. Folgender Wortlaut wird in der *Sīra* zitiert:

Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Allgütigen! Dies ist eine Sicherheitsurkunde von Gott und Muhammad, seinem Propheten und Gesandten, für Yuhannā ibn Ru'ba und die Bewohner von Aila, ihre Schiffe und Karawanen zu Wasser und zu Land. Sie, so wie alle Syrer, Jemeniten und Seeleute, die sich bei ihnen aufhalten, stehen unter dem Schutze Gottes und des Propheten Muḥammad. Wer den Vertrag bricht, indem er etwas Neues hinzufügt, den schützt sein Besitz nicht. Er gehört dem, der ihn sich nimmt. Sie dürfen nicht am Zugang zu einem Brunnen und weder zu Wasser noch zu Lande an der Benutzung eines Weges gehindert werden. (Ibn Ishāq, 2008, 240)

Die besagte Passage lässt sich als eine Art muslimisches Äquivalent zu den früheren Äußerungen des Negus von Abessinien gegenüber den Christen von Tabuk interpretieren.

### 3.3 Arabische Henotheisten in der *Sīra*

In Bezug auf den vorislamischen Henotheismus zeichnet die *Sīra*-Schreibung ein ambivalentes Bild. Es wird eindrucksvoll veranschaulicht, dass der Prophet die Gottheiten der vorislamischen Araber stets abgelehnt habe. Zudem werden die ersten Muslime durch die mekkanischen Henotheisten verfolgt und bekriegt. Ferner wird ein Mordkomplott gegen den Propheten geschildert. In der *Sīra* von Ibn Ishāq finden sich jedoch auch Passagen, die das Verhältnis des Propheten zu den vorislamischen Henotheisten des Stammes der Quraisch in einem positiveren Licht darstellen.

#### 3.3.1 Die Beziehung zwischen dem Propheten und seinem Onkel 'Abū Ṭālib (gest. 619 n. Chr.)

In der Prophetenbiographie Ibn Ishāqs wird die Beziehung zwischen dem Propheten und seinem Onkel 'Abū Ṭālib an verschiedenen Stellen thematisiert. Dabei wird deutlich, dass die beiden eine enge Verbindung hatten. 'Abū Ṭālib unterstützte den Propheten in vielerlei Hinsicht, beispielsweise bei der Flucht aus Mekka oder bei der Entscheidung, nach Medina zu gehen.

So wird berichtet, dass 'Abū Ṭālib den Propheten bei einem Pflichtgebet außerhalb von Mekka<sup>5</sup> antraf, bei dem der Prophet gemeinsam mit 'Abū Ṭālibs Sohn 'Alī betete. 'Abū Ṭālib soll daraufhin nach der Religion dieser Praxis gefragt haben und vom Propheten darüber unterrichtet und eingeladen worden sein, sich ihm anzuschließen. In der Folge soll 'Abū Ṭālib entgegnet haben: „Ich kann mich nicht von der Religion und dem Glauben meiner Väter trennen, aber, bei Gott, kein Übel soll dir widerfahren, solange ich lebe.“ Ferner soll 'Alī seinem Vater geantwortet haben: „Lieber Vater, ich glaube an Gott, Seinen Propheten und Seine Offenbarung; ich habe mit ihm zu Gott gebetet, und ich bin ihm gefolgt.“ Und 'Abū Ṭālib habe erwidert: „Er hat dich wahrlich nur zum Besten aufgefordert. So bleibe denn bei ihm!“ (Ibn Ishāq, 2008, 52).

Der Dialog belegt die positive Beziehung zwischen dem Propheten und seinem nichtmuslimisch-henotheistischen Onkel. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass der Prophet jemals Druck oder Zwang

<sup>5</sup> Die Praxis der Gebetsverrichtung außerhalb Mekkas lässt den Schluss zu, dass der Prophet die sichtbare Ausübung der neuen Religion in der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung (womöglich um Provokation vorzubeugen) vermied.

auf diesen dahingehend ausgeübt habe, sich zum Islam zu bekehren. Die Quellen legen vielmehr dar, dass das positive Verhältnis zwischen beiden bis zum Tod von 'Abū Ṭālib im Jahr 619 n. Chr. andauerte, welches für den Propheten als Jahr der Trauer gilt. Zudem ist zu konstatieren, dass sich 'Abū Ṭālib nie als Muslim bekannte. Dennoch wird in den Quellen berichtet, dass der Prophet um seinen nichtmuslimischen Onkel getrauert und Gott um Vergebung gebeten habe (Koran 9:113; Asad, 2022; Ibn Ishāq, 2008, 90).

In scharfem Kontrast dazu wird berichtet, dass einer der ersten Muslime, nämlich Sa'd ibn Abī Waqqāṣ (gest. 664 n. Chr.), eines Tages bei der Verrichtung des Gebets von den mekkanischen Nichtmuslimen überfallen worden sei. Es wird geschildert, dass er von den Mekkanern, die sich dem Islam noch nicht angeschlossen hatten, belästigt, beschimpft und körperlich angegriffen worden sei. Ein derartiges Vorgehen habe jedoch nicht gegenüber dem Propheten stattgefunden, bis dieser die vorislamischen Götzen in Mekka geschmäht habe. In der Folge sollen alle Heiden mit Ausnahme seines Onkels 'Abū Ṭālib den Propheten bekämpft haben. Dies lässt den Schluss zu, dass am Beispiel von 'Abū Ṭālib nicht die Religion des vorislamischen Henotheismus als Problem in der Beziehung zwischen den nichtmuslimischen Mekkanern und dem Propheten ausgemacht werden kann, sondern die Bekämpfung der Muslime. Einen ähnlichen Schluss lässt der Inhalt von Vers 108 der Sure 6 (al-An'ām) zu, welcher das Schmähen henotheistischer Götzen im weiteren Verlauf der frühislamischen Geschichte verbot. Der Vers wurde kurz vor der Hiğra (622 n. Chr.) offenbart und markierte einen Wendepunkt des Propheten im Umgang mit Polytheisten. In Mekka hatte der Prophet zuvor die Götzen kritisiert, was zu Konflikten führte. Die Offenbarung reagierte auf eine konkrete Situation, in der Polytheisten drohten, Allāh zu beleidigen, falls der Prophet ihre Götter weiter schmähte. Der Vers verbot daraufhin den Gläubigen, die Götzen zu beleidigen (Ibn Kaṭīr, 1980; Aṭ-Ṭabarī, 2005, siehe Erläuterungen zu 108:6). Es gilt in diesem Zusammenhang festzuhalten, dass der Götzenkult der vorislamischen Mekkaner nicht nur eine religiöse, sondern auch eine bedeutende wirtschaftliche Dimension hatte (Leimgruber, 2008, 6).

Auch an einer weiteren Stelle lässt sich eine signifikante Veränderung des Sīra-Narrativs in Bezug auf die Beziehung zwischen Muslimen und den henotheistischen Quraisch nachzeichnen. Die maßgeblichen Ereignisse der frühen islamischen Geschichte sollen sich wie folgt zugetragen haben: Es heißt, dass die Quraisch Abū Ṭālib, dazu bewegen wollten, ihnen Muhammad auszuhändigen. Zu diesem Zweck soll 'Umāra, ein besonders starker und intelligenter Jüngling aus ihrem Stamm, Abū Ṭālib als Sohn angeboten worden sein. Diese Vorgehensweise kann als Versuch interpretiert werden, 'Abū Ṭālib emotional zu manipulieren. Dessen Verweigerung des Angebots demonstriert dagegen die Stärke der familiären Beziehung zwischen dem Propheten und seinem henotheistischen Onkel. Diese familiäre Beziehung kann als zentraler Wert in der arabischen Stammesgesellschaft betrachtet werden. Wobei ihre Gültigkeit keineswegs immer gegeben ist. Dies wird ersichtlich, wenn man sich mit der feindseligen Beziehung eines anderen Onkels des Propheten, nämlich 'Abd al-'Uzzā b. 'Abd al-Muṭṭalib (gest. 624 n. Chr.), zu seinem Neffen auseinandersetzen würde, der als 'Abū Lahab bekannt ist.

### 3.3.2 Feindseligkeiten sowie ambivalente und angespannte Beziehungen zwischen den henotheistisch-quraischitischen Mekkanern und dem Propheten

Im Folgenden soll die Zuspitzung der Beziehungen zwischen den Muslimen und den henotheistischen Arabern, insbesondere den Mekkanern, dargelegt werden. Grundlage hierfür ist die Darstellung der weiteren Entwicklung der Beziehungen zwischen den genannten Gruppen in der *Sīra*.

#### Verfolgung und Gewalt

Die *Sīra* berichtet, dass die Quraisch die Teilstämme dazu aufgestachelt haben sollen, gegen die Muslime innerhalb ihrer eigenen Sippen vorzugehen. Dieses Vorgehen lässt sich als eine Strategie der „sozialen Zersetzung“ interpretieren, die darauf abzielte, die muslimische Gemeinde zu schwächen. Es wird erzählt, dass die Muslime schweren Verfolgungen, Gewaltübergriffen und Boykotten ausgesetzt waren, mit dem Ziel, sie vom Glauben abzubringen (Ibn Ishāq, 2008, 64 f.; 74 f.).

#### Verhandlungen

Innerhalb des *Sīra*-Textes finden sich jedoch auch Strategien und Ansätze der Quraisch, die eine Einigung mit dem Propheten anstrebten. Ein Beispiel hierfür ist der folgende Dialog, in dem ein Angebot unterbreitet wird:

„Wenn du dies tust, weil du Geld willst, so sind wir bereit, dir von unserem Vermögen so viel zu geben, daß du der Reichste unter uns wirst. Ist es Ehre, nach der du verlangst, so machen wir dich zu unserem Führer. Ist es ein Königreich, das du möchtest, machen wir dich auch zum König über uns. Wenn du glaubst, daß du von einem Geist besessen bist, der immer zu dir kommt, so werden wir unser ganzes Vermögen für dich aufwenden, um dir eine Arznei zu suchen, die dich von ihm befreit.“  
„Nichts von alledem möchte ich“, erwiderte der Prophet und fuhr fort: „Was ich euch bringe, bringe ich nicht des Geldes, der Ehre oder gar der Herrschaft wegen, sondern Gott hat mich als Propheten zu euch gesandt und mir eine Schrift geoffenbart.“ (Ibn Ishāq, 2008, 58-59)

Der Dialog verdeutlicht, dass die Gesprächsstrukturen zwischen dem Propheten und den Quraisch auch nach vorangegangenen Anfeindungen noch einigermaßen intakt waren. Zudem lässt sich ableiten, welchen Stellenwert Ehre, Machtposten sowie Geld in der damaligen arabischen Gesellschaft gehabt haben müssen. Es ist interessant, dass in dem Angebot der Quraisch die Hypothese geäußert wird, der Prophet sei besessen. Dies demonstriert, wie wenig die Quraisch von der Wahrhaftigkeit der prophetischen Mission überzeugt zu sein scheinen. Der Prophet hingegen präsentiert seine Mission als rein religiös und spirituell, losgelöst von den herkömmlichen sozialen und politischen Machtkämpfen. Diese Ablehnung macht dem Leser eine grundlegende ethische Differenz zwischen den Angeboten der Quraisch, die stark von materiellen und politischen Interessen zeugen, und der Vision des Propheten, die auf göttlicher Offenbarung und moralischer Transformation basiert, deutlich.

Infolgedessen wird von Seiten der Quraischiten die Forderung an den Propheten herangetragen, für ihr Volk Gebete um Reichtümer oder Strafen zu sprechen, um die Wahrhaftigkeit seiner Mission zu demonstrieren (Ibn Ishāq, 2008, 58). Diese Forderung kann sowohl als Indiz für einen fehlenden Glauben als auch für eine Unsicherheit und Entscheidungsschwierigkeit in Bezug auf die Botschaft des Propheten gedeutet werden.

## Mordkomplott

Zu den Maßnahmen, die gegen den Propheten ergriffen wurden, zählt nicht nur die Verfolgung der Muslime, sondern auch ein gegen den Propheten gerichtetes Mordkomplott. Letzteres soll durch dessen Auswanderung nach Medina und vorausgegangene Verhandlungen im Ort Aqaba vereitelt worden sein (Ibn Ishāq, 2008, 103).

Gemäß der Sīraschreibung zeigten sich die nichtmuslimischen Mekkaner auch nach der Auswanderung des Propheten und seiner Anhänger uneinsichtig und stellten (darauffolgend) den Bewohnern der Stadt Medina (damals Yathrib) ein Ultimatum für deren Auslieferung. Die Darstellungen in der islamischen Historiographie markieren hier eine bedeutsame Phase in der Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Propheten Muhammad und den arabischen Henotheisten, insbesondere den Mekkanern. Von primär religiösen und wirtschaftlichen Rivalitäten verändert sich das Verhältnis mit fortschreitender Zeit immer stärker zu einem tief politisch geprägten Konflikt. – Dieser Wandel ist von zentraler Bedeutung.

Die später folgende Abfangaktion einer reichen mekkanischen Karawane durch die Muslime kann als strategischer Angriff auf die wirtschaftliche Basis der Mekkaner interpretiert werden, was deren Reaktion in Form der Entsendung militärischer Kräfte auslöste. Der anfänglich wohl wirtschaftlich motivierte Konflikt zwischen den Muslimen und den Mekkanern eskalierte so durch direkte militärische Auseinandersetzungen, was auf eine neue Ebene der Feindschaft hinweist.

Der vorislamisch-mekkanische Henotheismus trug damit nicht länger eine rein religiöse Dimension, sondern verkörperte auch den politischen bzw. kämpferischen Feind.

## Auswanderung und Schlacht von Badr

In der Folge der Auswanderung der Muslime nach Medina und der Etablierung des Propheten als politisches Oberhaupt der Stadt konnte die zuvor lediglich als religiöses Kollektiv auftretende Gemeinde mit dem nun existierenden Stadtstaat zunehmend offensiver gegen die Mekkaner auftreten. Zuvor wurde eher die Strategie des Ausweichens durch die Muslime praktiziert. Die politische Legitimität erlaubte es, ein Embargo gegen die Mekkaner im Gebiet des medinensischen Stadtstaates durchzusetzen. Die Mekkaner stützten sich hauptsächlich auf den Handel, der ihnen ihren Reichtum und ihre Kraft gegen die Muslime brachte. Da sie sich jedoch im Norden der arabischen Halbinsel aufhielten, mussten sie für ihre Handelsreisen das medinensische Gebiet durchqueren (Karagedik, 2017, 166). Der Sieg gegen die zahlenmäßig überlegenen Mekkaner in der Schlacht bei Badr (13. März 624 n. Chr.) wird sowohl in der Sīra als auch im Koran auf göttlichen Beistand zurückgeführt (Koran 8:9-10). Dies stärkte die Überzeugung, auf der „richtigen“ Seite der Geschichte zu stehen.

Es ist bemerkenswert, dass die Sīra auch im Badr-Narrativ kein durchweg negatives Bild der henotheistischen Araber zeichnet. Zum Beispiel wird überliefert, dass der Henotheist ‘Utba ibn Rabī‘a bekundet habe, dass man durch den Kampf gegen die Muslime nichts gewinne. Demgegenüber wird von ‘Amr ibn Hišām (gest. 624 n. Chr., auch bekannt als Abū Ğahl) überliefert, er werde nicht vom Kampf ablassen. Bis zu einer Entscheidung Gottes über die Angelegenheit (Ibn Ishāq, 2008, 135) wollte er sich jedoch zurückhalten. Dies verdeutlicht den (Hoch-)Gottglauben der henotheistischen Araber.

Ein weiteres Narrativ, welches die Ambivalenz in der Beziehung zwischen dem Propheten und den Quraisch in Mekka verdeutlicht, ist der Umgang mit seinem Schwiegersohn Abū al-ʿĀṣ ibn al-Rabī (gest. 634 n. Chr.). Dieser war mit der Prophetentochter Zaynab verheiratet, kämpfte in Badr an der Seite der Quraisch und wurde von den Muslimen gefangen genommen. Der Prophet gewährte ihm, ohne ein Lösegeld nach Mekka zurückzukehren, und forderte im Gegenzug seine Tochter Zaynab (gest. 629 n. Chr.), welche bis zur Badr-Schlacht in Mekka geblieben war, auf, nach Medina zu kommen (Ibn Ishāq, 2008, 139 f.). Dort weilte sie, bis ihr Ehemann Abū al-ʿĀṣ ebenfalls nach Medina floh, um Schutz zu suchen. Muhammad schickte das Ehepaar daraufhin zurück nach Mekka. Im Mai oder Juni 628 konvertierte Abū al-ʿĀṣ zum Islam und emigrierte nach Medina, wo sie sich nun endgültig niederließen.

Des Weiteren wird berichtet, dass die Prophetentochter Ruqayya (gest. März 624 n. Chr.) bis dahin mit ʿUtba bin ʿAbd al-ʿUzzā b. ʿAbd al-Muṭṭalib (dem Sohn des Abū Lahab) verheiratet gewesen war, bevor sie Uthman heiratete (Ibn Ishāq, 2008, 285). Muslimisch-henotheistische Ehen gab es also auch noch 14 Jahre nach Beginn der islamischen Offenbarung.

### Schlacht von Uḥud

Im Kontext der späteren militärischen Auseinandersetzung mit den Mekkanern bei Uḥud (625 n. Chr.) soll Abū Duḡāna, ein Kämpfer des Propheten, es in der Schlacht aufgrund ihrer Weiblichkeit vermieden haben, Hind bt. ʿUtba (gest. 636 n. Chr.) zu töten. Dies wird berichtet, obschon sie zu dieser Zeit als heftigste Widersacherin des Propheten galt und die Tötung seines Onkels Hamza gewünscht haben soll sowie für die Verstümmelung seiner Leiche verantwortlich gewesen sein soll (Ibn Ishāq, 2008, 153). Dieses Narrativ lässt die Vermutung zu, dass die Muslime in ihrem Umgang zwischen männlichen und weiblichen mekkanischen Henotheisten differenzierten.

Im Anschluss wird in der Sīra der Zorn des Propheten und seiner Anhänger beschrieben, als sie die verstümmelten Leichen der muslimischen Gefallenen in Uḥud fanden. Ein Racheakt an den Mekkanern für die erlittenen Verluste wurde von Seiten der Muslime angekündigt (Ibn Ishāq, 2008, 155). Im Sīra-Text wird sogleich der 16. Vers der Sure 126 zitiert, welcher in diesem Kontext geoffenbart worden sein soll und die Geduld der Muslime fordert. In der Folge zeigte sich der Prophet nachsichtig und habe die Verstümmelung von Leichen untersagt (Ibn Ishāq, 2008, 155). Die Sīra präsentiert somit ein Verbot gleichwertiger Schadenserwiderung gegenüber den Henotheisten.

### Der Friedensvertrag von Ḥudaybiya und die Eroberung Mekkas durch die Muslime

Im Jahr 628 reiste der Prophet mit einigen Anhängern im Pilgergewand gen Mekka, um die Pilgerfahrt zur Kaaba zu vollziehen. Dies soll in den Pilgermonaten ohne die Mitnahme von Waffen und im Gespann von Opfertieren geschehen sein. Der Pilgerritus und die Monatsriten des arabischen Henotheismus wurden also teilweise im Islam adaptiert bzw. durch dessen Ritus bestätigt.

Die henotheistischen Mekkaner sollen geschworen haben, die Muslime nicht nach Mekka passieren zu lassen. Daraufhin wurde ein Vertrag ausgehandelt, der vorsah, dass die Muslime in jenem Jahr von ihrer Pilgerreise absahen und diese im Folgejahr vollziehen sollten. Dieser Kompromiss wurde von den Mekkanern akzeptiert. Bemerkenswert ist, dass der Prophet trotz jahrelanger Verfolgung und Kämpfen mit den Mekkanern schriftlich die Feindschaft aufgab und auf Verlangen der

Henotheisten seinen Prophetentitel aus dem Dokument gestrichen haben soll (Ibn Ishāq, 2008, 201). Diese Handlung kann als deutliche Friedensbemühung gewertet und als theologisches Signal interpretiert werden, dass der Prophet die religiöse Einstellung der mekkanischen Henotheisten sowie die Leugnung seiner Prophetie akzeptierte und kein Problem mit der Akzentuierung dessen hatte. Doch der Vertrag führte auch zu Unmut unter den Muslimen, da die Pilgerreise abgebrochen wurde und die Abmachungen vorsahen, dass mekkanische Flüchtlinge und Konvertiten zum Islam von den Muslimen zurückgeschickt sowie ausgeliefert werden sollten, während dies andersherum nicht der Fall sein sollte. Dennoch wurde der Pakt von den Muslimen akzeptiert, woraufhin sich diese mit den henotheistischen Mekkanern trafen und sich voreinander sicher fühlten. Im Folgejahr soll es zu einer friedlichen Regelung gekommen sein, welche es dem Propheten sowie seiner Gemeinde ermöglichte, an der Pilgerfahrt teilzunehmen (Ibn Ishāq, 2008, 195 ff.). Jener Wendepunkt widerspricht der These einer graduellen Verschlechterung muslimisch-henotheistischer Beziehungen mit fortschreitender Zeit bzw. wachsender militärischer Macht der Muslime.

### Die Eroberung Mekkas durch die Muslime

Mit einem Überfall des Stammes Bakr aus dem Verband der Kināna (welche mit den henotheistischen Mekkanern verbündet waren) auf die Ḥuzā'a (welche mit den Muslimen verbündet waren) wurde der Friedensvertrag von Ḥudaybiya gebrochen. In der Folge marschierte der Prophet gemäß der Sīra mit einem Heer von rund dreizehntausend Mann gegen Mekka. Obwohl die muslimische Streitmacht zahlenmäßig überlegen war und die Muslime zuvor zahlreichen Repressalien seitens der henotheistischen Araber ausgesetzt gewesen waren, habe der Prophet weder Vergeltung an den Mekkanern geübt bzw. üben lassen, noch jemanden bekämpft, der sich in seinem Haus oder in der Kaaba verschanzt hatte. Der Prophet soll angeordnet haben, dass nur diejenigen bekämpft werden sollten, die aktiv Gewalt anwandten. So wird in diesem Kontext von der Tötung von dreizehn Mekkanern berichtet, die gegen die Muslime kämpften, sowie der Hinrichtung von einzelnen Abtrünnigen und Mördern, die zuvor nach Mekka geflohen waren. Im weiteren Verlauf soll der Prophet die Götzen in der Kaaba zerstört, eine Generalamnestie gegen die Mekkaner erlassen und die Stadt den Einwohnern kurze Zeit später wieder überlassen haben (Ibn Ishāq, 2008, 213–224). Diese Vorgehensweise widerlegt ebenfalls die These einer chronologisch härteren Haltung des Propheten gegenüber den mekkanischen Henotheisten. Dagegen kann die Zerstörung der Götzen in der Kaaba sowie die Konversion der Henotheisten in Mekka als Signal gewertet werden, dass ab diesem Zeitpunkt kein Polytheismus mehr durch die Muslime geduldet wurde. Diese Mutmaßung kann jedoch nicht aufrechterhalten werden, da Polytheisten/Henotheisten außerhalb des Hiğāz nicht von derartigen Handlungen betroffen waren (Ward, 1990, 407). Somit lässt sich die Ablehnung des Henotheismus im arabischen Kernland auf dessen politische und militärische Dimension in Anbetracht der erlebten Historie zurückführen, was mit vorherigen Verfahrensweisen, wie dem Friedensvertrag von Ḥudaybiya, gut in Einklang zu bringen wäre.

### Weitere Scharmützel zwischen Muslimen und Henotheisten

Nach der Eroberung Mekkas formierte sich ein Verbund verbleibender henotheistischer Araber mit dem Stamm der Hawāzin, um gegen den Propheten und die Muslime abermals militärisch vorzugehen. Dies wurde jedoch durch einen Präventivschlag bei Ḥunayn verhindert. In diesem Zusammenhang soll der Prophet den damals noch henotheistischen Medinenser Ṣafwān ibn 'Umayya (gest. 661 n. Chr.) um seine Schilde und Waffen gebeten haben, welcher zugestimmt

haben soll. Das Narrativ verdeutlicht, dass Henotheisten auch nach der Eroberung Mekkas unter den Muslimen lebten. Sie konnten sogar für diese kämpfen, wie aus den Berichten über den Bruder von Abū Sufyān (gest. 652 n. Chr.) ersichtlich wird. Die Hawāzin sollen bei Ḥunayn nicht vollständig besiegt worden und weitergezogen sein. Die Muslime sollen ihnen nach Ṭāʿif und Daḥnā sowie dem Anführer Mālik b. ʿAwf an-Naṣrī, (gest. 640 n. Chr.) nach Ġiʿrāna gefolgt sein. Die Gefangenen von Ḥunayn wurden freigelassen und Mālik b. ʿAwf soll für seine Unterstützung sogar eine finanzielle Zuwendung in Form von hundert Kamelen erhalten haben (Ibn Ishāq, 2008, 234). Dies wiederum zeigt vereinzelt ambivalente Verhältnisse im gegenseitigen Umgang, welcher somit nicht immer auf Konfrontation basierte. In der Folge soll Mālik b. ʿAwf an-Naṣrī den Islam angenommen haben. Auch Abū Sufyān b. Ḥarb, sein Sohn Muʿāwiya (gest. 680 n. Chr.) und Ḥakīm b. Ḥizām (gest. 684 n. Chr.) sollen jeweils Hundert Kamele vom Propheten erhalten haben. Die Sīra berichtet dabei, dass Ersterer in der Ḥunayn-Schlacht noch mit dem Gedanken gespielt habe, den Propheten zu verraten (Ibn Ishāq, 2008, 228 u. 235). Die Bewohner von Ṭāʿif sollen dem Henotheismus hingegen noch ein Jahr angehört haben (Ibn Ishāq, 2008, 237), länger noch die Bewohner von Ṭaqīf.

ʿUrwa ibn Masʿūd Ṭaqīfī zählte zu den prominentesten Anführern dieses arabischen Stammes. Nach der Eroberung Mekkas im Jahr 630 n. Chr. wird überliefert, dass er den Propheten Muhammad um die Erlaubnis gebeten habe, seine Stammesgemeinschaft für den Islam zu gewinnen. Nach Erteilung der Erlaubnis kehrte er nach Ṭaqīf zurück und äußerte den Aufruf zur Konversion seiner Stammesleute zum Islam. Diese Vorgehensweise führte jedoch zu Konflikten, in deren Verlauf er getötet wurde. In der Folge sollen die Vertreter der Stadt Ṭaqīf bei einer Audienz beim Propheten den Islam angenommen haben, jedoch mit der Bitte, vom Pflichtgebet befreit zu werden und die Götzenbildnisse in ihrer Heimatstadt unzerstört zu belassen, um zu verhindern, dass es zu einer Konfrontation mit den eigenen Familienangehörigen komme. Daraufhin habe der Prophet angeboten, die Götzen durch seine Leute zerstören zu lassen, um das Ansehen der Stammesvertreter bei ihrem Volk zu wahren. Dies sei auch geschehen (Ibn Ishāq, 2008, 281).

### *3.4 Juden und Judentum in der Sīraschreibung*

#### *3.4.1 Die Befragung der Rabbiner durch an-Naḍr b. al-Ḥārīt (gest. 624 n. Chr.)*

Gemäß der Sīraschreibung wurde an-Naḍr b. al-Ḥārīt, ein bekannter Gegner des Propheten, von den Quraisch nach Medina geschickt, um die jüdischen Rabbiner über den Propheten zu befragen (Ibn Ishāq, 2008). Das zeigt, dass die jüdischen Rabbiner bereits vor der islamischen Zeitrechnung sowie in der Anfangsphase des Islam als Experten für Heilige Schriften galten. Interessant ist, dass ihre Aufgabe darin bestand, die Authentizität der prophetischen Botschaft zu beurteilen. Die Rabbiner formulierten daraufhin drei Fragen: Erstens, nach der Geschichte der jungen Männer, die in alter Zeit verschwanden. Zweitens, nach dem Wanderer, der das Ende der Erde gen Osten und Westen erreichte, und drittens, nach dem Wesen des Geistes (Ibn Ishāq, 2008, 63).

Zurück in Mekka sollen die Quraisch dem Propheten diese Fragen gestellt haben, woraufhin jener versprach, am nächsten Tag zu antworten, wobei er versäumte, „in šāʾallāh“ (so Gott will) hinzuzufügen. In der Folge soll es 15 Tage gedauert haben, bis die Antworten durch die Offenbarung eintrafen. Dies veranlasste die Quraisch dazu, Muhammad der Lüge zu bezichtigen.

Daraufhin soll der Engel Gabriel dem Propheten die Offenbarung der Sure al-Kahf gebracht haben, welche sowohl die Antworten auf die gestellten Fragen als auch eine Ermahnung enthielt, nichts ohne den Willen Gottes zu versprechen.

Jene Episode in der *Sīra* verweist auf den Stellenwert des Judentums sowie auf das Wissen der jüdischen Rabbiner. Letztere fungieren hier sogar als eine Art prüfende sowie legitimierende Instanz der Wahrhaftigkeit der islamischen Offenbarung. Die Beantwortung der Fragen durch die Offenbarung der Sure al-Kahf lässt sich somit auch als weiteres Indiz dazu sehen, dass die islamische Offenbarung mit den jüdischen und christlichen Traditionen in Verbindung gebracht – und der islamische Prophet als Teil dieser prophetischen Linie dargestellt wird.

### 3.4.2 Die Konstitution der medinensischen Gemeinschaft und die Charta von Medina

Mit der Auswanderung des Propheten und seiner Gemeinde nach Medina befanden sich die Muslime in einem neuen, jüdisch-henotheistisch geprägten und ebenfalls mehrheitlich nicht-muslimischen Umfeld. Hamidullah nennt eine Zahl von 1.500 Muslimen, rund 4.250 Juden und ebenso vielen henotheistischen Arabern in Medina (Hamidullah, 2016, 139). Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Kontext eine schriftliche Übereinkunft zwischen den Muslimen und den in Medina ansässigen Stämmen der übrigen Religionen, welche Muhammad Hamidullah als die erste dokumentierte Verfassung der Menschheitsgeschichte bezeichnet (Hamidullah, 2016, 144). Die Gemeindeordnung von Medina ist insofern von Bedeutung, als dass sie die politische Zentralgewalt an den Propheten überträgt und Muslime, Juden und Henotheisten als eine Gemeinschaft (*Umma!*) bezeichnet sowie den Juden eine gewisse Religionsfreiheit gewährt. Letzteres ist dahingehend nennenswert, als dass gemäß Hamidullah die Juden erst nach den frühen militärischen Erfolgen der Muslime in Medina und der damit zunehmenden politischen Macht in die Gemeindeordnung aufgenommen worden sein sollen (Hamidullah, 2016, 144, 147-148). In der *Sīra*-Schreibung findet sich folgende Formulierung:

Die Juden, die uns folgen, genießen die gleiche Hilfe und Unterstützung, solange sie die Gläubigen nicht ungerecht behandeln und andere gegen sie unterstützen [...] Die Juden im Stamme Auf bilden mit den Gläubigen eine Gemeinde. Den Juden ihre Religion und den Muslimen die ihre! Dies gilt für ihre Freunde wie für sie selbst, es sei denn, einer hat unrecht oder sündhaft gehandelt [...] Dies gilt gleichermaßen für die Juden in den Stämmen Nadjjar, Hārith, Sā'ida, Djusham, Aus, Tha'labā, Djafna, einem Unterstamm der Tha'labā, und Shutaiba [...] Niemand aus der Gemeinde zieht ohne die Erlaubnis Muḥammads in den Kampf, doch wird er nicht daran gehindert, Rache für eine Verwundung zu nehmen. [...] Die Juden tragen ihre Unkosten und ebenso die Muslime die ihren. Sie helfen einander gegen jeden, der gegen die Leute dieser Urkunde kämpft. Zwischen ihnen herrscht echte Freundschaft und Treue ohne Verrat [...] Das Tal von Yathrib (Medina) ist ein Heiligtum für die Leute dieser Urkunde [...] Immer wenn zwischen den Leuten dieser Urkunde etwas geschieht oder zwischen ihnen Streit entsteht, woraus Unheil zu befürchten ist, so ist dies Gott und Muḥammad, Seinem Gesandten, vorzulegen. (Ibn Ishāq, 2008, 113)

Die Aufzählung der unterschiedlichen Stammeszugehörigkeiten der Juden in der Gemeindeordnung lässt den Schluss zu, dass die Muslime die medinensischen Juden nicht kollektiv konfessionell beurteilten, sondern gesondert betrachteten. Dies kann freilich auf die Stammesstrukturen der damaligen Gesellschaft auf der arabischen Halbinsel zurückgeführt, ebenso aber als theologische Grundlage gegen pauschale Ressentiments genutzt werden. Die Eide zu Treue ohne

Verrat und zum gemeinsamen Kampf gegen Feinde können hingegen kritisch gedeutet werden. Diese Schlussfolgerung lässt sich zumindest ziehen, sofern die Abhandlungen über Juden gemäß dem Verständnis Hamidullahs (in Anlehnung an eine Überlieferung in der Sammlung Abū Dāwūd) in die Zeit nach Badr datiert werden. In dieser Überlieferung wird von dem Juden Ka‘b ibn al-Ašraf (gest. 624 n. Chr.) berichtet, welcher die Quraisch dazu ermutigt haben soll, gegen die Muslime zu kämpfen (Hamidullah, 2016; Abū Dāwūd, 2008, Hadith Nr. 3000). Diese Abhandlungen können einerseits als Vorwurf oder Befürchtung des Zusammenschlusses mit den mekkanischen Feinden und andererseits als Ausdruck muslimisch-jüdischen Zusammenhalts trotz zunehmender Stärke des Propheten gedeutet werden. Abgesehen von der Tatsache, dass die genannte Gemeinschaftsdefinition in der Gemeindeordnung von Medina als weitere wichtige theologische Grundlage für ein pluralistisches Zusammenleben gemäß einer essenziellen Quelle der islamischen Frühgeschichte zu betrachten ist, gilt es zu erwähnen, dass sich die Juden der Rechtsprechung des Propheten in letzter Instanz unterordnen und gemäß dem Wortlaut der Gemeindeordnung der Betitelung dessen als Prophet zustimmen mussten. Dies lässt sich durch die politische Führung des Propheten in Medina begründen, obgleich den dortigen Juden die Beibehaltung der eigenen Jurisprudenz zugesprochen worden sein soll. Das Recht auf eigene Rechtsprechung und der Pluralismus von zumindest monotheistischen Rechtsprechungen finden jedoch im Koran klareren Ausdruck (Koran 5:45–48). Die in der Gemeindeordnung von Medina formulierten Rechte und Regelungen sind dabei nicht mit der modernen Form der Menschenrechte gleichzusetzen. Gleichwohl gewährten sie grundlegende Freiheitsrechte an verschiedene religiöse und gesellschaftliche Gruppen. Diese Vorgehensweise war zu dieser Zeit keineswegs üblich und kann somit als innovativ bezeichnet werden. Aus diesem Grund wird die Charta häufig als ein wichtiger historischer Beleg für die Begründung islamischer Freiheitsrechte herangezogen. Auch ermöglichte die Charta ein neues Selbstbewusstsein der Muslime in Medina, da sie dadurch gesellschaftliche Stärke gewannen.

### 3.4.3 Die Vertreibung der Banū al-Naḍīr

In Folge des Ereignisses von Uḥud (siehe oben) und Bi‘r Ma‘ūna (im Jahre 625 n. Chr.) wird berichtet, dass der Prophet um die Unterstützung des medinensisch-jüdischen Stammes der Banū al-Naḍīr zur Begleichung einer Blutschuld gebeten habe. Dabei sollen die Banū al-Naḍīr diese Gelegenheit genutzt haben, um einen Mordkomplott gegenüber dem Propheten zu schmieden. Diese Entwicklung konnte gemäß des islamischen Narrativs durch eine göttliche Offenbarung verhindert werden, woraufhin eine Belagerung der Banū al-Naḍīr erfolgt sein soll. Jene baten daraufhin um Vergebung sowie um die Erlaubnis, ihre Siedlung verlassen zu dürfen, was ihnen der Prophet gewährte (Ibn Ishāq, 2008, 161–162).

In der Prophetenbiographie wird somit ein erster Bruch zwischen den Muslimen und den medinensischen Juden beschrieben, der jedoch an dieser Stelle nicht allgemein konfessionell, sondern stammesgebunden zu lesen ist. Dies lässt sich auch daran erschließen, dass die anderen jüdischen Stämme in Medina verblieben sein sollen und das Ereignis sie nicht beeinflusst haben soll. Das Vorgehen und die Haltung der Banū al-Naḍīr lassen sich dagegen auf den Verlust politischer Macht, wirtschaftliche Interessen oder Unmut über die religiöse Mission des Propheten in Medina zurückführen.

### 3.4.4 Die Grabenschlacht, der Fall der Banū Quraiza und der Verbleib der Juden von Ḥaybar und von Fadak

Im Kontext der Grabenschlacht (627 n. Chr., siehe oben) wird insbesondere dem jüdisch-medinensischen Stamm der Banū Quraiza eine entscheidende Schuld zugeschrieben. Der Bruch des mit den Muslimen geschlossenen Friedensvertrags sowie der Zusammenschluss mit den gegen die Muslime vorgehenden mekkanischen Quraisch stellen gemäß der Prophetenbiographie eine erhebliche Bedrohung für die Verteidigungsfähigkeit der Muslime dar. Allerdings wird berichtet, dass der Anführer der Quraiza, Kaʿb b. Asʿad, sich zunächst geweigert haben soll, seinen Vertrag mit dem Propheten zu brechen, bis ihn der Vertreter der Banū al-Naḍīr, Ḥuyayy, dazu überredet habe. Ibn Ishāq berichtet, dass Aḥṭab Kaʿb solange bedrängt wurde, bis dieser der Intrige zugestimmt habe (2008, 168–169). Die Erzählung jenes Verrats kann als ein trauriges Kapitel in der frühen Geschichte des jüdisch-muslimischen Miteinanders betrachtet werden. Der Verrat führte im Narrativ nicht nur zu einem Vertrauensverlust, sondern auch zu einer Störung der Einheit und des Friedens zwischen Muslimen und Juden in Medina. So wird weiter berichtet, dass sich die Quraiza auch religiös an die Seite der mekkanischen Henotheisten gestellt und deren Religion für besser erklärt hätten. In diesem Kontext wird in Sure 4, Verse 51–55, auf die Quraiza Bezug genommen (interessanterweise ohne pauschales Urteil über dieselben). Folgerichtig kann jenes Ereignis nicht allein als militärischer oder politischer Bruch mit den Muslimen in Medina interpretiert werden, sondern muss auch im Kontext konfessioneller Konflikte betrachtet werden. Schließlich wurde durch den Propheten sowie den Koran die Anknüpfung an die jüdisch-christliche Tradition verkündet.

Gemäß der Sīra stellte die Intrige eine signifikante Gefahr dar (Ibn Ishāq, 2008, 170). Die Dauer der Belagerung der Muslime wird mit über zwanzig Tagen angegeben. Jedoch soll es dann zu einem Zwiespalt zwischen den belagernden Stämmen gekommen sein, sodass die Quraisch und ihre Verbündeten von außerhalb Medinas abzogen. Dadurch wurden die Quraiza als alleinige Gegner der Muslime in dieser Schlacht in Medina zurückgelassen (Ibn Ishāq, 2008, 173–176). Im weiteren Verlauf der Sīra wird von einer 25-tägigen Belagerung ihrer Festung durch die Muslime berichtet. Die Quraiza sollen sich darüber beraten haben, ob sie zum Islam konvertieren sollten, um ihr Leben zu retten, ob sie noch einmal kämpfen oder sich ergeben sollten. Danach soll die Entscheidung gefallen sein, sich zu ergeben. Saʿd ibn Muʿāḍ soll dann im Einvernehmen mit den Quraiza über sie gerichtet und entschieden haben, die Männer hinrichten zu lassen und die Frauen und Kinder der Quraiza zu versklaven (Ibn Ishāq, 2008, 176–181). Diese Strafe wird mitunter als ein Massaker durch die muslimische Gemeinde in ihrer Frühgeschichte gedeutet (Lecker, 1994, 3). Wobei auch die Einschätzung geäußert wurde, dass eine derartige Bestrafung durchaus dem üblichen Strafmaß des Kontextes entsprochen habe (Norman, 1979, 137 ff.). Die Angaben zur Hinrichtung der männlichen Quraiza sind widersprüchlich. In der Sīra findet sich die Aussage, dass 600–900 Männer getötet wurden, während eine andere Überlieferung die Zahl der Getöteten mit 400 beziffert (At-Tirmidī, 1987, Hadith Nr. 1582). Des Weiteren ist im Sīra-Text die Rede davon, dass die Gefangenen zuvor im Gehöft der Bint al-Ḥāriṭ festgehalten wurden, weswegen eine hohe Anzahl Hingerichteter hinsichtlich der Größe damaliger Behausungen fraglich erscheint. Eine höhere Bezifferung kann dagegen mit dem Stammeskult damaliger Araber erklärt werden, wonach der Stammesstatus durch die Anzahl besiegter Menschen aufgewertet wurde (Karagedik, 2017, 169 f.). Jene Mutmaßung scheint sinnhaft, wenn bedacht wird, dass auch der Fokus Ibn Ishāqs auf Kampfhandlungen lag.

Die Grabenschlacht verdeutlicht, dass sich die Beziehungen zwischen den Muslimen und den jüdischen Stämmen in Medina in einem Prozess der zunehmenden Komplexität und eines gegenseitigen Misstrauens befanden. Dabei können die Ereignisse als Prüfstein für die muslimische Gemeinschaft betrachtet werden, die sich nicht nur mit externen militärischen Bedrohungen, sondern auch mit internem Verrat und politischen Intrigen auseinandersetzen musste. In der Konsequenz ist davon auszugehen, dass sich das Ereignis auch auf das Verhältnis zu den übrigen jüdischen Stämmen um Medina auswirkte und zu einem Klima des Misstrauens führte.

### 3.4.5 Weitere jüdische Stämme im Einflussgebiet Medinas

Die Einnahme der Festung von Ḥaybar durch den Propheten erfolgte gemäß der Sīra ohne Blutvergießen, jedoch unter Mitnahme von Sklavinnen, darunter Ṣafīyya bint Ḥuyayy (gest. 670 n. Chr.). Eine dieser Sklavinnen soll später versucht haben, den Propheten zu vergiften, was jener jedoch bemerkt haben soll. Er habe die Frau ungestraft gelassen, als diese entgegnete, sie habe prüfen wollen, ob dieser wirklich ein Prophet sei und von Gott vor der Vergiftung geschützt werde. Den Bewohnern von Ḥaybar wurde später die Nutzung ihrer Ländereien sowie die Aufteilung der dadurch erwirtschafteten Erträge gewährt.

Das Gut Fadak wurde ebenfalls ohne Blutvergießen eingenommen, wobei die Bewohner wohl Furcht vor den damaligen Muslimen gehabt haben sollen (Ibn Ishāq, 2008, 204 ff.). Die geschilderten Begebenheiten lassen den Schluss zu, dass sich das Zerwürfnis zwischen den Muslimen und den medinensischen Juden nicht aufhob und durchaus gegen Letztere vorgegangen wurde. Dabei ist festzustellen, dass zumindest die Behandlung der jüdischen Stämme um Medina mit fortschreitender Zeit und aufkommender Macht der muslimischen Gemeinde nicht graduell schlechter oder härter wurde sowie durchaus ambivalent sein konnte.

## 4 Conclusio

Im 7. Jahrhundert war der islamische Prophet auf der arabischen Halbinsel mit verschiedenen religiösen Konfessionen konfrontiert, darunter dem Henotheismus, dem Judentum und vereinzelt mit dem Christentum.

Die Prophetenbiographie zeichnet ein differenziertes Bild der verschiedenen Konfessionen. In der medinensischen Zeit werden Juden als Partner in der frühen islamischen Gemeinschaft dargestellt, insbesondere durch die Gemeindeordnung von Medina, welche ihnen gewisse Freiheiten und Rechte einräumte. Dennoch kam es zu Spannungen, insbesondere nach Vertragsbrüchen. In der Sīra hingegen werden Christen fast durchweg positiv dargestellt, wie anhand des Negus von Abessinien ersichtlich wird, der den Muslimen Zuflucht bot. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch die Darstellung des Waraqa ibn Nawfal sowie des christlichen Mönchs Bahīrā, der den zukünftigen Propheten erkannt haben soll.

Die Henotheisten der Quraisch werden in den Quellen hingegen als erbitterte Gegner der Muslime beschrieben, insbesondere im Kontext militärischer Auseinandersetzungen, wie bei der Schlacht von Badr. Dennoch finden sich auch positive Darstellungen, beispielsweise in Bezug auf die enge Beziehung zwischen Muhammad und seinem henotheistischen Onkel 'Abū Ṭālib. Obgleich es zu Konflikten kam, etwa beim Bruch des Ḥudaybiya-Vertrags oder durch Geschenke, scheint der

Prophet den Frieden bevorzugt und das Praktizieren des arabischen Henotheismus nach der Eroberung Mekkas nicht vollends verboten zu haben. Gemäß der *Sīra* gehörten jedoch auch Kampf und Zerstörung von Götzen zur Vorgehensweise des Propheten, sofern Intrigen oder Gefahren für die Muslime drohten. Der Wandel in den interreligiösen Beziehungen vollzog sich demnach nicht linear in Richtung einer Verschlechterung, sondern ambivalent und kontextabhängig. Die Interaktionen des Propheten waren gemäß der *Sīra* von Diplomatie geprägt und ermöglichten ein gewisses Maß an religiöser Vielfalt, solange Verträge und Abkommen eingehalten wurden. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Gemeindeordnung von Medina, die eine pluralistische Gemeinschaft vorsah, und im Friedensvertrag von Ḥudaybīya, der trotz der jahrelangen Feindseligkeit mit den Mekkanern geschlossen wurde.

Menschen neigen dazu, komplexe und differenzierte Sachverhalte zu pauschalisieren und einfache, generelle Antworten zu suchen. Dies wird der Komplexität der Narrative jedoch nicht gerecht, da Haltungen und Umgangsweisen historisch gesehen kontextabhängig und ständigen Wandlungsprozessen unterworfen sind. Ereignisse des 7. Jahrhunderts, insbesondere die Handlungen und Entscheidungen des Propheten, können nicht anachronistisch aus der Perspektive der Gegenwart interpretiert werden. Die Frage, ob seine Haltung inklusivistisch, exklusivistisch oder pluralistisch war, lässt sich nicht pauschal beantworten.

So zeigt der Koran in Bezug auf die Heilsmöglichkeit eher eine inklusivistische Haltung (Koran 2:62, 3:64, 5:82 oder 3:199). Das Zusammenleben zwischen Muslimen und Nichtmuslimen war hingegen pluralistisch geprägt, wie die Beziehungen zu Nichtmuslimen – etwa zu Muhammads Onkel ʿAbū Ṭālib, der Vertrag von Ḥudaybīya oder die Gemeindeordnung von Medina – verdeutlichen. Dennoch wird der Koran in Bezug auf die Unverfälschtheit der religiösen Botschaft des Islam von Muslimen eher exklusivistisch verstanden (Koran 15:99). Es scheint wichtig, sowohl das Potenzial als auch die Herausforderungen in der frühen Historiographie des Islam wahrzunehmen, ohne pauschale Schlussfolgerungen zu ziehen.

Religionen entstehen oft in Abgrenzung zu bestehenden Glaubenssystemen, gleichzeitig gibt es aber auch Anschlüsse an diese. Dies gilt auch für den Islam, der sich gemäß der *Sīra* sowohl in Beziehung als auch in Abgrenzung zu Judentum und Christentum entwickelt hat. Wobei die Lehren aus den interreligiösen Implikationen des *Sīra*-Narrativs können für die islamische Theologie der Gegenwart vielfältig sein.

Die kritische Analyse der *Sīra* offenbart ein komplexeres und nuancierteres Bild der interreligiösen Interaktionen früher Muslime, das eine chronologische Einordnung der Sachverhalte ermöglicht. Eine Deutung, die die Schriftreligionen akzeptiert, aber polytheistisch-henotheistische Strukturen und Religionspraxis kategorisch ablehnt oder bekämpft, lässt sich anhand der *Sīra* nicht aufrechterhalten. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang Beispiele wie die zeitweilige Aufrechterhaltung der Ehen der Prophetentöchter mit Polytheisten, der Bund des Propheten mit einzelnen Henotheisten oder deren Besenkung in späteren Lebensphasen. Die besondere Stellung der Schriftbesitzer in der *Sīra* lässt sich aus gegenwartstheologischer Sicht eher in metaphysischen Belangen verorten, da die *Sīra* in weltlichen Angelegenheiten kaum praktische Unterschiede zwischen den muslimisch-henotheistischen Beziehungen (wie die des Propheten mit Abū Ṭālib oder in Friedensverträgen) und dem Umgang mit den Juden in Medina aufweist.

Es hat sich gezeigt, dass Spannungen und Gewalt in interreligiösen Beziehungen primär politischer Natur waren und nicht auf die konfessionellen Identitäten der Personen oder Stämme zurück-

zuführen sind. Diese Erkenntnis lässt sich nicht auf postmoderne, pluralistische Gesellschaften übertragen, die nicht religiös-rechtlichen Gesetzgebungen oder Machtpolitiken unterliegen sollten.

Vor dem Hintergrund der islamischen Primärquellen besteht kein großer kategorialer Unterschied zwischen dem damaligen arabischen Henotheismus und heutigen nicht-religiösen Weltanschauungen. Aus jener praxisorientierten Perspektive kann das Existenzrecht einer jeden weltanschaulichen Gesinnung theologisch legitimiert werden, sofern keine existenzielle Bedrohung gegenüber dem Leben anderer Menschen besteht. Die Tatsache, dass polytheistische Bekenntnisse für Muslime nicht zwangsläufig problematisch waren, zeigt sich auch an muslimisch-hinduistischen Beziehungen in Südostasien in Geschichte und Gegenwart. Diese Narrative bieten Anknüpfungspunkte für zeitgenössisch-pluralistische Ansätze in der islamischen Gegenwartstheologie und können helfen, die allgemeinen Prinzipien des Korans in Bezug auf Multireligiosität chronologisch einzuordnen. Es ist jedoch zu beachten, dass der heutige Sira-Text Ibn Ishāqs sich hauptsächlich aus dessen *Kitāb al-Mağāzī* (Buch der Kämpfe) speist und somit einen Kampffokus aufweist (Karagedik, 2017, 168 ff.). Das Leben des Propheten sollte daher auch nicht vordergründig durch die „Brille“ militärischer Konflikte verstanden werden. Obwohl diese Sira-Schreibung hermeneutisch nicht die ideale Grundlage für Fragen der Pluralität und Interreligiosität darstellt (Karagedik, 2017, 166), zeigt sich dennoch das Potenzial der chronologischen Betrachtung des prophetischen Handelns in Bezug auf interreligiös-theologische Belange. Wichtig scheint in diesem Zusammenhang auch die kritische Frage, was der Prophet gesagt und was er tatsächlich umgesetzt haben soll. Antworten auf jene Frage und Erkenntnisse chronologischer Kontextualisierungen können dazu beitragen, ein differenzierteres Verständnis der frühen islamischen Geschichte und ihrer Relevanz für gegenwärtige interreligiöse Dialoge zu entwickeln.

## Literaturverzeichnis

- Abū Dāwūd, Sulaymān. (2008). *Sunan 'Abī Dāwūd*. Darussalam.
- Al-Buḥārī, Muhammad (2006). *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Al-Ani, Awad (2011). Orientalistische Wurzeln. Arabien als Teil der hellenistisch-römischen und christlichen Welt und aktuelle Auswirkungen. *Zeitschrift für Weltgeschichte*, 12(2), 213–237.
- Asad, Muhammad (2022). *Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. Patmos.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa‘far (2005). *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān*. Dār al-Kitāb al-‘Ilmiya.
- At-Tirmidī, Muhammad (1987). *Al-ġāmi‘ al-ṣaḥīḥ wa-hū Sunan al-Tirmidī*. Dār al-Kitāb al-‘Ilmiya.
- Bangert, Kurt (2016). *Muhammad. Eine historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten*. Springer.
- Budimansyah, Achlami & Safari (2023). Religious Social Tolerance During the Time of the Prophet Muhammad SAW and Its Relevance in the Development of a Pluralistic Society in Indonesia. *Jurnal Studi Keislaman*, 1(23), 113–136.
- Cerrahoğlu, İsmail (1963). Kur'an'ı Kerim ve Hanifler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (11), 81–92.
- Çınar, Hüseyin İlker (2022). *Koranwissenschaften*. IFIS&IZ Publication.
- Dziri, Amir (2014). *Sira. Einführung in die Prophetenbiografie*. Kalam Verlag.

- Gündüz, Şinasi (2008). Sâbiilik. *İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabiilik>
- Hamidullah, Muhammad (2016). *Muhammad Prophet des Islam*. Patmos.
- Ibn İshâq, Muhammad (2008). *Das Leben des Propheten*. Übers. v. G. Rotter. Spohr.
- Ibn Kaţîr, ‘Imâd al-Dîn (1980). *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîm*. Maktabat al-Nahḍa al-Islâmiyya.
- Kades, Tharwat (2006). Der Glaube an Gott in Bibel und Koran. *Journal of Religious Culture* (79).
- Karagedik, Ulvi (2017). *The Sunna of Fighting. Background, Dimensions, Scope, and Consequence*. In E. Aslan & M. Hermansen, *Religion and Violence* (163–176). Springer.
- Karagedik, Ulvi (2022). *Hadithhermeneutik*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Küng, Hans (2007). *Der Islam*. Piper.
- Lecker, Michael (1994). Abû Mâlik'Abdallâh b. Sâ'm of Kinda, a Jewish Convert to Islam. *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* (71), 280–293.
- Leimgruber, Stephan (2008). Jesus und Muhammad. *Rhs-Religionsunterricht an höheren Schulen* (51), 164–171.
- Mezzomorto, Marco Davide (2002). *Muhammad auf Abwegen*. Kinzelbach Verlag.
- Munir, Muhammad (2016). Some reflections on the story of Banu Qurayzah. A re-evaluation of Ibn İshâq's account. *Islamabad Law Review*, 1(2), 7–28.
- Muslim, bin al-Ḥağğāğ (2007). *Şahîḥ Muslim*. Darussalam.
- Nagel, Tilman (2014). Der Weg zum geschichtlichen Mohammed. *Asiatische Studien-Études Asiatiques*, 68(2), 453–468.
- Norman, Andrew (1979). *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*. Jewish Publication Society of America.
- Paret, Rudi (1970). Toleranz und Intoleranz im Islam. *Saeculum* (21), 344–365.
- Şeker, Nimet (2019). *Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*. EB-Verlag.
- Ward, Seth (1990). A fragment from an unknown work by al-Ṭabarî on the tradition “Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (and the lands of Islam)”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53(3), 407–420.
- Yaşar, Hüseyin (2002). Das Verhältnis der Muslime zu den Andersgläubigen nach dem Koran. *Journal of Religious Culture* 61, 1–11.

Serdar Aslan

FAU Forschungszentrum für Islam und Recht in Europa (FAU EZIRE),  
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

## Die muslimische Freitagspredigt in Deutschland:

### Bestandsaufnahme und Stand der Forschung

#### Abstract

Im vorliegenden Artikel geht es im ersten Teil um muslimische Predigtsammlungen in Deutschland, die gedruckt oder digital vorliegen. Diese werden beschrieben und historisch eingeordnet. Im zweiten Teil beschäftigt sich der Beitrag mit der bisherigen Forschungsliteratur, die sich dezidiert mit der islamischen Predigt in Deutschland auseinandersetzt. In der Art eines Berichts wird die Literatur referiert und eingeordnet.

The first part of this article is about Muslim sermon collections in Germany that are available in printed or digital form. These are described and classified historically. In the second part, the article looks at the research literature to date that deals specifically with Islamic preaching in Germany. The literature is reviewed and classified in the form of a report.

**Keywords:** Freitagspredigt; *ḥuṭba*; Imam; Prediger; DITIB; IGMG; VIKZ  
Friday sermon; *ḥuṭba*; Imam; preacher; DITIB; IGMG; VIKZ

---

Serdar Aslan, FAU Research Centre for Islam and Law in Europe (FAU EZIRE),  
Friedrich-Alexander-University, Erlangen-Nuremberg  
E-mail: serdaras1988@gmail.com

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

## Einleitung

Dieser Beitrag<sup>1</sup> fokussiert sich auf zwei Aspekte, die für die weitere Erforschung der muslimischen Predigt in Deutschland nützlich erscheinen: Im ersten Teil (I Bestandsaufnahme) werden gedruckte wie digitale Predigtsammlungen vorgestellt. Die wenigen gedruckten Sammlungen, die zu finden waren, werden beschrieben. Bei der Darstellung der digitalen Sammlungen hingegeben habe ich mich auf die der drei großen Verbände (DITIB, IGMG und VIKZ) konzentriert.

Im zweiten Teil (II Stand der Forschung) befaße ich mich mit der bisherigen Forschungsliteratur, die sich dezidiert mit der muslimischen Predigt in Deutschland beschäftigt. Deutschsprachige Texte über die Predigt in der Geschichte oder Gegenwart in anderen Ländern sind deshalb davon ausgenommen. Obwohl die Predigt eine wichtige Stellung in der muslimischen Religionspraxis einnimmt, steht sie erst in den letzten Jahren vermehrt im Fokus der Wissenschaft. Durch die Erfassung des Forschungsstands möchte ich die bisherigen Studien dazu bekannt machen.

Wenn ich von islamischer Predigt spreche, meine ich hauptsächlich die Freitagspredigt (arab. *ḥuṭbat al-ḡum‘a*, türk. *cuma hutbesi*) und darüber hinaus die Predigten an den beiden islamischen Festtagen (Fest des Fastenbrechens und Opferfest). Das sind etwa 55 Predigten in einem Kalenderjahr. Religiöse Rede umfasst viel mehr als rituelle bzw. ritualisierte Predigten wie die Freitagspredigt. Zur religiösen Rede gehören auch freie Predigten (arab. *wa‘z*, türk. *vaaz*) mit liturgischem Anlass (z. B. vor dem Freitagsgebet) oder ohne sowie Vorträge, Gesprächskreise (türk. *sohbet*), Videounterrichte etc. Diese sind allerdings nicht zentraler Gegenstand meines Beitrags und werden daher nur am Rande erwähnt.

Die Freitagspredigt ist ein liturgischer Bestandteil des Freitagsgebets, dessen Bedeutung bereits im Koran (62:9–11) betont wird. Da gemäß der herrschenden Meinung die Teilnahme am Freitagsgebet für Männer obligatorisch, für Frauen optional ist, sind viele Muslime jeden Freitag bei der Predigt anwesend. Auf der Grundlage von Schätzungen, die von etwa 2.500 Moscheegemeinden bzw. Gebetsräumen in Deutschland sprechen (Sauer et al., 2023), gehe ich davon aus, dass an jedem Freitag insgesamt hunderttausende Muslime der direkten Predigtansprache beiwohnen. Rauf Ceylan schätzt die Zahl sogar auf 500.000 bis 600.000 (2021, 34). Da Predigten auch online veröffentlicht werden, kann von einer nicht zu unterschätzenden Reichweite dieser Ansprachen ausgegangen werden. Dies unterstreicht die Bedeutung, die den Predigten beim Verständnis muslimischer Religiosität zukommt. Sie bieten Zugang zum Islamverständnis der unterschiedlichen Verbände und einzelnen Gemeinden sowie der Prediger und sind zugleich Zeugnis ihrer Positionierungen zu zahlreichen Themen.

Folgende Aussage des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland (KRM) im Magazin *25 Jahre TOM<sup>2</sup> – Moscheen gestern und heute* verdeutlicht die Relevanz der Predigten aus muslimischer Perspektive: „Die älteste Form der religiösen Unterweisung ist die Predigt. Diese wird von dem Imam nicht nur unmittelbar vor dem Freitagsgebet gehalten, sondern kann auch zu jeder anderen

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des BMBF-geförderten Projekts WECHSELWIRKUNGEN, Fkz. 01UG2028A. Ich danke meinen ehemaligen EZIRE-Kollegen für ihre hilfreichen Hinweise. Elif Göksu, Antonia Thies und Johanna Haessler danke ich für ihre Unterstützung bei der Sichtung und Speicherung der digitalen Sammlungen. Mehmet Soyhun sei gedankt für den Hinweis auf einige Sammlungen und Forschungsbeiträge.

<sup>2</sup> TOM steht für „Tag der offenen Moschee“, der jährlich am 3. Oktober stattfindet und an dem viele Moscheen in Deutschland mit vielfältigen Angeboten für die allgemeine Öffentlichkeit geöffnet sind.

Zeit stattfinden. In der Freitagspredigt spricht der Imam nicht nur religiöse Sachverhalte, sondern auch aktuelle gesellschaftliche und soziale Themen an“ (KRM, 2021, 96). In der Predigt vom 20. Juni 2024 erklärt die IGMG die Bedeutung der Predigt wie folgt: „In der Hutba werden wir an die Gebote und Verbote des Islams erinnert. Sie sind die Grundlage unserer Geschwisterlichkeit. Wir erhalten Ratschläge für unser Glück im Diesseits und im Jenseits“ (IGMG, 2024).

## I Bestandsaufnahme

Die Geschichte der muslimischen Gemeinden in Deutschland – und damit der Predigten – geht bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts zurück. Dabei können wir für die Erforschung dieser Zeit nur auf Moscheearchive<sup>3</sup> und einzelne gedruckte Predigten<sup>4</sup> zurückgreifen. Allerdings handelte es sich damals um nur einige wenige Gemeinden.

Zu einem signifikanten Anstieg der muslimischen Bevölkerung in Deutschland führte schließlich erst das Anwerbeabkommen mit Jugoslawien und der Türkei sowie weiteren muslimischen Ländern wie Marokko in den 1960er- und frühen 1970er-Jahren. Durch den Familiennachzug in den 1970er- und folgenden Jahren und durch weitere Migrationsbewegungen – aufgrund von Krisen und Kriegen in den jeweiligen Herkunftsländern – erfuhr die muslimische Gemeinschaft in Deutschland in den nächsten Jahrzehnten weiteren Zuwachs. Aufgrund der religiösen Bedürfnisse gründeten muslimische Migranten provisorische Gebetsstätten – beispielsweise in Hinterhöfen, früheren Gewerberäumen oder umfunktionierten Wohnanlagen (Schiffauer, 2000, 17–26; Schiffauer, 2004b, 350–352; Beinhauer-Köhler, 2009, 9–97; Schiffauer, 2010, 36–51). Die allmählich erfolgte Aufgabe der Rückkehrperspektive durch die Gastarbeiter und Migranten führte von den 1980er-Jahren an zu weiteren Gemeinde- und Moscheegründungen mit dauerhaftem Charakter. In dieser Zeit, die sich organisatorisch durch eine große Dynamik auszeichnete, schlossen sich einzelne Gemeinden zu größeren Verbänden zusammen (Thielmann, 2008, 3–4; Rohe, 2018). Erst nach und nach stabilisierten sich die Hierarchien und verfestigten sich Macht und Autorität in den Zentren der Verbände. Eine Zentralisierung der Predigten erfolgte später – vor allem durch die Etablierung neuer Telekommunikationsmöglichkeiten. Zunächst wurden die Predigten per Fax oder durch den Abdruck in der je eigenen Zeitung oder Zeitschrift weitergereicht, dann folgten die Sendung per Mail, die Veröffentlichung auf der eigenen Webseite und inzwischen auch in einer App. Der Prozess der Vereinheitlichung und Zentralisierung der Predigten hat sich je nach Verband und Gemeinde unterschiedlich vollzogen.

Nach meinem Kenntnisstand haben die Verbände keine offiziellen Predigtsammlungen für die Zeit zwischen 1960 und 2000 veröffentlicht. Verbandsinterne Sammlungen und audiovisuelle Aufzeichnungen existieren jedoch. Für diesen Zeitraum stehen – abgesehen von einigen wenigen gedruckten Sammlungen – zwei Hauptquellen zur Verfügung: die lokalen „Moscheearchive“ bzw. Moscheerepositorien und Interviews mit Zeitzeugen (Imame/Prediger, Funktionäre, Besucher/Betende etc.). Bei der IGMG liegen die Predigten seit 2004, bei DITIB seit 2011 und beim VIKZ seit

---

<sup>3</sup> Die älteste noch bestehende Moschee – die Wilmersdorfer-Moschee – geht auf das Jahr 1924 zurück und wurde von der Ahmadiyya-Lahore-Gemeinde gegründet. Das Archivmaterial, welches auch Predigten beinhaltet, umfasst zahlreiche Ordner. Siehe Landesarchiv Berlin: D Rep. 920-16 – Ahmadiyya Anjuman Lahore (AAL) Moschee (Jonker, 2022).

<sup>4</sup> Für Beispiele aus der Wilmersdorfer Moschee: Durrani, 1926; Abdullah, 1929.

2022 in digitaler Form vor. Das heißt, auch für die Jahre nach 2000 müssen wir derzeit auf gemeindliche und private Archive und Sammlungen sowie auf Interviews mit Zeitzeugen zurückgreifen.

Es obliegt der Forschungsgemeinschaft, nicht nur die veröffentlichten Predigten zu analysieren, sondern auch frühere aufzufinden und in die Analyse einzubeziehen, um Transformationsprozesse innerhalb der muslimischen Gruppen und Gemeinden herauszuarbeiten und diese in Bezug zur globalen, nationalen und migrantischen Geschichte zu lesen. Dazu müssen allerdings auch Verbände und Gemeinden sowie ehemalige Prediger ihre Archive der Forschung zugänglich machen.

Im Folgenden sollen die gedruckten Sammlungen der Gemeinden und Einzelpersonen, die ich auffinden konnte, in chronologischer Reihenfolge vorgestellt werden.

## 1 Gedruckte Sammlungen

### 1.1 *İslâm'da İnsan ve Hayatı* (1979) (*Der Mensch und sein Leben im Islam*)

İsmail Zengin war der erste Theologe, den das türkische Präsidium für religiöse Angelegenheiten (DIYANET) 1976 nach Deutschland entsandte,<sup>5</sup> um dort das religiöse Leben der türkischen Muslime zu organisieren. Er predigte in der Dortmunder Moschee (jetzt: Zentralmoschee Dortmund) in der Kielstraße. Drei Jahre nach seinem Amtsantritt (1979) veröffentlichte er seine Predigten schließlich auch in Buchform. Das Buch trägt den Titel *İslâm'da İnsan ve Hayatı* (Der Mensch und sein Leben im Islam). Zengin bezeichnet sich darin als „Imam-Prediger der Neuen Dortmunder Moschee“ (*Dortmund Yeni Cami İmam-Hatibi*) (Zengin, 1979, 9–10). Die Sammlung enthält 50 Predigten, die in den Jahren zwischen 1976 und 1979 gehalten wurden. Das Themenspektrum erstreckt sich auf Glaubenswahrheiten, Ethik, Erziehung, Gesellschaft und Staat.

### 1.2 *Yurt Dışındaki Vatandaşlarımız İçin Hutbeler* (1997) (*Predigten für unsere Bürger im Ausland*)

Eine weitere Predigtsammlung, die der DIYANET bzw. der DITIB zugeordnet werden kann, wurde 1997 veröffentlicht: *Yurt Dışındaki Vatandaşlarımız İçin Hutbeler* (Predigten für unsere Bürger im Ausland). Der Herausgeber ist der Attachée für Religiöse Dienste des Generalkonsulats Essen der Republik Türkei (*Türkiye Cumhuriyeti Essen Başkonsolosluğu Din Hizmetleri Ataşeliği*). Die Sammlung enthält 55 Predigten von verschiedenen Imamen aus dem Bundesland Nordrhein-Westfalen, die im Rahmen eines Wettbewerbs entstanden sind. Die Predigten lassen sich in folgende Kategorien einordnen: Glaubenswahrheiten, islamische Lebensweise und Erziehung, Recht und Ethik, nationale und geistig-spirituelle Werte (*milli ve manevi değerler*).

---

<sup>5</sup> Siehe für seine Lebensgeschichte Vav TV (30.08.2021). *İsmail Zengin'in Hayat Hikayesi*. [https://www.youtube.com/watch?v=D6tCxK\\_twH0](https://www.youtube.com/watch?v=D6tCxK_twH0).

### 1.3 *Einblicke in die Religion des Islam. Ein Sammelwerk von Freitagsansprachen (2002)*

Der Islamische Kulturverein Oldenburg (IKO) veröffentlichte 2002 die deutschsprachigen Freitagspredigten der sunnitischen Maryam-Moschee in Oldenburg in thematisch geordneter Form (Janjua, 2002).<sup>6</sup> Die Sammlung soll einen Einblick in einige Grundprinzipien des Islams, die vor allem durch seine Hauptquellen, nämlich Koran und Sunna abgeleitet sind, ermöglichen (Janjua, 2002, 26–27). Der Autor und sein Team betonen den besonderen Wert der Überprüfung der Quellen und Inhalte (Janjua, 2002, 30). Die Hauptthemen des Werkes, das 71 Predigten enthält, sind die Grundsäulen des Islams, das Wissen, das Gute und Böse bzw. Gebote und Verbote, der Mensch, die Familie, die Gemeinschaft und Wirtschaft.

### 1.4 *„Darin sind Zeichen für Nachdenkende“.*

#### *Islamische Theologie – in sechzig Freitagspredigten homiletisch entfaltet (2009)*

2009 veröffentlichte die muslimische Theologin Halima Krausen (Spielhaus, 2012, 437–446, 453) 60 Freitagspredigten. Der Pfarrer und Pastoralpsychologe Dr. Hans-Christoph Goßmann, aktiv im christlich-muslimischen Dialog, bezeichnet das Buch als wichtigen Beitrag zur Überwindung antiislamischer Vorurteile. Er merkt an, dass die Freitagspredigten allzu oft pauschal als „fundamentalistische Hetz- und Hasspredigten“ diffamiert werden. Die Lektüre dieser Predigten würde deutlich machen, wie wenig ein solch pauschales Urteil den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht (Krausen, 2009, 5). Die Autorin beklagt hingegen ein anderes, nämlich ein sprachliches Problem, da in vielen Moscheen „die Predigt immer noch formal und auf Arabisch und/oder in der Muttersprache der Trägergemeinde“, „nicht aber in der Landessprache“ gehalten wird (Krausen, 2009, 9). Darüber hinaus sollte auch an die „Schätze der islamischen Geisteswelt“ erinnert werden, die doch „so viel Trost, Kraft und Freude vermitteln: Gebete, die von hervorragenden Persönlichkeiten überliefert wurden, Meditationen und Gedichte aus der Mystik“ (Krausen, 2009, 9–10). Entsprechend schließen viele Predigten mit einer „Anrufung“ oder einem Gedicht der Geistesgrößen der islamischen Geschichte. Krausen bezeichnet ihre Predigten als „Gedanken zum Freitag“, die als „Beitrag zum Gedenken Gottes“ verstanden werden können. Sie möchte dadurch „zusätzliche Denkanstöße“ geben (Krausen, 2009, 13). Die Predigten wurden zwischen 2006 und 2009 periodisch – etwa dreiwöchentlich – im Internet veröffentlicht und dann 2009 im Druck vorgelegt.

Meines Wissens wurde keine dieser vier gedruckten Predigtsammlungen zum Gegenstand einer Untersuchung. Vor allem die beiden Sammlungen, die von DIYANET- bzw. DITIB-Imamen stammen, sind geeignet, um Vergleiche mit der späteren, digitalen Sammlung anzustellen. Einige bereits bestehende Studien (Prätor, 1985; Oprea, 2020; Carol & Hofheinz, 2021, 2022), die unten besprochen werden, legen solch einen Vergleich nahe. Oprea untersucht in ihrer Arbeit das Potenzial der Radikalisierungsprävention in den Predigten. Carol & Hofheinz widmen sich der

---

<sup>6</sup> Leider geht aus dem Werk nicht hervor, in welchem Zeitraum die Predigten gehalten wurden. Das Buch erschien 2002, am Ende der Einführung steht jedoch 27. Ramadan 1420 n. H., sodass umgerechnet der Januar 2000 als Terminus ante quem dienen kann. Da sich die Abhaltung von 71 Freitagspredigten über einen Zeitraum von etwa eineinhalb Jahren erstrecken dürfte, sind sie vermutlich in den Jahren 1998 und 1999 gehalten worden.

Thematisierung der Heimat, deren Vergleich mit früheren Predigten über eventuelle Kontinuitäten Aufschluss geben würde.

### 1.5 *Inside Islam. Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird* (2017)

Das 2017 erschienene Buch *Inside Islam. Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird* von Constantin Schreiber dürfte zwar deutschlandweit die bekannteste Publikation über die islamische Predigt sein, ist jedoch im engeren Sinne weder eine Predigtsammlung noch eine wissenschaftliche Untersuchung. Sie enthält 13 Predigten, welche zumeist aus arabischen und türkischen Moscheen Berlins stammen. Der Autor erweckt durch die exakte Angabe von Daten (Moscheename, Glaubensrichtung, Sprache, Datum und Thema) einen dokumentarischen Eindruck, doch weder werden die fachfremden Übersetzer, die wohl für einige Missverständnisse verantwortlich sind (Aslan, 2021), genannt, noch liegt eine Bestätigung seitens der betroffenen Moscheegemeinden vor. Die jeweilige Predigt wird von Schreiber eingeleitet, in Übersetzung wiedergegeben und anschließend – durch Fragen an und Antworten von Experten – diskutiert. Insgesamt dominieren in Schreibers Buch nicht Analyse und Verstehen, sondern Verdächtigung und Missverständnis. Die Publikation folgt kulturalistischen Deutungsmustern und stigmatisiert Muslime (Keskinkılıç, 2018; Pink, 2017).

## 2 Digitale Sammlungen

Die drei großen Verbände und viele Vereine bieten seit vielen Jahren ihre Predigten in digitaler Form an.<sup>7</sup> Einige Sammlungen sind so umfassend und systematisch strukturiert, dass sich von digitalen Archiven sprechen lässt. Im Folgenden stelle ich die Sammlungen der drei Verbände vor.

### 2.1 DITIB

Die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (türk. *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*, DITIB) ist mit über 900 Moscheevereinen der größte muslimische Verband in Deutschland. DITIB wurde offiziell 1984 gegründet (Lemmen, 2002, 34–35; Eißler, 2019, 31–32), ihre Zentrale befindet sich in Köln. Durch ihre Bindung an die Mutterorganisation DIYANET hat sie in sprachlicher, in religiöser sowie kultureller Hinsicht eine türkische Prägung. Theologisch folgt sie dem sunnitischen Islam (hanafitisch-maturidisch<sup>8</sup>).

Die Freitagspredigten der DITIB werden primär auf Türkisch, sekundär auf Deutsch gehalten. Das heißt, die Predigtsprache war anfangs ausschließlich Türkisch und ist gegenwärtig in erster Linie Türkisch und je nach Moscheeverein auch Deutsch. Die Predigt wird auf Türkisch von einem/r *Religionsbeauftragten* (so die DITIB-Bezeichnung für Imam bzw. „Hoca“) in Deutschland geschrie-

<sup>7</sup> Auch einzelne Gemeinwebseiten der Verbände bieten die Predigten an (siehe z. B. die Gemeinde in Gütersloh: <https://www.ditib-guetersloh.de/freitagspredigt/>). Auf dem IGMG-Nachrichtenportal [www.islamiq.de](http://www.islamiq.de) finden sich die jeweils aktuellen Predigten von DITIB, IGMG und VIKZ seit dem 27. September 2013 auch in zusammengefasster Form (<https://www.islamiq.de/tag/freitagspredigt/>).

<sup>8</sup> Rechtsschule nach Abū Ḥanīfa (gest. 767), theologische Schule nach al-Māturīdī (gest. 944).

ben, dann in der Zentrale geprüft und ins Deutsche übersetzt. Die türkischen<sup>9</sup> und deutschen Predigten seit dem 14. Januar 2011 sind auf der DITIB-Webseite einsehbar.<sup>10</sup>

### DITIB Freitagspredigten

Stichwortsuche im gesamten Archiv:

Suchen

Filter nach Zeit: | 2016 | 2015 | 2014 | 2013 | 2012 | 2011 | 2010-2009 | 2008-2007

1 bis 56 von 758 Freitagspredigten

775. Freitagspredigt "Botschaften aus der Sure Leyl"	10.01.2025 <a href="#">[mehr]</a>
774. Freitagspredigt "Wir suchen Zuflucht bei Allah vor Einflüsterung"	03.01.2025 <a href="#">[mehr]</a>
773. Freitagspredigt "Die gesegneten drei Monate und die Raghâ'ib-Nacht"	27.12.2024 <a href="#">[mehr]</a>
772. Freitagspredigt "Religion ist Aufrichtigkeit"	20.12.2024 <a href="#">[mehr]</a>
771. Freitagspredigt "Botschaften aus der Sure al-A'la für unser Leben"	13.12.2024 <a href="#">[mehr]</a>

Abb. 1: Predigtarchiv der DITIB<sup>11</sup>

Die Predigten sind mit Titel, Datum und Link zum Text versehen. Insgesamt ist das Archiv schlicht gehalten und nicht immer übersichtlich. Man kann das Archiv nach Stichworten durchsuchen (siehe Abb. 1). Neben den Freitagspredigten sind auch die beiden jährlichen Festtagspredigten (zum Fest des Fastenbrechens und zum Opferfest) vorhanden. Für ein Jahr kommen somit durchschnittlich 54 Predigten zusammen. Die Gesamtzahl der vorliegenden Predigten beträgt 758. Im Archiv steht oben die Zahl 758. Direkt unter dieser Angabe steht allerdings die Zahl 775, die eindeutig fehlerhaft ist, da in der Zählung Sprünge vorliegen. Klickt man auf eine Predigt, erscheint die jeweilige Seite für die einzelne Predigt mit ihrem Titel und Datum. Die Predigt kann als PDF-Datei heruntergeladen werden.

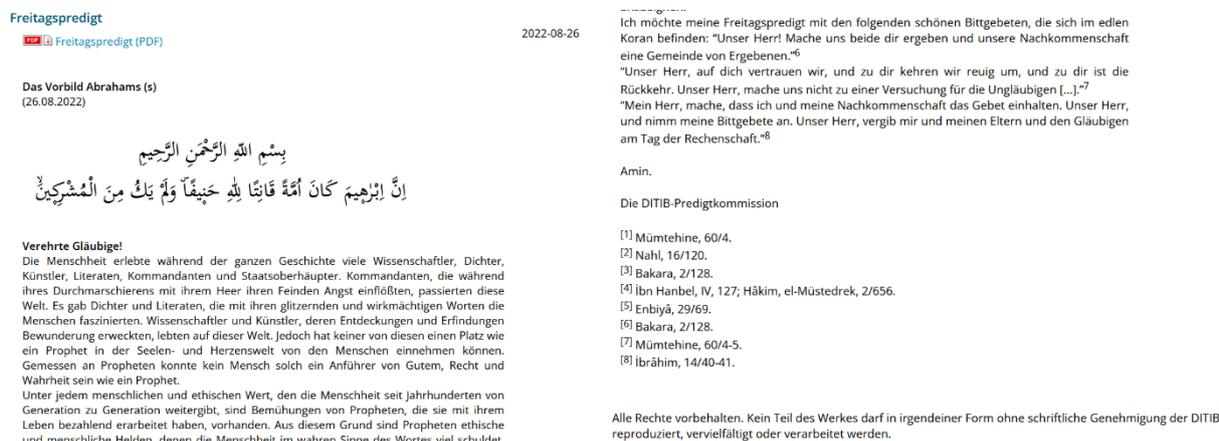
Der typische Aufbau der veröffentlichten DITIB-Predigten gestaltet sich folgendermaßen: Der Text beginnt mit der *Basmala* (*Im Namen Gottes, des Erbarmerers, des Barmherzigen*) und einem Leitvers aus

<sup>9</sup> DITIB (o. J.). *Cuma hutbeleri*. <https://www.ditib.de/default1.php?id=11&sid=12&lang=en>.

<sup>10</sup> Auch wenn das türkische und das deutsche Predigtarchiv mit dem 7. Dezember 2007 beginnt, die Titel angezeigt und mit Links versehen wurden, sind die jeweiligen Predigtseiten nicht aufrufbar, da die Links fehlerhaft sind bzw. die hinterlegten PDF-Dateien entfernt wurden. Daraus geht immerhin hervor, dass die DITIB seit Dezember 2007 deutschsprachige Predigten zentral bzw. offiziell veröffentlicht hat (DITIB (2007–2008). *Freitagspredigten – Archiv 2007–2008*. <https://www.ditib.de/default1.php?id=3&sid=63&lang=de>; DITIB (2008). *Hutbeler Arşiv – 2008*. <https://www.ditib.de/default1.php?id=3&sid=63&lang=en>). Die türkische Religionsbehörde DIYANET bietet auf ihrer Webseite [https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/kategoriler/yayinlarimiz/hutbeler/deutsche-\(almanca\)](https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/kategoriler/yayinlarimiz/hutbeler/deutsche-(almanca)) deutschsprachige Predigten. Eine erste Durchsicht zeigt, dass diese mit den DITIB-Predigten nicht deckungsgleich sind. Das DITIB-Archiv hat an den jeweiligen Freitagen gänzlich andere Predigten.

<sup>11</sup> Screenshot der fortlaufend aktualisierten Webseite vom 16.01.2025: DITIB (o. J.). *DITIB Freitagspredigten*. <https://www.ditib.de/default1.php?id=11&sid=12&lang=de>.

dem Koran in arabischer Schrift. Als Referenzen werden im Text meist Koranverse oder Hadithe<sup>12</sup> angeführt und in den Fußnoten mit Quellen versehen (siehe Abb. 2). Am Ende des Textes ist der Autor (manchmal auch die Autorin) aufgeführt. Diese Person ist entweder Religionsbeauftragte/r (mit der Angabe der entsprechenden Moschee in Deutschland) oder die „DITIB-Predigt-kommission“ selbst fungiert als Autor.



Freitagspredigt  
 Das Vorbild Abrahams (s)  
 (26.08.2022)

2022-08-26

Ich möchte meine Freitagspredigt mit den folgenden schönen Bittgebeten, die sich im edlen Koran befinden: "Unser Herr! Mache uns beide dir ergeben und unsere Nachkommenschaft eine Gemeinde von Ergebenen."<sup>6</sup>  
 "Unser Herr, auf dich vertrauen wir, und zu dir kehren wir reuig um, und zu dir ist die Rückkehr. Unser Herr, mache uns nicht zu einer Versuchung für die Ungläubigen [...]"<sup>7</sup>  
 "Mein Herr, mache, dass ich und meine Nachkommenschaft das Gebet einhalten. Unser Herr, und nimm meine Bittgebete an. Unser Herr, vergib mir und meinen Eltern und den Gläubigen am Tag der Rechenschaft."<sup>8</sup>

Amin.

Die DITIB-Predigtkommission

[1] Mümtehine, 60/4.  
 [2] Nahl, 16/120.  
 [3] Bakara, 2/128.  
 [4] Ibn Hanbel, IV, 127; Hâkim, el-Müstedrek, 2/656.  
 [5] Enbiyâ, 29/69.  
 [6] Bakara, 2/128.  
 [7] Mümtehine, 60/4-5.  
 [8] İbrâhim, 14/40-41.

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form ohne schriftliche Genehmigung der DITIB reproduziert, vervielfältigt oder verarbeitet werden.

Abb. 2: DITIB-Predigt vom 26. August 2022<sup>13</sup>

Seit 2016 werden die Freitagspredigten auch in der Deutschen Gebärdensprache (DGS) angeboten.<sup>14</sup> Die jeweilige Predigt wird hierbei von der DGS-Übersetzerin Merve Büyükdipi in einer Länge von einigen Minuten wiedergegeben.

Seit dem 27. März 2020 überträgt die Zentralmoschee in Köln die Freitagspredigten live. Diese sind danach fortdauernd auf YouTube einsehbar.<sup>15</sup> Die Predigten werden in türkischer und in deutscher Sprache gehalten.

## 2.2 IGMG

Die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) ist ein aus der Millî-Görüş-Bewegung in der Türkei hervorgegangener Verband, der in Deutschland autark organisiert ist. Der Verband wurde zwar offiziell 1995 gegründet, seine Vorgängerorganisationen gehen jedoch auf die 1970er-Jahre zurück. Viele Moscheegemeinden und Organisationen weltweit werden von der Kölner Zentrale, deren Vorsitz seit 2011 Kemal Ergün innehat, geführt. Der Ethnologe Werner Schiffauer charakterisierte die IGMG als eine transnationale Gemeinschaft „von Arbeiter-Migranten, deren Beziehungen zur deutschen Gesellschaft, zur türkischen Gemeinde in der Migration und zum Herkunftsland eine komplexe Geschichte durchlaufen hat“ (Schiffauer, 2004a, 67).

<sup>12</sup> Textüberlieferungen von Handlungen oder Aussprüchen des Propheten Muhammad, welche die zweite autoritative Quelle des Islams nach dem Koran bilden.

<sup>13</sup> DITIB (26.08.2022). *Das Vorbild Abrahams (s)*. [https://www.ditib.de/detail\\_predigt1.php?id=646&lang=de](https://www.ditib.de/detail_predigt1.php?id=646&lang=de).

<sup>14</sup> DITIB Bundesverband (o. J.). *Freitagspredigt auf DGS*. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLza2Fu-EbcVPSg9IHuA03nXh2t224x4G>; <https://www.youtube.com/hashtag/hutbedgs>; DITIB Landesjugendverband Berlin (03.12.2015). *Kanalinfo*. <https://www.youtube.com/@ditiblandesjugendverbandbe5504>.

<sup>15</sup> DITIB Bundesverband (o. J.). *Cuma Vaazları ve Hutbeleri – Dualar*. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLza2Fu-EbcVP1cRTEOsgqANKGasYzERJp>.

Eigenen Angaben zufolge unterhält die IGMG weltweit 640 Moscheen, davon 324 in Deutschland (IGMG, 2020, 17). Die gemeinsame Sprache dieser internationalen, in Europa, Nordamerika, Australien und Japan organisierten religiösen Gemeinschaft ist Türkisch. Auch in Deutschland ist die primäre Kommunikationssprache – vor allem im Verband und in den Vereinen – Türkisch, obwohl in immer mehr Bereichen die deutsche Sprache Einzug hält. Neben vielfältigen religiösen und sozialen Tätigkeiten ist die IGMG auch durch etliche eigene Medien öffentlich aktiv.<sup>16</sup> In theologischer Hinsicht gehört sie, wie die anderen türkeistämmigen Organisationen, dem sunnitischen (hanafitisch-maturidisch) Spektrum des Islams an.

Das online zugängliche Predigtarchiv<sup>17</sup> der IGMG beginnt mit dem Jahr 2004<sup>18</sup>, in dem auch die Zentralisierung der Predigten ihren Anfang nimmt. Die Sprachen Türkisch und Deutsch sind von Beginn an vertreten. Inzwischen erscheinen die Predigten auch in anderen Sprachen. Das Archiv weist teilweise große Lücken für die türkische Sprache auf, es fehlen mitunter 20 oder mehr Predigten eines Jahres. Das deutsche Archiv ist seit 2007 fast vollständig (mit etwa 52 Predigten pro Jahr). Nur im Jahr 2020 fehlen etwa 10 Predigten. Insgesamt beinhaltet das deutschsprachige Archiv ca. 1.080 Predigten.

#### Der Friedensgruß – Schlüssel zum sozialen Frieden

10. Januar 2025



Gepriesen sei Allah, der uns aus dem Nichts erschaffen und uns mit unendlichen Segnungen beschenkt hat. Segen und Frieden seien auf dem Gesandten Allahs (s) und allen Propheten. Der Islam verheißt Glück im Diesseits und im Jenseits.

#### Eine spirituelle Reise: von den gesegneten Drei Monate zum Ramadanfest

02. Januar 2025



Allah hat bestimmte Orte und Zeiten besonders gesegnet. So etwa die gesegneten Nächte in den Monaten Radschab, Schabân und Ramadan. Dies ist eine Zeit der Barmherzigkeit, Vergebung und inneren Ruhe.

#### Seine Grenzen kennen, die Zeit nutzen

26. Dezember 2024



Die Lebenszeit ist eines der größten Geschenke Allahs. Sie ist wertvoll: Es ist unmöglich, Zeit anzusammeln oder verlorene Zeit zurückholen.

Abb. 3: Predigtarchiv der IGMG<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Beispiele sind die Zeitschrift *Perspektif* (<https://perspektif.eu/>), die deutsche Nachrichtenseite *IslamIQ* (<https://www.islamiq.de/>) und die Videoplattform *Camia TV* (<https://www.youtube.com/@TVCamia>).

<sup>17</sup> IGMG (o. J.). *Freitagspredigt*. <https://www.igmg.org/freitagspredigt/> (laufend aktualisierte Website).

<sup>18</sup> Abgesehen von einer einzigen Predigt aus dem Jahr 2003 (am 13. Februar 2003, mit dem Titel „Frieden“).

<sup>19</sup> IGMG (o. J.). *Freitagspredigt*. <https://www.igmg.org/freitagspredigt/> (Screenshot vom 15.01.2025).

Die Predigten werden übersichtlich angezeigt. Sie sind betitelt, mit einem Datum versehen und werden von einem Bild sowie einem kurzen Einführungstext (Teaser) eingeleitet (siehe Abb. 3). Zitate sind durch Fettdruck hervorgehoben und mit Quellen versehen (siehe Abb. 4 und 5). Unter dem Onlinetext sind PDF-Dateien aufgeführt, in welchen sich im Unterschied zur Onlineversion auch der einleitende Koranvers und der Hadith auf Arabisch finden.

Darüber hinaus bietet das Archiv der IGMG seit Februar 2022 die Freitagspredigten auch im Audio-Dateiformat in türkischer, deutscher sowie arabischer Sprache. Die türkische Version wird dabei von dem IGMG-Vorsitzenden Kemal Ergün persönlich gesprochen, der im Gebetsraum der Zentrale auch die Predigt hält. Die Audioversionen der Predigten sind auf Spotify eingestellt.<sup>20</sup> In der IGMG-App werden neben anderen Dienstleistungen auch alle Predigten zur Verfügung gestellt.<sup>21</sup> Die IGMG nutzt alle technischen Möglichkeiten, um die Predigten ästhetisch ansprechend zu präsentieren und zu verbreiten.

Liebe Geschwister!

Jede Krise birgt auch eine Chance in sich. Die Coronakrise beispielsweise hat uns gezeigt, dass Gesundheit und sozialer Zusammenhalt unverzichtbar sind. Die Umwelt- und Energiekrise wird uns lehren, wie wichtig es ist, bescheiden zu sein, und dass wir die Gaben Allahs nicht wahllos ausschöpfen dürfen. Wir werden verstehen, warum Allah die Verschwender nicht liebt<sup>[2]</sup>, von denen im Koran die Rede ist. Einmal wurde der Prophet ﷺ danach gefragt, ob man bei der Gebetswaschung verschwenderisch sein könne. Unser Prophet ﷺ antwortete: „Ja, auch wenn du deine Gebetswaschung an einem Fluss vornimmst, kannst du Wasser verschwenden.“<sup>[3]</sup>

Verehrte Muslime!

Es ist unsere Pflicht, sparsam und verantwortungsvoll mit den Ressourcen der Erde umzugehen. Doch nicht nur zu Hause, auf der Arbeit oder im Verkehr, sondern auch in der Moschee. Moscheen sind das Zentrum unseres Lebens. Sie sind gemäß dem Koran „bei Allah die am meisten geliebten Orte“<sup>[4]</sup>. Ihr Erhalt und Fortbestehen sind unverzichtbar. Daher müssen wir Muslime mehr Verantwortung für unsere Moscheen übernehmen. Wir müssen lernen, allgemein sparsamer zu sein. Auch unser Konsumverhalten sollten wir hinterfragen und gegebenenfalls verändern. Wir sollten beispielsweise im Bereich der erneuerbaren Energie und der Energieeffizienz ein Bewusstsein schaffen, zu Hause wie auch in den Moscheen. Es liegt in unserer Verantwortung, mit den Gaben Allahs, die er uns anvertraut hat, sorgsam und gerecht umzugehen.



[1] Sure Ibrâhîm, 14:34

[2] Sure Arâf, 7:31

[3] Ibn Mâdscha, Tahâra, 48

[4] Muslim, Masâdschid, 288

↓ PDF Hutba - Deutsch

↓ PDF Hutba-Arabisch

↓ PDF Hutba-Niederländisch

↓ PDF Hutba-Nowegisch

↓ PDF Hutba-Schwedisch

Abb. 4 & 5: „Hutba: Energiesparen in der Moschee“<sup>22</sup>

## 2.3 VIKZ

Der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) mit Sitz in Köln wurde 1973 gegründet. Ihm unterstehen über 300 Moschee- und Bildungsvereine. Der Verband wurzelt in einer Bewegung, die nach deren Initiator, Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959), oft als *Süleymançılar* („Süleymanisten“) bezeichnet wird. Sie selbst lehnt diese Bezeichnung ab und bevorzugt *Süleymanlılar* („Süleymanis“). Der VIKZ ist aufgrund seiner Herkunft sprachlich-kulturell primär türkisch geprägt, in religiöser Hinsicht ist er dem sunnitischen (hanafitisch-maturidisch) Islam verpflichtet. Zudem steht er in der Tradition des sufischen Naqschbandi-Ordens, allerdings als

<sup>20</sup> IGMG (o. J.). *IGMG Freitagspredigten*. [https://open.spotify.com/show/44JqJJWlcOmPkLP2tbt2vV?go=1&sp\\_cid=504e91e8b1bfed6eb6cdf04fde4e827&utm\\_source=embed\\_player\\_p&utm\\_medium=desktop&nd=1](https://open.spotify.com/show/44JqJJWlcOmPkLP2tbt2vV?go=1&sp_cid=504e91e8b1bfed6eb6cdf04fde4e827&utm_source=embed_player_p&utm_medium=desktop&nd=1).

<sup>21</sup> <https://play.google.com/store/apps/details?id=org.igmg.android&hl=de&gl=US>.

<sup>22</sup> IGMG (30.09.2022). *Hutba: Energiesparen in der Moschee*. <https://www.igmg.org/hutba-energiesparen-in-der-moschee/>.

Laienorden, da nach seinem Tod die genealogische „Kette“ (*silsila*) des Scheichs nicht weitergeführt wurde (Jonker, 2002, 17–18).

Im Vergleich zu DITIB und IGMG ist der VIKZ traditionell eher medienscheu und in der allgemeinen Öffentlichkeit deutlich weniger bekannt, da er eher einem politik- bzw. staatsfernen Paradigma folgt. Der Verband, der seit Februar 2018 von Ali Yılmaz geleitet wird, verstärkte in den letzten Jahren seine Öffentlichkeitsarbeit, auch im Zuge des Neubaus der Verbandszentrale in Köln.<sup>23</sup> So wurde die Webseite im Jahre 2022 erneuert und bietet viel mehr Informationen über den Verband als zuvor, z. B. eine Liste aller VIKZ-Gemeinden in Deutschland mit Adresse und Telefonnummer.<sup>24</sup>

Auf der Webseite werden die Predigten seit dem 14. Januar 2022 zur Verfügung gestellt.<sup>25</sup> Die mit einem Titel versehenen Predigten sind auf der Webseite auf Deutsch zu lesen, aber in der verlinkten PDF-Datei zweisprachig wiedergegeben.<sup>26</sup> Zu Beginn werden jeweils der Koran und ein Hadith im arabischen Original zitiert, darauf folgt die Predigt auf Türkisch und Deutsch. Zitate sind durch Fettdruck hervorgehoben und mit Quellen versehen. Die deutsche Wiedergabe der Predigt lehnt sich sprachlich sehr stark an die türkische Fassung an (siehe Abb. 6 & 7).

### Hidayete tabi olmanın lüzumu

30 Aralık 2022 (7 Cemaziyelahir 1444)

قال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾  
قال رسول الله ﷺ: ﴿لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ عَلَى يَدَيْكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ﴾

Muhterem Müminler,  
Hutbemizin mevzuu **HİDAYETE TABİ OLMANIN EHEMMİYETİ** hakkındadır.  
Hidayet, Allah'a kavuşturan doğru yoldur. Bu

olmaktır. Bunun faziletinin büyüklüğü, Ebu Rafi Hazretlerinin rivayet ettiği bir hadis-i şerifte şöyle anlatılır: **“Senin vasıtanla Hz. Allahın bir kuluna hidayet vermesi, üzerine güneşin doğup battığı herşeyden daha hayırlıdır.”**<sup>23</sup>

O halde iman ehli olmayan birisini imana kavuşturmak, isyan ehli olanları ibadete sevk etmek, ibadet ehli olan birisine de ihlas yolunu göstermek bu kişilerin hidayetine vesile olmaktır.

Hidayete erip doğru yolu bulan kişilerin kazanacakları sevaptan hidayete vesile olanların da hisse sahibi olacağını Peygamber Efendimiz (s.a.) şöyle beyan eder: **“Şüphesiz hayra delat eden, o hayrı işleyen gibidir.”**<sup>24</sup>

Abb. 6: Teil einer VIKZ-Predigt auf Türkisch, 30. Dezember 2022<sup>27</sup>

<sup>23</sup> VIKZ (o. J.). *Die neue Verbandszentrale der VIKZ e.V.* <https://www.vikz-verbandszentrale.de/de/>.

<sup>24</sup> <https://www.vikz.de/de/gemeinden.html>.

<sup>25</sup> VIKZ (o. J.). *Freitagspredigt Archiv*. <https://www.vikz.de/de/freitagspredigt-archiv.html>. Die türkische Webseite präsentiert allerdings nur die aktuelle Predigt: VIKZ (o. J.). *Cuma Hutbesi*. <https://www.vikz.de/tr/cumahunbesi-tr.html>.

<sup>26</sup> Siehe Beispiel: VIKZ (06.10.2023). *Ta'dil ul-arkan – Die Säulen des Gebets mit Sorgfalt ausführen*. <https://www.vikz.de/de/freitagspredigt-detailseite/die-saeulen-des-gebets-mit-sorgfalt-ausfuehren-ta-dil-al-arkan.html>.

<sup>27</sup> VIKZ (30.12.2022). *Die Rechtleitung (Hidāya)*. <https://www.vikz.de/de/freitagspredigt-detailseite/die-rechtleitung-hidaya.html> (aktualisiert am 10.01.2025).

### Die Rechtleitung (Hidaya)

30. Dezember 2022 | 7. Dschumada l-ahir 1444

Verehrte Muslime!

In unserer heutigen Hutbe geht es um die Notwendigkeit, der Rechtleitung (*hidaya*) zu folgen. *Hidaya*, ist der rechte Weg, der zu Allah Ta'ala führt. Dieser Weg ist der Kur'an Kerim und der Islam, der in ihm beschrieben wird.

Das Gegenteil von *Hidaya* ist *Dalala*, d.h. Irreführung, Verirren. Diese Tatsache wird unserem Propheten im Kur'an Kerim wie folgt geschildert: **„Sprich: „O ihr Menschen! Die**

folgendermaßen beschrieben: **„Die Rechtleitung Allahs eines Menschen durch dich ist für dich viel besser als alles, worüber die Sonne scheint und untergeht.“** (Tabarani, Al-Mugdscham al-Kabir, Hadisnr. 925)

Hazret Ebul-Faruk Silistrevi bemühte sich mit all seiner Kraft um die Rechtleitung der Umma unseres Propheten und gab seinen Schülern folgenden Ratschlag: **„Eure Aufgabe ist es, die Kinder der Umma Muhammeds, die in den Sumpf gefallen sind, aus dem Sumpf zu befreien. Ziel ist die rizai-ilahi, das Wohlgefallen Allahs.“**

(Sunguroğlu/Unun Notlari, S. 159) Sumpf beschreibt in diesem Kontext Unglaube und Sündhaftigkeit.

Abb. 7: Teil einer VIKZ-Predigt auf Deutsch, 30. Dezember 2022<sup>28</sup>

## II Stand der Forschung

Trotz der vielfältigen Bedeutung der Predigten für das religiöse Leben und die Geschichte der Muslime in Deutschland sind diese erst in den letzten Jahren in den Blick der Wissenschaft gerückt. Predigten sind eine noch wenig ausgeschöpfte Quelle, um Erkenntnisse von diskursiven Kontinuitäten und Brüchen in der deutsch-muslimischen Geschichte zu gewinnen. Sie stellen eine primär nach innen, sekundär nach außen gerichtete wöchentliche „Botschaft“ des jeweiligen Verbandes oder der jeweiligen Gemeinde dar.

Predigten liegen mehrheitlich in Text-, aber auch in Audio- und Videoform vor. Türkische Migranten sammelten und rezipierten Filme und Musik aus der Heimat auf Video- und Audiokassetten, um in der deutschen Fremde die türkische Heimat erleben und bewahren zu können. Dazu kamen türkisches Fernsehen und Radio. Predigten und Vorträge von Gelehrten und Geistlichen wie etwa Ahmet Mahmut Ünlü (Cübbeli Ahmet Hoca) und Şevki Yılmaz aus der Türkei wurden rezipiert. Diese und andere Prediger wurden auch nach Deutschland eingeladen. In einem Beitrag, in dem Klaus Kreiser die religiöse Literatur in türkischer Sprache bespricht, macht er für die Anfänge der 1980er-Jahre eine aufschlussreiche Bemerkung: „Eine Besonderheit der jüngsten Zeit ist die weite Verbreitung durch von Ton- und Videoband aufgenommenen Predigten, nicht zuletzt unter den türkischen Arbeitern in Europa“ (Kreiser, 1983, 96). Diese Predigten versorgten die muslimischen Arbeitsmigranten aus der Türkei für mehrere Jahrzehnte in religiöser wie intellektueller Hinsicht. Sabine Prätör ist die einzige mir bekannte Wissenschaftlerin, die Audiomaterial aus dieser Zeit untersucht hat.

Im Folgenden wird die bisherige Predigtforschung entsprechend der thematischen Schwerpunktsetzung in der vorliegenden Literatur dargestellt.

<sup>28</sup> VIKZ (30.12.2022). *Die Rechtleitung (Hidāya)*. <https://www.vikz.de/de/freitagspredigt-detailseite/die-rechtleitung-hidaya.html> (aktualisiert am 10.01.2025).

## 1 DIYANET/DITIB, IGMG und VIKZ

Die Islamwissenschaftlerin Sabine Prätör hat in ihrer Studie *Türkische Freitagspredigten* (1985) 193 Predigten ausgewertet, darunter 46 Predigten, die unter dem Titel „Religiöse und ethisch-moralische Unterhaltungen“ (*Din ve ahlak sohbetleri*) zwischen Mai 1981 und Juli 1983 im türkischen Programm des Westdeutschen Rundfunks gesendet wurden. Diese wurden vom türkischen Rundfunk (TRT) in Ankara übernommen und ähnelten in Aufbau und Inhalt den schriftlich fixierten Predigten. Ihre Verfasser waren zumeist Beamte und Angestellte des Präsidiums für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*), darunter auch der Behördenleiter Tayyar Altıkulaç (Prätör, 1985, 11). In ihrer Arbeit verfolgte Prätör „das Ziel, die Inhalte des vom Diyanet vertretenen ‚staatskonformen‘ Islam aufzuzeigen und so einen Eindruck davon zu verschaffen, wie sich der türkische Islam“ selbst darstellt. Ihre Fragen an diese Predigten sind auch an die deutschen Predigten zu stellen: „Welche Glaubensinhalte werden der Bevölkerung vermittelt, was erfährt und weiß der türkische ‚Durchschnittsmuslim‘ über seine Religion, d. h. was sollte er nach offizieller Meinung darüber wissen? Wie werden die Zielsetzungen des säkularen Staates mit dem Islam in Einklang gebracht? Welche Themen erfahren besondere Berücksichtigung?“ (Prätör, 1985, 1.) Für sie sind die Predigten auch eine Art „Handbuch“ der Grundlagen des Islams aus der Sicht des türkischen Muslims (Prätör, 1985, 159). Besondere Bedeutung hat in diesen Predigten die Betonung der Prinzipien einer islamischen Ethik, die jedem einzelnen Muslim eine Fülle von Maßregeln bietet, die sein Verhalten in jeder ihm begegnenden Situation regeln und ihm „seine Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, gegen seine Mitmenschen, Pflichten im Rahmen von Familie, Nachbarschaft und benachteiligten Mitgliedern der Gesellschaft, Pflichten gegen die Nation und im beruflichen Bereich“ aufzeigen.

„Richtet sich der Muslim nach diesen Empfehlungen, nähert er sich seinem Ziel, die ewige Glückseligkeit zu erreichen bzw. ein vollkommener Muslim zu werden – dies jedoch wird gleichgesetzt damit, ein für den Staat nützliches Individuum zu sein. Oder anders ausgedrückt: es wird versucht, ‚das Bild vom arbeitsamen, sozialorientierten Staatsbürger moderner Prägung mit dem Islam des guten Muslims gleichzusetzen und daraus ein und denselben Typ zu machen.““ (Prätör, 1985, 159)

In ihrer Arbeit gibt Prätör auch eine statistische Häufigkeit der Predigtthemen nach den folgenden Oberkategorien an: *itikät* (Glaubenslehre), *ibadet* (Gottesdienst), *ahlâk* (Ethik und Moral) und *bayram* (Fest) etc. *Ahlâk*-Predigten unterteilt sie wiederum in die Kategorien „allgemein“, „Individuum“, „Familie“, „Gesellschaft“, „Nation“, „Wirtschaft“ und „Wissen“ (Prätör, 1985, 154–158). Ich habe Prätörs Studie ausführlich dargestellt, um ihre treffende Charakterisierung der Predigten hervorzuheben und damit auf wichtige Themen und Topoi in den DIYANET- und DITIB-Predigten hinzuweisen, deren Vergleich mit späteren Predigten Kontinuitäten, Brüche und Akzentverschiebungen offenlegen könnte.

Vor diesem Hintergrund ist die Studie von Sarah Carol und Lukas Hofheinz zu nennen, in der DITIB-Predigten in Bezug auf Heimat untersucht werden (Carol & Hofheinz, 2021, 2022). Die quantitative und qualitative Inhaltsanalyse basiert auf 481 deutschen Predigten, die zwischen 2011 und 2019 auf der Internetseite von DITIB veröffentlicht wurden (Carol & Hofheinz, 2021, 11; 2022, 8). Das inhaltliche Kerninteresse des Artikels liegt auf den Verbindungen zur Türkei und der Bedeutung von Heimat (Carol & Hofheinz, 2022, 2). Carol und Hofheinz kommen zu dem Schluss, dass die Predigten mit Heimatbezug eine Minderheit aller Predigten ausmachen (Carol &

Hofheinz, 2021, 25; 2022, 17). In ihnen beobachten sie fünf Kontexte mit einer Verbindung zum Heimatland: Migrationsgeschichte der Arbeitergeneration (11–13); politische Instabilität in der Türkei (13–15); Migrationsgeschichte der ersten Muslime als Referenz (15); Deutschland als neue oder zweite Heimat (15–16); die Bedeutung der DIYANET (Carol & Hofheinz, 2022, 16).

Klara Rocholl hat jüngst in einer qualitativen Inhaltsanalyse *Das Integrationspotential der DITIB im Spiegel ihrer Freitagspredigten* untersucht (2025). Die Untersuchung erfolgte in Form einer Masterarbeit an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg im Rahmen des EZIRE-Teilprojekts „Islamische Predigten“.<sup>29</sup>

In einem Beitrag über muslimische Akteure zog Ayşe Almıla Akca neben anderen Quellen auch die Freitagspredigten der DITIB, VIKZ und IGMG heran, um deren Positionierungen im christlich-islamischen Dialog herauszulesen (Akca, 2014, 395–396, 398, 401–402; aktualisierte Fassung: Akca, 2023).

Iulia-Alexandra Oprea diskutiert in ihrer Studie (2020) die potenzielle Rolle des türkischen Staatsislams respektive der DITIB-Predigten hinsichtlich der Radikalisierungsprävention. Ihre Untersuchung basiert auf der Inhaltsanalyse von Predigten zwischen September 2015 und September 2019 (Oprea, 2020, 25) sowie auf Interviews mit Imamen, Funktionären und anderen relevanten Personen (Oprea, 2020, 3–4). Ein Ergebnis der Studie lautet, die DITIB “has the potential and was successful so far in preventing violent radicalization within its mosque communities”. Hierbei erwähnt sie als Mittel unter anderem auch die Freitagspredigten: “Religious education courses, discussion groups and Friday sermons are the main tools (purposely or not) engaged in prevention” (Oprea, 2020, 4).

Oprea sieht jedoch auch problematische Aspekte, wie etwa die sprachliche Unfähigkeit, deutsche Konvertiten oder junge Migranten, die anfälliger für extremistische Narrative sind, zu erreichen (Oprea, 2020, 4). Die Predigtsprache problematisiert auch Özlem Nas: „Besonders für in Deutschland geborene und sozialisierte Jugendliche, die größtenteils die deutsche Sprache besser beherrschen als ihre Muttersprache, kann die ausschließliche Nutzung der Herkunftssprache in Gemeinden dazu führen, dass sie sich nicht angesprochen und gesehen fühlen“ (Nas, 2022, 159).

Die statistische Untersuchung der Predigtsprache von Schmidt & Stichs erhärtet diese Aussage (2012, 340–344). Daten über Predigtsprache hat auch Betül Karakoç-Kafkas in einer deskriptiv statistischen Analyse zum zivilgesellschaftlichen Engagement von Frauen in Moscheen erhoben (2024b, 348–350). Über die unterschiedliche Reaktion jüngerer und älterer Generationen bei der Rezeption deutschsprachiger Predigten in türkischen Moscheen und den Umgang von zwei jungen Imamen damit schreibt Karakoç-Kafkas (2024a).

Der erste Forschungsbeitrag, in dem Freitagspredigten von DITIB und IGMG in einer Tiefenanalyse verglichen werden, stammt von Stefan Kutzner (2017). Der Autor richtet sich bei seiner Untersuchung nach der Methode der sogenannten objektiven Hermeneutik. Er zieht jeweils eine Predigt aus dem Jahre 2012 heran, die sich auf die 103. Sure des Korans bezieht. Kutzner interessiert sich für die „Normen der Lebensführung bzw. der religiösen Bewährung“ und erkundet das Muster eines gottgefälligen Lebens, das in den vorliegenden Predigttexten zum Vorschein kommt. Diese

---

<sup>29</sup> FAU EZIRE (o. J.). *Teilprojekt 6. Islamische Predigten: Quelle von Radikalisierung oder ihr Gegenmittel?* <https://www.ezire.fau.de/forschung/laufende-projekte/wechselwirkungen/teilprojekt-6/>.

werden als „Exemplifikationen des religiösen Verständnisses bzw. des Weltbildes ihrer jeweiligen islamischen Gemeinschaft“ gedeutet (Kutzner, 2017, 247).

In ihrer veröffentlichten Dissertationsschrift *Moscheeleben in Deutschland* (2020) geht Ayşe Almıla Akca der Frage nach, wie in Deutschlands Moscheen – im „islamischen Feld“ – „tradiertes, gültiges und autoritatives islamisches Wissen produziert, verbreitet und installiert, aber auch in Frage gestellt wird“ (Akca, 2020, 11–12). Ihre Studie ist das Ergebnis einer Feldforschung zwischen 2012 und 2016, die auf teilnehmender Beobachtung, Interviews und informellen Gesprächen mit Akteuren in Moscheen der Verbände DITIB, IGMG und VIKZ sowie muslimischen Gruppen in einer westdeutschen Stadt und umliegenden Orten beruht (Akca, 2020, 24). Das Ziel der Studie besteht darin, „das Moscheeleben in Deutschland hinsichtlich der Konstrukte und Konzepte von islamisch gültigem Wissen zu identifizieren und diese in den Zusammenhang von sozialem Handeln von Akteur\*innen, Raum, sozialen Praktiken, islamischen Diskursen sowie strukturellen und gesellschaftlichen Bedingungen zu setzen“ (Akca, 2020, 27). In diesem Zusammenhang referiert und reflektiert sie über das Freitagsgebet und die Freitagspredigt im Moscheeleben.

Serkan Ince hat in einem Artikel einen analytischen Überblick über die Themen und Tendenzen der DITIB- und IGMG-Predigten vorgelegt (2022). Für seine Analyse hat er über 80 Predigten der Jahre 2003 bis 2022 herangezogen (Ince, 2022, 233–234). Ince stellt fest, dass die Predigten nicht nur „religiöse Unterweisung“ sind, sondern auch zahlreiche „ethische Elemente“ enthalten (Ince, 2022, 233, 239). Der Freitagspredigt kommt für Muslime eine große Bedeutung zu, weil sie gemäß der islamischen Theologie der „einzige regelmäßige und offizielle intellektuelle Vermittlungsweg für religiöse Inhalte“ sind (Ince, 2022, 232).

Betül Karakoç thematisiert die Predigt als pädagogisches Handlungsfeld und rekonstruiert die Herausforderungen, die die jungen Imame in ihrer Praxis der Predigt beschreiben. Karakoç geht hier auf die Bedeutung von Generation und Normenvorstellungen ein und auf welche Bearbeitungsstrategien Imame zurückgreifen (2020a). Diese Herausforderungen ordnet sie in einem anderen Beitrag in einer intersektionalen Perspektive ein und bezeichnet die Bearbeitungsstrategien der Imame als intersektionales Handeln und pädagogische Selbstermächtigung (Karakoç-Kafkas, 2024a).

## 2 Imame als Prediger

Da Prediger zumeist bzw. zugleich auch Imame sind, wird in einigen Studien über Imame auch ihre Rolle als Prediger thematisiert. Der ehemalige Reutlinger Imam und Religionswissenschaftler Ahmet Çekin zum Beispiel hat in seiner Dissertation über die *Stellung der Imame* (2004) auch über die Voraussetzungen und Praxis der Predigt geschrieben. Dabei stützt er sich nicht nur auf eigene Erfahrungen, sondern auch auf Interviews mit anderen Imamen. Basierend auf der Arbeit von Çekin und eigener Datenerhebung erörtert Melanie Kamp die Praxis der Predigt als eine der vielen Aufgaben des Imams (Kamp, 2006, 2008).

Yölek-Cantay geht in ihrer Arbeit über die islamische Bildung im säkularen Staat kurz auf die religiöse Kompetenz der Prediger ein (2010, 81–85).

2010 brachte Rauf Ceylan eine populärwissenschaftliche Studie mit dem Titel *Die Prediger des Islam* heraus, 2021 aktualisiert unter dem Titel *Imame in Deutschland*. Ceylan zählt die wöchentliche

Freitagspredigt zu den wesentlichen Aufgaben des Imams (Ceylan, 2021, 33–39). Hinsichtlich der Predigten bietet er nicht evidenzbasierte Ergebnisse, sondern eher subjektive Eindrücke und unbelegte Aussagen. Ceylan spricht selbst davon, dass die Auswertung der Freitagspredigten in den Moscheen eine eigene Studie ergeben würde, kann diese aber nicht erbringen (Ceylan, 2021, 37).

In einer Studie über die Imame, die im Auftrag der *Deutschen Islam Konferenz* (DIK) erstellt wurde, versuchen die Autoren Jana Schmidt und Anja Stichs durch statistische Erhebungen die Häufigkeit des Haltens einer Freitagspredigt sowie die dabei verwendeten Sprachen und etwaigen Übersetzungen zu ermitteln (Schmidt & Stichs, 2012, 337–344).

Es ist bekannt, dass die muslimischen Verbände und Organisationen ihre Imame in Theorie und Praxis der Predigt unterweisen.<sup>30</sup> Diese Dimension der Imamausbildung ist bislang kaum studiert worden. Über Predigtwettbewerbe, die von Verbänden<sup>31</sup> regelmäßig veranstaltet werden, hat Akca erste Beobachtungen mitgeteilt (2020, 154, 191–196, 339).

### 3 Geschlechterdimension

Ein wichtiges Thema, das in der Forschung zunehmend Aufmerksamkeit generiert, ist die Teilnahme der Frauen an den Freitagsgebeten, ihre Erwartungen an und Rezeption der Predigten sowie Frauen als Predigerinnen.

Was die geringere Teilnahme der Frauen im Vergleich zu den Männern betrifft, so wird diese zunächst normativ erklärt. Die Teilnahme am Freitagsgebet ist nach den sunnitischen Rechtschulen für Männer verpflichtend und für Frauen grundsätzlich erlaubt, aber nicht vorgeschrieben (Reidegeld, 2005, 404–405). Die DIYANET sieht darin für Frauen keine Aberkennung (*mabrumiyet*), sondern eine Befreiung (*muafiyet*). „Wenn sie es jedoch wünschen, gibt es aus religiöser Hinsicht kein Hindernis darin, dass sie die Moschee aufsuchen und mit der Gemeinde das Freitagsgebet verrichten. Es kann sogar empfohlen werden, dass sie an den Freitagsgebeten regelmäßig teilnehmen, damit sie von der obligatorischen/rituellen (*hutbe*) und der freien (*vaaz*) Predigt Nutzen ziehen können“ (DIYANET, 2017). Eine Erörterung der normativen Dimension des Moscheebesuchs der Frauen hat Akca erbracht (Akca, 2020, 54–55).

Die tatsächliche Teilnahme der Frauen an Freitagsgebeten in Deutschland bzw. die unterschiedliche Frequentierung von Frauen und Männern ist eine Forschungsfrage, die noch nicht ausreichend angegangen wurde. Beobachtungen zeigen, dass die Teilnahme der Frauen an Fest- und Freitagsgebeten in vielen türkischen Moscheen nicht die Regel ist. Allein die räumlichen Bedingungen stellen ein Hindernis dar, wenn Männer auf die ohnehin schon engen „Frauenbereiche“ und sonstige Räume ausweichen müssen. Halm & Sauer (2012, 66–68) und Sauer,

<sup>30</sup> Für DITIB: Ditibakademie (o. J.). *Ausbildung zur/zum islamischen Religionsbeauftragten*. <https://www.ditib-akademie.de/imamausbildung/>. Auch das Islamkolleg Deutschland hat die Predigtlehre im Programm: Islamkolleg Deutschland (o. J.). *Ausbildung*. <https://www.islamkolleg.de/home/ausbildung/>.

<sup>31</sup> DITIB (o. J.). *DITIB Predigtwettbewerb*. <https://www.ditib.de/media/Image/duyuru/Hutbewettbewerb.pdf>; <https://www.instagram.com/ditibbundesverband/p/C.50Qy7uIfog;?%20/#>; DITIB (09.02.2024). *DITIB 40. Yıl Resim ve Hutbe Yarışması'nda dereceye girenler ödüllendirildi*. <https://www.ditib.de/detail2.php?id=1466&lang=en>; Gençlik Toplum (26.11.2023). *IGMG Gençlik Teşkilatı Yıldız Hitabet Yarışması Sonuçlandı*. <https://camiahaber.com/2023/11/26/igmg-genclik-teskilati-yildiz-hitabet-yarismasi-sonuclandi-2/>; IGMG.org (10.01. 2023). *Kemal Ergün – 2022 Yıldız Hitabet Yarışması Konuşması*. <https://www.youtube.com/watch?v=7mSg3G45bPk>.

Ünlü & Halm (2023) haben die geringe Frequentierung der Frauen beim Freitagsgebet durch Datenerhebung untermauert. Koch & Reinig haben die räumliche Situation in Hamburger Moscheen analysiert (2013). Die *Initiative Nafisa* hat die räumlichen Herausforderungen der Frauen dokumentiert und sich auch aus normativer Sicht damit befasst (2020). Akca hat sich eingehend mit der Teilnahme von Frauen an Freitagsgebeten auseinandergesetzt (2020, 50–64, 234–248).

In einem Artikel über die weibliche Repräsentanz spricht Karakoç (2020b) über die Frau auch in der Rolle der Imamin. Sie diskutiert die Positionen von zwei Interviewpartnerinnen bezüglich der Predigt von Predigerinnen vor geschlechtergemischten Gruppen. Auch Akca befasst sich mit der Frau als Imamin und Predigerin (2020, 241–248).

In ihrer jüngst publizierten Dissertationsschrift widmet sich Karakoç (2024) vorwiegend der Geschlechterfrage in Bezug auf das religiöse Personal in transnational muslimischen Verbands- und Gemeindestrukturen. DIYANET und DITIB stehen dabei im Fokus ihrer qualitativ-rekonstruktiven Analyse. Dafür führte sie 14 narrativ-leitfadengestützte Interviews mit „türkischen Imaminnen in Hessen“ sowie den Studentinnen des internationalen Theologieprogramms (UIP) in Ankara und Konya (Karakoç, 2024, 146). Karakoç rekonstruiert und reflektiert die Erzählungen der Interviewten hinsichtlich kollektiver Orientierungen (an räumlicher Differenzenerfahrung, religiösen Glaubensinhalten, Organisationsstrukturen, geschlechterbezogenen Fremderwartungen) und zahlreicher Modi der Bearbeitung (wie Adaptation, Hingabe, Kritik) in den Geschlechterkonstruktionen. Die Predigten werden auf der strukturellen und inhaltlichen Ebene thematisiert, die die Interviewten unterschiedlich bewerten und einordnen: Die Erwartungen an die Predigt, die geschlechtergetrennten und -gemischten Räume und die durch die Predigten transportierten Normen- und Wertevorstellungen sind einige Beispiele hierfür. Die rekonstruierten Orientierungen und Modi der Bearbeitung verweisen zusammenfassend auf die Diversität der Deutungen und religiösen Selbstverständnisse des weiblichen Religionspersonals.

#### 4 Digital Humanities

Digital Humanities bezeichnet im allgemeinen Gebrauch sowohl den Einsatz informationstechnischer Instrumente in der Forschung als auch die wissenschaftliche Reflexion über die Digitalisierung in Wissenschaft und Gesellschaft.

Im Zuge der COVID-19-Pandemie war zu beobachten, wie muslimische Gemeinden ihre digitalen Angebote quantitativ wie qualitativ ausgebaut haben. Samira Tabti, die in Digital Humanities am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum arbeitet, lieferte hierzu die erste Untersuchung (2020). In ihrer Expertise durchleuchtet sie die Digitalisierung religiöser Dienstleistungen, darunter auch der Freitagspredigten: „Neben den verwaltungstechnischen Aufgaben und Lehrtätigkeiten sind religiöse und rituelle Dienste wie Predigten oder das Freitagsgebet ein weiterer wichtiger Bereich der Digitalisierung“ (Tabti, 2020, 9).

In der Predigtforschung kommen – wie auch in sonstiger Forschung – immer mehr digitale Analyseinstrumente zum Einsatz. So verwenden Carol & Hofheinz und andere in ihrer Arbeit die Software MAXQDA und diskutieren sie auch im begrenzten Rahmen. Der Informatiker Bilal Yıldız konzentriert sich in seiner Masterarbeit, die in Zusammenarbeit mit dem EZIRE-Teilprojekt „Islamische Predigten“ entstand und im November 2022 an der TH Mittelhessen abgeschlossen wurde, gänzlich auf die digitalen Möglichkeiten der Textanalyse am Beispiel der Freitagspredigten

(2022). Dabei standen *Natural Language Processing* (NLP) und *Machine Learning* (ML) Algorithmen im Fokus der Untersuchung, der die Predigten der DITIB und IGMG als Datengrundlage dienten. Ziel seiner Arbeit war, „durch Verwendung von ML- und NLP-Algorithmen thematisch ähnliche Predigten der muslimischen Verbände IGMG und DITIB automatisiert zu identifizieren“ (Yıldız, 2022, 53).

## 5 Sprachwissenschaftliche Studien

In diesem Abschnitt werden Forschungsbeiträge besprochen, die vordergründig eine sprach- und kommunikationswissenschaftliche Analyse der Predigten unterschiedlicher muslimischer Gruppen unternehmen.

In ihrer veröffentlichten Bachelorarbeit hat Sarah Merrett sechs Predigten analysiert, die sie im Islamischen Zentrum Bayreuth audiovisuell aufgezeichnet hat (Merrett, 2015, 11). Im Fokus ihrer Analyse steht die Freitagspredigt als kommunikative Gattung. Am Ende kommt sie zu dem Schluss, dass sich die Freitagspredigt von anderen kommunikativen Gattungen

„darin unterscheidet, dass ihre Muster nur zum Teil gesellschaftlich vorgeprägt sind. Ein großer Teil des Gesamtmusters hingegen leitet sich von einem göttlichen Befehl ab, dem der Prediger zu folgen versucht, wenn er diese Elemente in seine Freitagspredigt integriert. Dabei handelt es sich hier nicht nur um Aspekte der Außenstruktur, sondern auch um lexikalische und inhaltliche Elemente (Formeln und kommunikative Aufgaben). Die Umsetzung des Geäußerten auf paraverbaler und nonverbaler Ebene ist hingegen variabel und hängt von gesellschaftlichen und kulturellen Konventionen ab.“ (Merrett, 2015, 46)

Hervorzuheben ist an dieser Studie, dass die Autorin auch auf die performative und nonverbale Ebene (Gestik, Mimik etc.) der Predigt eingeht.

Die Dissertationsschrift mit dem Titel *Deutsch als Predigtsprache des Islam ist eine semantische und pragmatische Studie* (Taheri, 2023). Darin fragt Fatemeh Taheri nach den jeweiligen Kommunikationsbeteiligten, die die Predigt beeinflussen, fasst die Predigt als Textäußerung auf und untersucht pragmlinguistische Kontextfragen. Sie prüft Predigttexte hinsichtlich des religionssensiblen Wortschatzes und fragt nach der semantischen Besonderheit des Wortschatzes (Taheri, 2023, 15–16). Hierbei werden die folgenden vier großen Themenfelder unterschieden: „Gott und Schöpfung“, „Schrift und Rechtsfindung“, „Propheten und Imame“, „Glaubenspraxis und Rituale“. Der jeweilige Wortschatzbestand wird systematisch erfasst, zusammengetragen und in graphischen Wortfelddarstellungen illustriert (Taheri, 2023, 19). Der Untersuchungsgegenstand umfasst 16 Predigten (vom 06. Juni 2018 bis zum 02. Dezember 2018) von sechs schiitischen deutschsprachigen Predigern (Taheri, 2023, 17). Das übergeordnete Ziel, das die Autorin anstrebt, besteht darin, „den aktuellen Diskurs über die Sprachausbildung der Imame fachsprachlich bzw. berufsspezifisch zu steuern und diesem eine sprachwissenschaftliche Fundierung zu verleihen“ (Taheri, 2023, 19). Es wird bei der Analyse keine Differenzierung zwischen der rituellen und der nicht-rituellen bzw. freien Predigt (und sonstigen Formen der religiösen Rede) vorgenommen. Auch in einem aktuellen Beitrag (Taheri, 2024) versteht sie unter *sermon* alle Formen der religiösen Rede: rituelle Predigt, Vortrag, Seminar, Diskussions- und Fragerunde, Gespräch usw. Sie erklärt Unterschiede der Darbietung und Interaktion zu einer Transformation der Predigt, obwohl diese und weitere Formen der Kommunikation und Interaktion, also dialogische und interaktive Modi,

größtenteils nicht neu sind und neben bzw. außerhalb der rituellen Predigt immer schon bestanden haben.

Eine weitere sprachwissenschaftliche Perspektive auf die islamische Predigt bringt Vedad Smailagić ein. In einem Beitrag für den Sammelband *Sprache und Religion* reflektiert er über eine mehrdimensionale Beschreibung der Freitagspredigt, die er als eine besondere Gattung islamischer Rede versteht (Smailagić, 2023). Sein Textkorpus umfasst 20 ausgewählte deutschsprachige Predigten zweier Prediger (von 2020 bis 2021): Jeweils zehn Predigten des „Frankfurter Imams Mohammed Johari mit Migrationshintergrund“ und zehn Predigten „des deutschen Konvertiten Marcel Krass aus Hannover“. Darüber hinaus berücksichtigt er 13 Predigten aus dem bereits besprochenen Buch des Schreibers (Smailagić, 2023, 57–58). Smailagić interessiert sich für textexterne und -interne, thematisch-strukturelle und funktionale Aspekte der muslimischen Freitagspredigt, vergleicht diese mit der christlichen Sonntagspredigt, diskutiert und begründet die Predigt entlang der germanistischen Literatur als eine kommunikative Textgattung des Deutschen. Er schlussfolgert, „dass die deutschsprachige islamische Freitagspredigt eine kommunikative Gattung und Textsorte des Deutschen ist und damit zum Forschungsfeld der deutschen Sprachwissenschaft gehört“ (Smailagić, 2023, 79). Insgesamt ist der Artikel von Smailagić ein origineller linguistischer Beitrag für die Theorie der islamischen Predigt.

In seinem zuletzt herausgegebenen Beitrag ergründet Smailagić am Beispiel von zehn Predigten des Frankfurter Imams Mohammed Johari, wie Muslime Deutsch als religiöse Kommunikationssprache einsetzen und welche kommunikativen Strategien sie bei der „Versprachlichung bzw. Evokation von zentralen islamischen Konzepten“ verfolgen (2024, 375). Vier Typen des Versprachlichungsprozesses hat er erschlossen: 1. Gebrauch eines arabischen Wortes, 2. Parallelgebrauch eines deutschen und eines arabischen Wortes, 3. Übernahme deutscher Wörter ohne Bedeutungsveränderung, 4. Übernahme deutscher Wörter mit partieller Neukonzeptualisierung (Smailagić, 2024, 375).

## 6 Salafi(s)tische Predigten

Obwohl Freitagspredigten aus dem salafi(s)tischen Milieu nur einen geringen Teil aller muslimischen Predigten ausmachen, wurden sie parallel zur medialen Aufmerksamkeit auch in der Forschung überproportional thematisiert. Dies soll aber nichts über die Qualität der einzelnen Studien aussagen. Im Gegenteil: Man wünscht sie sich in ihrer Methode und in ihrem Umfang auch für die *mehrheitlichen* Predigten.

Der Politikwissenschaftler Mahmoud Jaraba bildet in seiner Monographie mit dem Titel *Salafismus – Die Wurzeln des islamistischen Extremismus am Beispiel der Freitagspredigten in einer salafistischen Moschee in Deutschland* ein Profil des bayrischen Salafismus anhand von 30 Freitagspredigten (zwischen April 2016 und April 2017 (Jaraba, 2020, 29–32)), wobei er zusätzlich auf über 70 Interviews zurückgreift (Jaraba, 2020, 28–29). Die Studie basiert auf ethnographischen Feldforschungen, die der Autor seit November 2015 im Bereich des Salafismus in Bayern unternommen hat (Jaraba, 2020, 10–11). Die Auswahl der Freitagspredigten als Untersuchungsgegenstand für die Erforschung des Salafismus erklärt er mit ihrer spezifischen Bedeutung, denn sie sind „umfassende Lehrstunden“ und „beeinflussen das Verständnis der Muslime von religiösen Konzepten und Doktrinen, besonders da ihnen durch den Vortrag von der Kanzel aus religiöse

Autorität innewohnt“ (Jaraba, 2020, 33). Nach methodischen und historischen Ausführungen widmet sich Jaraba der Inhaltsanalyse der Predigten, in denen die Ideologie, Theologie und Feindbilder der Salafisten mit Zuhilfenahme der Literatur und mit Predigtauszügen dargestellt werden. Die 30 Predigten werden grob in zwei Kategorien („Politisch orientierte Predigten“ (15 Predigten) und „Soziale und pädagogisch orientierte Predigten“ (15 Predigten)) unterteilt. Dabei wird jede Predigt mit einem „Leitthema“ versehen und ihr mehrere „Einzelthemen“ zugeordnet. Im Buch werden größtenteils die politisch konnotierten Predigten analysiert (Jaraba, 2020, 30).

In einem jüngeren Artikel (Jaraba, 2024) analysiert Jaraba auf Basis seines Datenmaterials anhand von drei Themen (*The Legitimacy of the Saudi Regime; The Hisba: A Role Model; Anti-Christian Narratives*), inwieweit der lokale deutsche Salafismus, der durch saudi-arabische Quellen gefördert wurde, sich von dem saudi-arabischen „Staatssalafismus“ unterscheidet.

Lino Klevesath et al. befassen sich mit der *radikalislamischen YouTube-Propaganda* und deren Rezeption unter jungen Erwachsenen. Die Forschergruppe hat vier politisch relevante Videos ausgewählt, diese muslimischen wie nichtmuslimischen Probanden und Probandinnen präsentiert, anhand von Fokusinterviews deren Rezeption erschlossen und anschließend systematisch analysiert. Ein Video unter diesen hat eine Freitagspredigt von dem bekannten salafistischen Prediger Ahmad Abul Baraa zum Inhalt (Klevesath et al., 2021, 73–99, 145–164, 167–168, 188–226, 243–245). Die Forschungsgruppe will mit ihrer Arbeit einen Beitrag dazu leisten, die tatsächliche Wirkung radikalislamischer Videoinhalte auf junge Rezipienten besser zu verstehen (Klevesath et al., 2021, 10, 19).

Eine darauf folgende Studie, die sich ebenso mit salafistischen Predigten befasst, stammt von einer Autorengruppe wiederum um Lino Klevesath (Klevesath et al., 2023). In der qualitativen Studie werden jeweils fünf Predigten aus zwei niedersächsischen Moscheen aus dem Jahr 2022 analysiert. Die Autoren gehen der Frage nach, ob sich in den Predigten explizite oder implizite politische Inhalte finden lassen (Klevesath et al., 2023, 3, 7–8). Sie kommen zu dem Ergebnis, dass explizite Bezugnahmen auf politische Themen in den untersuchten Predigten ausgesprochen selten sind (Klevesath et al., 2023, 4, 47–48). „Das alles dominierende Motiv der untersuchten Predigten ist die Ermahnung, sich stets bewusst zu sein, dass nach dem Tod das irdische Leben von Gott beurteilt wird und dementsprechend Belohnungen und Strafen zugeteilt werden“ (Klevesath, 2023, 5, 8–9, 47–48).

## 7 Die freie Predigt

Zuletzt möchte ich auf den Predigttyp *wa‘z/vaaz*, der in der Forschung fast gar nicht zur Kenntnis genommen wurde, eingehen. Die freie Predigt (*wa‘z*) ist nicht wie die rituelle Freitagspredigt (*ḥutba*) an Formalitäten gebunden und kann praktisch zu jeder Zeit und mehrmals in der Woche stattfinden. Vor dem Freitagsgebet wird sie in türkisch geprägten Moscheen allerdings regelmäßig gehalten. Da die freien Predigten nicht ritualisiert und zentralisiert sind bzw. von dem jeweiligen Imam inhaltlich und performativ individuell bestimmt werden können, sind diese weniger bekannt und somit seltener Gegenstand der Forschung.

Eine Studie des Religionspädagogen Cemal Tosun bildet eine Ausnahme. Er unternahm eine Feldforschung, in der er im Untersuchungszeitraum von 1989 bis 1990 anhand von Umfragen und Interviews herausfinden wollte, wie muslimische Türken in Deutschland (im Bundesland

Nordrhein-Westfalen) ihre kulturelle Identität bewahren und weitergeben (Tosun, 2006, 26–27). Dafür nahm er die Erziehungsaktivitäten in den Moscheen der DITIB unter die Lupe (Tosun, 2006, 29) und richtete seinen Blick auf die Praktiken der Imame sowie die Erwartungen der Moscheegemeinde (Tosun, 2006, 26–27). In diesem Rahmen waren auch (freie) Predigten – als religiöse Erwachsenenbildung – Gegenstand der Untersuchung. Er arbeitete mit Fragebogen, die von 90 Imamen aus ganz Deutschland und 239 Gläubigen aus 20 Moscheegemeinden in und im Umkreis von Köln, Dortmund und Gelsenkirchen beantwortet wurden (Tosun, 2006, 30, 32). Er erfragte, ob die Predigten dem Niveau, den Bedürfnissen sowie den Erwartungen der Gemeinde entsprechen. Gefragt wurden die Prediger auch nach ihrer Themenfindung, der Vorbereitung, den Referenzen sowie der Performanz der Predigt (Tosun, 2006, 61–62, 64–107, 167–172). Die Ergebnisse der Studie lassen sich in Teilen auch auf die Freitagspredigten übertragen.

## Ausblick

Die Forschung über die muslimische Freitagspredigt in Deutschland ist noch überschaubar. Die wachsende Aufmerksamkeit, die die Predigten in den letzten Jahren erfahren, und die Vielfalt der Methoden und Perspektiven, die dabei zur Anwendung kommen, sind jedoch vielversprechend. Wie oben bereits betont, bieten die Predigten die Möglichkeit, religiöse Debatten und Diskurse in ihrer Langzeitentwicklung nachzuvollziehen, vor allem, wenn dafür sowohl auf Text- als auch auf Video- und Audiomaterial aus lokalen Moscheegemeinden zurückgegriffen wird und diese durch Interviews und Felduntersuchungen ergänzt werden. Eine große Forschungslücke ist hierbei die inhaltliche Analyse der Predigten der großen Verbände. Denn über 2.000 Predigten in Text-, Audio- oder Videoform warten noch auf ihre inhaltliche und diskursive Analyse und Einordnung. Das gilt ebenso für die zahlreichen Predigten anderer Gruppen und Individuen. Dabei müssen neben inhaltlichen Gesichtspunkten auch alle anderen Aspekte der Predigt – von der Vorbereitung über die Performanz bis hin zur Rezeption – überhaupt oder vertieft erforscht werden.

## Literaturverzeichnis

- Abdullah, S. M. (1929). Eid-ul-Azha-Predigt. *Moslemische Revue* 5, 81–87.
- Akca, Ayşe Almıla (2014). *Muslimische Akteure*. In Volker Meißner, Martin Affolderbach, Hamideh Mohagheghi & Andreas Renz (Hg.), *Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure* (387–411). Herder.
- Akca, Ayşe Almıla (2020). *Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität*. transcript.
- Akca, Ayşe Almıla (2023). *Muslimische Akteure im christlich-islamischen Dialog – weltweit und in Deutschland*. In Martin Affolderbach, Naime Çakır-Mattner, Volker Meißner, Hamideh Mohagheghi, Andreas Renz, Katrin Visse & Georg Wenz (Hg.), *Handbuch christlich-islamischer Dialog*. <https://handbuch-cid.de/muslimische-akteure-im-christlich-islamischen-dialog-weltweit-und-in-deutschland/>.
- Aslan, Serdar (23.05.2021). „*Inside Islam*“ und der sogenannte „*Moscheereport*“. <https://www.islam-akademie.de/index.php/geschichte-und-gesellschaft/1060-inside-islam-und-der-sogenannte-moscheereport-oder-wie-ein-ard-moderator-alternative-fakten-produzierte-und-publizierte>.

- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2009). *Moscheen in Deutschland und im islamischen Orient*. In dies. & Claus Leggewie (Hg.), *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung* (9–97). Beck.
- Carol, Sarah & Hofheinz, Lukas (2021). *Eine Inhaltsanalyse von Freitagspredigten der Türkischen Islamischen Union der Anstalt für Religion e. V.* WZB Discussion Paper No. SP VI 2021 –101. <https://www.econstor.eu/handle/10419/234527>
- Carol, Sarah & Hofheinz, Lukas (2022). A Content Analysis of the Friday Sermons of the Turkish-Islamic Union for Religious Affairs in Germany (DİTİB). *Politics and Religion* 15(4), 1–24.
- Çekin, Ahmet (2004). *Stellung der Imame. Eine vergleichende Rollenanalyse der Imame in der Türkei und in Deutschland*. [Dissertation, Eberhard-Karls-Universität Tübingen].
- Ceylan, Rauf (2010). *Die Prediger des Islam. Imame in Deutschland. Wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Herder.
- Ceylan, Rauf (2021). *Imame in Deutschland*. Aktualisierte und überarbeitete Neuauflage. Herder.
- DİTİB (2007–2008). *Freitagspredigten – Archiv 2007–2008*. <https://www.ditib.de/default1.php?id=3&sid=63&lang=de>
- DİTİB (2008). *Hutbeler Arşiv – 2008*. <https://www.ditib.de/default1.php?id=3&sid=63&lang=en>
- DİTİB (26.08.2022). *Das Vorbild Abrahams (s)*. [https://www.ditib.de/detail\\_predigt1.php?id=646&lang=de](https://www.ditib.de/detail_predigt1.php?id=646&lang=de)
- DİTİB (09.02.2024). *DİTİB 40. Yıl Resim ve Hutbe Yarışması'nda dereceye girenler ödüllendirildi*. <https://www.ditib.de/detail2.php?id=1466&lang=en>
- DİTİB (o. J.). *DİTİB Predigtwettbewerb*. <https://www.ditib.de/media/Image/duyuru/Hutbewettbewerb.pdf>
- DİTİB (o. J.). *DİTİB Freitagspredigten*. <https://www.ditib.de/default1.php?id=11&sid=12&lang=de>
- DİTİB (o. J.). *Cuma hutbeleri*. <https://www.ditib.de/default1.php?id=11&sid=12&lang=en>
- DİTİB Bundesverband (o. J.). *Cuma Vaazları ve Hutbeleri – Dualar*. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLza2Fu-EbcVP1cRTEOsgqANKGasYzERJp>
- DİTİB Bundesverband (o. J.). *Freitagspredigt auf DGS*. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLza2Fu-EbcVPSgj9lHuA03nXh2t224x4G>
- Ditibakademie (o. J.). *Ausbildung zur/zum islamischen Religionsbeauftragten*. <https://www.ditib-akademie.de/imamausbildung/>
- DİTİB Landesjugendverband Berlin (03.12.2015). *Kanalinfo*. <https://www.youtube.com/@ditiblandesjugendverbandbe5504>
- DIYANET/Din İşleri Yüksek Kurulu (12.07.2017). *Kadınların cuma namazı kılmaları zorunlu mudur?* <https://kurul.diyonet.gov.tr/Cevap-Ara/288/kadinlarin-cuma-namazi-kilmalari-zorunlu-mudur>
- Durrani, F. K. Khan (1926). Predigt zum Ramazanfest. *Moslemische Revue* 3, 50–55.
- Eißler, Friedmann (2019). *Islamische Verbände in Deutschland. Akteure, Hintergründe, Zusammenhänge*. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
- FAU EZIRE (o. J.). *Teilprojekt 6. Islamische Predigten: Quelle von Radikalisierung oder ihr Gegenmittel?* <https://www.ezire.fau.de/forschung/laufende-projekte/wechselwirkungen/teilprojekt-6/>

- Gençlik Toplum (26.11.2023). *IGMG Gençlik Teşkilatı Yıldız Hitabet Yarışması Sonuçlandı*. <https://camiahaber.com/2023/11/26/igmg-genclik-teskilati-yildiz-hitabet-yarismasi-sonuclandi-2/>
- Halm, Dirk & Sauer, Martina (2012). *Angebote und Strukturen der islamischen Organisationen in Deutschland*. In Dirk Halm, Martina Sauer, Jana Schmidt & Anja Stichs. *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Forschungsbericht 13* (21–154). Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- IGMG (2020<sup>2</sup>). *Selbstdarstellung*. IGMG.
- IGMG (30.09.2022). *Hutba: Energiesparen in der Moschee*. <https://www.igmg.org/hutba-energie-sparen-in-der-moschee/>
- IGMG.org (10.01.2023). *Kemal Ergün – 2022 Yıldız Hitabet Yarışması Konuşması*. <https://www.youtube.com/watch?v=7mSg3G45bPk>
- IGMG (2024). *Das gute Verhalten während der Hutba*. <https://www.igmg.org/das-gute-verhalten-waehrend-der-hutba/>
- IGMG (o. J.). *Freitagspredigt*. <https://www.igmg.org/freitagspredigt/> (laufend aktualisiert).
- IGMG (o. J.). *IGMG Freitagspredigten*. [https://open.spotify.com/show/44JqJJWlcOmPkLP2tbt2vV?go=1&sp\\_cid=504e91e8b1bfed6eb6cdf04fde4e827&utm\\_source=embed\\_player\\_p&utm\\_medium=desktop&nd=1](https://open.spotify.com/show/44JqJJWlcOmPkLP2tbt2vV?go=1&sp_cid=504e91e8b1bfed6eb6cdf04fde4e827&utm_source=embed_player_p&utm_medium=desktop&nd=1)
- Ince, Serkan (2022). Religiöse und ethische Elemente in der deutschsprachigen Freitagspredigt. *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 57, 232–241.
- Initiative Nafisa (06.07.2020). *Durch den Seiteneingang ins Hinterzimmer? Frauen in Moscheen (Dokumentation)*. <https://www.youtube.com/watch?v=2St92xCdo1E>
- Islamkolleg Deutschland (o. J.). *Ausbildung*. <https://www.islamkolleg.de/home/ausbildung/>
- Janjua, Pervez Zamurrad (2002). *Einblicke in die Religion des Islam. Ein Sammelwerk von Freitagsansprachen*. SKD Bavaria.
- Jaraba, Mahmoud (2020). *Salafismus. Die Wurzeln des islamistischen Extremismus am Beispiel der Freitagspredigten in einer salafistischen Moschee in Deutschland*. Facultas.
- Jaraba, Mahmoud (2024). Local German Salafists and Saudi Arabia. An Unholy Alliance. *Journal of Muslims in Europe* 13, 1–23.
- Jonker, Gerdien (2002). *Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa*. transcript.
- Jonker, Gerdien (2022). Overviewing a century: The Archive of the Mosque in Berlin-Wilmersdorf. *Journal of Muslims in Europe* 11, 297–314.
- Kamp, Melanie (2006). *Mehr als Vorbeter. Zur Herkunft und Rolle von Imamen in Moscheevereinen*. In Riem Spielhaus & Alexa Färber (Hg.), *Islamisches Gemeindeleben in Berlin* (40–44). Der Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration.
- Kamp, Melanie (2008). *Prayer Leader, Counselor, Teacher, Social Worker, and Public Relations Officer. On the Roles and Functions of Imams in Germany*. In Ala Al-Hamarneh & Jörn Thielmann (eds.). *Islam and Muslims in Germany* (133–160). Brill.
- Karakoç, Betül (2020a). Changement de génération. Conflits de normes et de valeurs dans les espaces d'apprentissage culturels et religieux. *European Journal of Education Studies* 7, 70–78.

- Karakoç, Betül (2020b). *Imamin, Migrantin, Wanderin. Weibliche Repräsentanz und Religion im transnationalen Raum Deutschland – Türkei*. In Meltem Kulaçatan & Harry Harun Behr (Hg.), *Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität* (253–284). transcript.
- Karakoç, Betül (2024). *Imaminnen und Doing Gender. Kollektive Orientierungen im transnationalen Bildungsraum*. Springer VS.
- Karakoç-Kafkas, Betül (2024a). Intersektionales Handeln zwischen Fremderwartungen und pädagogischer Selbstermächtigung. *Zeitschrift Empirische Pädagogik* 38, 236–250.
- Karakoç-Kafkas, Betül (2024b). *Moscheen haben Raum. Eine deskriptiv statistische Analyse zum zivilgesellschaftlichen Engagement von Frauen*. In Meltem Kulaçatan, Michael Kiefer & Harry Harun Behr (Hg.), *Selbstbestimmung und Mitwirkung in der modernen Migrationsgesellschaft. Soziale Arbeit im Kontext* (335–364). Waxmann.
- Keskinkılıç, Ozan Z. (28.03.2018). *Inside Islamfeindlichkeit*. <https://www.islamiq.de/2018/03/28/eine-rassismuskritische-rezension-zu-constantin-schreibers-inside-islam/>
- Klevesath, Lino (2022). Zur politischen (Ir-)Relevanz von Predigten in radikalislamischen Moscheen. *Demokratie-Dialog* 11, 54–61.
- Klevesath, Lino, Hild, Marvin, Rohloff, Mareike & Muhammed Ousama Sheikh (2023). *Inhalte von Predigten im radikalislamischen Milieu. Eine Untersuchung von Moscheen in Niedersachsen*. FoDEx.
- Klevesath, Lino, Munderloh, Annemieke, Sprengeler, Joris, Grahmann, Florian & Reiter, Julia (2021). *Radikalislamische YouTube-Propaganda. Eine qualitative Rezeptionsstudie unter jungen Erwachsenen*. transcript.
- Koch, Marion & Reinig, Joachim (2013). *Moscheen und Gebetsräume in Hamburg. Untersuchung der räumlichen Situation*. [https://schurahamburg.de/wp-content/uploads/2013/12/Bericht\\_Moscheen\\_und\\_Gebetsraeume\\_in\\_Hamburg\\_2013.pdf](https://schurahamburg.de/wp-content/uploads/2013/12/Bericht_Moscheen_und_Gebetsraeume_in_Hamburg_2013.pdf)
- Krausen, Halima (2009). „Darin sind Zeichen für Nachdenkende“. *Islamische Theologie – in sechzig Freitagspredigten homiletisch entfaltet*. Bautz.
- Kreiser, Klaus (1983). *Religiöse Literatur in türkischer Sprache – ein Überblick*. In Johannes Lähnemann (Hg.), *Kulturbegegnung in Schule und Studium. Türken – Deutsche. Muslime – Christen. Ein Symposium* (87–106). EB.
- KRM (2021). *25 Jahre TOM – Moscheen gestern und heute*. KRM.
- Kutzner, Stefan (2017). *Islamische Religiosität in Deutschland. Zwei Deutungsmusteranalysen*. In Heidemarie Winkel & Kornelia Sammet (Hg.), *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie* (243–269). Springer VS.
- Lemmen, Thomas (2002). *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*. Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Merrett, Sarah (2015). *Die Freitagspredigt als kommunikative Gattung. Analyse der Strukturen von verschiedenen Predigten*. Bachelorarbeit, GRIN.
- Dortmunder Kontaktgruppe der Kirchen mit Moscheevereinen (Hg.) (2001/2002). *Moscheen in Dortmund*. Stadt Dortmund. [https://www.ev-kirche-dortmund.de/fileadmin/Medienablage/rgv/dokumente/dialogreligionen/Moscheen\\_in\\_Dortmund.pdf](https://www.ev-kirche-dortmund.de/fileadmin/Medienablage/rgv/dokumente/dialogreligionen/Moscheen_in_Dortmund.pdf)

- Nas, Özlem (2022). *Akteur:innen in Moscheen zwischen Spannungsfeldern und Zukunftsvisionen. Eine Perspektive aus Wissenschaft und Praxis*. In Betül Karakoç & Harry Harun Behr (Hg.), *Moschee 2.0. Internationale und transdisziplinäre Perspektiven* (155–168). Waxmann.
- Oprea, Iulia-Alexandra (2020). *An Assessment of DİTİB's role in the prevention of violent radicalization. A crucial aspect of Turkish State Islam in Germany*. *SWP Working Papers* 1, 1–35.
- Pink, Johanna (01.04.2017). *Kritik am Moscheereport: „Muslime stehen immer stärker unter Rechtfertigungsdruck“*. <https://www.tagesspiegel.de/politik/muslime-stehen-immer-starker-unter-rechtfertigungsdruck-3820276.html>
- Prätor, Sabine (1985). *Türkische Freitagspredigten. Studium zum Islam in der heutigen Türkei*. Schwarz.
- Reidegeld, Aḥmad A. (2005). *Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*. Spohr.
- Rocholl, Klara (2025). *Predigten als Brücke. Das Integrationspotential der DİTİB im Spiegel ihrer Freitagspredigten. Eine qualitative Inhaltsanalyse der Freitagspredigten der DİTİB* [Masterarbeit, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg].
- Rohe, Mathias (2018). *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*. Beck.
- Sauer, Martina, Ünlü, Yüksel & Halm, Dirk (2023). *Angebote und Infrastrukturen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden in Deutschland 2022*. Nomos.
- Schiffauer, Werner (2000). *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner (2004a). *Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migranten, Religion und sozialer Integration*. In Klaus Bade, Michael Bommes und Rainer Münz (Hg.), *Migrationsreport 2004. Fakten – Analysen – Perspektiven* (67–96). Campus.
- Schiffauer, Werner (2004b). *Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa*. *Soziale Welt* 55, 347–368.
- Schiffauer, Werner (2010). *Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Eine Ethnographie*. Suhrkamp.
- Schmidt, Jana & Stichs, Anja (2012). *Islamische Religionsbedienstete in Deutschland*. In Dirk Halm, Martina Sauer, Jana Schmidt & Anja Stichs. *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Forschungsbericht 13* (157–502). Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Schreiber, Constantin (2017). *Inside Islam. Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird*. Econ.
- Schreiber, Constantin (2018). *Inside Islam. Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird*. Ullstein.
- Smailagić, Vedad (2023). *Die islamische Freitagspredigt im deutschsprachigen Kontext*. In Maria Fritzsche, Kerstin Roth, Alexander Lasch und Wolf-Andreas Liebert (Hg.), *Sprache und Religion. Tendenzen und Perspektiven* (57–83). De Gruyter.
- Smailagić, Vedad (2024). *Deutsche religiöse Kommunikation des Islam. Ein Desiderat obnegleichen*. In Matthias Attig, Katharina Jacob, Marcus Müller & Friedemann Vogel (Hg.), *Netz und Werk. Zur Gesellschaftlichkeit sprachlichen Handelns* (371–386). De Gruyter.
- Spielhaus, Riem (2012). *Making Islam Relevant. Female Authority and Representation of Islam in Germany*. In Masooda Bano & Hilary Kalmbach (eds.), *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority* (437–455). Brill.

- Tabti, Samira (Dezember 2020). *Moscheegemeinden im Netz. Neue Chancen in der Corona-Zeit? Eine Expertise für den MEDIENDIENST INTEGRATION*. [https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Moscheegemeinden\\_im\\_Netz\\_Expertise\\_Samira\\_Tabti.pdf](https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Moscheegemeinden_im_Netz_Expertise_Samira_Tabti.pdf)
- Taheri, Fatemeh (2023). *Deutsch als Predigtsprache des Islam. Eine semantische und pragmatische Studie*. De Gruyter.
- Taheri, Fatemeh (2024). *Mono- and Dialogicity in Islamic Sermons in German*. In Ayşe Almıla Akca, Mona Feise-Nasr, Leonie Stenske & Aydın Süer (eds.). *Practices of Islamic Preaching. Text, Performativity, and Materiality of Islamic Religious Speech* (41–59). De Gruyter.
- Thielmann, Jörn (2008). *Islam and Muslims in Germany. An Introductory Exploration*. In Ala Al-Hamarneh und Jörn Thielmann (eds.). *Islam and Muslims in Germany* (1–29). Brill.
- Tosun, Cemal (2006). *Din ve Kimlik. Almanya’da Camilerde Bir Alan Araştırması*. TDV.
- Türkiye Cumhuriyeti Essen Başkonsolosluğu Din Hizmetleri Ataşeliği (1997). *Yurt Dışındaki Vatandaşlarımız İçin Hutbeler*. Kariyer Matbaacılık.
- Yıldız, Bilal (2022). *Einsatzmöglichkeiten von Natural Language Processing und Machine Learning Algorithmen in den Islamwissenschaften. Ein Proof of Concept am Beispiel von Freitagspredigten*. [Masterthesis, Technische Hochschule Mittelhessen].
- Yölek-Cantay, Hasiybe (2010). *Islamische Bildung im säkularen Staat. Religionskenntnisse als Basis erfolgreicher Integration*. Tectum.
- Vav TV (30.08.2021). *İsmail Zengin’in Hayat Hikayesi*. [https://www.youtube.com/watch?v=D6tCxK\\_twH0](https://www.youtube.com/watch?v=D6tCxK_twH0)
- VIKZ (30.12.2022). *Die Rechtleitung (Hidāya)*. <https://www.vikz.de/de/freitagspredigt-detailseite/die-rechtleitung-hidaya.html> (aktualisiert am 10.01.2025).
- VIKZ (06.10.2023). *Ta'dil ul-arkan – Die Säulen des Gebets mit Sorgfalt ausführen*. <https://www.vikz.de/de/freitagspredigt-detailseite/die-saeulen-des-gebets-mit-sorgfalt-ausfuehren-ta-dil-al-arkan.html>
- VIKZ (o. J.). *Cuma Hutbesi*. <https://www.vikz.de/tr/cumahutbesi-tr.html>
- VIKZ (o. J.). *Freitagspredigt Archiv*. <https://www.vikz.de/de/freitagspredigt-archiv.html>
- VIKZ (o. J.). *Die neue Verbandszentrale der VIKZ e.V.* <https://www.vikz-verbandszentrale.de/de/>
- Zengin, İsmail (1979). *İslâm’da İnsan ve Hayatı*. Akyol.

Erkan Binici

Zentrum für Islamische Theologie, Universität Münster

## Von „Datteltätern“ und „Islamfakten“:

Was muslimische Jugendliche über „Sinnfluencing“ sagen

### Abstract

Dieser Artikel basiert auf einer qualitativ-rekonstruktiven Studie zur religiösen Sozialisation (muslimischer) Jugendlicher in mediatisierter Welt. Von 2020 bis 2023 wurden zwölf muslimische Jugendliche im Alter von 12 bis 19 Jahren mittels narrativer, leitfadengestützter Einzelinterviews zu ihrem Umgang mit Medien im Alltag und der Rolle von Religion (in Medien) befragt. Der Artikel illustriert anhand von Interviewpassagen, wie Jugendliche mit (religiösem) Influencing bzw. Sinnfluencing umgehen. Dabei werden die genannten Influencer:innen und deren Inhalte dargelegt und mit den Relevanzsetzungen der Jugendlichen in den Interviews gegenübergestellt. Ziel des Artikels ist es, die Rolle des Sinnfluencings in der Lebenswelt muslimischer Jugendlicher zu beleuchten und ihre Perspektiven auf Medien und Religion aufzuzeigen.

This article is based on a qualitative-reconstructive study on the religious socialization of (Muslim) adolescents in a mediatized world. From 2020 to 2023, twelve Muslim adolescents aged 12 to 19 were interviewed using narrative, guideline-based individual interviews on how they deal with media in everyday life and the role of religion (in media). The article uses interview passages to illustrate how young people deal with (religious) influencing and meaning fluencing. The influencers mentioned and their content are presented and compared with the relevance given by the young people in the interviews. The aim of the article is to shed light on the role of meaning fluencing in the lives of Muslim young people and to show their perspectives on media and religion.

**Keywords:** Muslimische Jugendliche; Influencing; religiöse Sozialisation  
Muslim youth; influencing; religious socialization

## 1 Einleitung

Medien sind selbstverständlicher Teil der Lebenswelt von Jugendlichen (MPFS, 2023). Insbesondere auf Plattformen wie YouTube, Instagram und TikTok können Influencer:innen eine zentrale Rolle in der Meinungsbildung und Wertorientierung von Jugendlichen spielen. Influencer:innen liefern dabei nicht nur unterhaltsame Inhalte, sondern treten zunehmend auch als moralische Instanzen auf, die ethische, politische oder religiöse Fragen thematisieren (Riedl et al., 2021; Gisler & Gollnhofer, 2024). Entsprechend können Medien im Allgemeinen, und Influencer:innen im Speziellen, eine bedeutende Rolle auch in der religiösen Sozialisation von muslimischen Jugendlichen spielen.

Die diesem Artikel zugrunde liegende Dissertation widmet sich der religiösen Sozialisation (muslimischer) Jugendlicher in mediatisierter Welt (Binici, 2025). Zwischen 2020 und 2023 wurden hierfür zwölf sich als muslimisch verstehende Jugendliche im Alter von 12 bis 19 Jahren mittels narrativer, leitfadengestützter Einzelinterviews (Przyborski & Wohlrab-Sahr, 2010, 92–101; Hopf, 2015, 355–356) zu ihrem alltäglichen Medienumgang und der Bedeutung von Religion in den Medien befragt. Fokus der Auswertung mithilfe der dokumentarischen Methode war die Rekonstruktion konjunk-tiven Wissens, genauer handlungsleitender Orientierungen, die sich in den Handlungsmustern der Jugendlichen dokumentieren (Bohnsack, 2010, 99–115). Dieser Artikel nimmt jedoch eine andere Perspektive ein. Während in der Dissertation vor allem die handlungsleitenden Orientierungen im Vordergrund standen, richtet sich der Blick in diesem Beitrag auf das kommunikative Wissen in Bezug auf Influencer:innen, das sich in den expliziten Äußerungen der Jugendlichen zeigt. Ziel ist es, anhand von Interviewpassagen und allgemeinen Beobachtungen einen Einblick in die Lebenswelt und Relevanzsysteme der Jugendlichen in Bezug auf Influencer:innen zu geben. Dabei sollen nicht nur die Inhalte, die die Jugendlichen in den Interviews genannt haben, beleuchtet, sondern diese auch mit den tatsächlichen Inhalten der besprochenen Influencer:innen verglichen werden. Diese exemplarischen Gegenüberstellungen erlauben es, aufzuzeigen, was für die Jugendlichen in ihrer Auseinandersetzung mit Social Media besonders relevant ist.

Hierbei liegt der Fokus auf dem Phänomen des sogenannten Sinnfluencing. Dabei handelt es sich um „eine Subkategorie von Influencern, die sich auf gesellschaftspolitisch relevante Themen fokussieren“ (Gisler & Gollnhofer, 2024, 591). Inwiefern diese Kategorie auch im Kontext von muslimischen Jugendlichen relevant ist, soll Gegenstand dieses Artikels sein.

Der Artikel erhebt dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern versteht sich als exemplarischer Einblick in die Perspektiven der Jugendlichen und ihre Relevanzsetzungen. Die Rekonstruktion der handlungsleitenden Orientierungen der interviewten Jugendlichen, die ihrem Handeln und Sprechen auch im Kontext von Influencing zugrunde liegen, bildet den zentralen Schwerpunkt der Dissertation (Binici, 2025) und wird in einem gesonderten Artikel näher beleuchtet (Binici, 2024).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Die theoretische Rahmung, Methodologie sowie das vollständige Forschungsdesign und die ausführlichen Ergebnisse werden in der sich im Erscheinen befindenden Dissertation (Binici, 2025) ausgeführt und sind im genannten Artikel (Binici, 2024) in Kürze beschrieben. Der vorliegende Artikel fokussiert zentrale Befunde aus den Interviews, weswegen das Gesamtforschungsprojekt mit seinen theoretischen Hintergründen an dieser Stelle in den Hintergrund rückt.

### 1.1 Methodisches Vorgehen

Dieser Artikel zielt darauf ab, die Rolle von Sinnfluencing im Allgemeinen und religiösem Influencing im Speziellen im Alltag muslimischer Jugendlicher zu verstehen und ihre Perspektiven auf diese Phänomene zu analysieren. Die Forschungsfrage lautet daher: *Welche Bedeutung messen muslimische Jugendliche dem Phänomen Sinnfluencing bei, und wie setzen sie sich mit entsprechenden Medieninhalten auseinander?*

Im ersten Schritt werden allgemeine Beobachtungen präsentiert, die aus der Analyse aller geführten Interviews mit Fokus auf den Interviewpassagen zu „Sinnfluencing“ abgeleitet wurden. Eine detaillierte Rekonstruktion der Interviewinhalte kann an dieser Stelle nicht erfolgen; stattdessen werden die zentralen Erkenntnisse in verdichteter Form und mit Verweisen auf die Interviews dargelegt.<sup>2</sup> Der erzählgenerierende Eingangsstimulus in den Interviews lautete: „Erzähl doch mal, was machst du so mit Medien in deinem Alltag?“. Es folgten immanente Nachfragen und falls explizit Religiöses nicht angesprochen wurde, gab es bei Bedarf einen zweiten Stimulus: „Erzähl doch mal, wo kommt Religion darin vor?“. Abschließend folgte ein exmanenter Nachfrageteil, der spezifische Themenbereiche im Kontext von Medien und Religion fokussierte.

Die in diesem Artikel präsentierten Analysen konzentrieren sich auf die kommunikative Ebene der Interviews, also auf das explizit Gesagte. Die Auswertung folgte einer rekonstruktiven Logik auf Grundlage der dokumentarischen Methode. Hierbei wurde nicht nach quantitativen Häufigkeiten (Reichertz, 2016, 224–232), sondern nach der Qualität der Aussagen analysiert, indem besonders dichte Passagen identifiziert wurden, in denen sich handlungsleitende Orientierungen und Relevanzsysteme dokumentieren (Nohl, 2012, 40). Themen wurden induktiv anhand der Relevanzsetzungen der Interviewten erarbeitet, jedoch mithilfe sensibilisierender Konzepte aus der Forschung theoretisch fundiert und systematisiert (Strübing, 2008; Kelle & Kluge, 1999, 28–29). Dies ermöglichte eine differenzierte Analyse sowohl der kommunikativen Ebene des explizit Gesagten als auch der konjunktiven Ebene impliziter Orientierungsrahmen.<sup>3</sup>

Dieses Kapitel verfolgt das Ziel, die Komplexität des Phänomens darzustellen, indem es nicht nur eigene Ergebnisse präsentiert, sondern auch Forschungsstand, Analyse und Diskussion miteinander verwebt. Die Forschung zum Thema Sinnfluencing im Kontext von Islam und Muslim:innen ist bislang noch unzureichend entwickelt (Lohlker, 2021, 2022). Daher wurde in diesem Artikel ein analytisch-argumentatives Vorgehen gewählt, das über eine reine Ergebnisdarstellung hinausgeht und die vielschichtigen Zusammenhänge im Umgang der Jugendlichen mit Influencer:innen beleuchtet.

Im zweiten Schritt erfolgt eine exemplarische Auseinandersetzung mit spezifischen Influencer:innen, die von den Jugendlichen in den Interviews namentlich genannt und hervorgehoben wurden. Die Aussagen der Jugendlichen werden dabei mit einer zusammenfassenden Betrachtung des Contents der entsprechenden Influencer:innen verglichen, womit dem zweiten Teil der Forschungsfrage nach der Art und Weise der Auseinandersetzung nachgegangen werden soll. Diese Gegenüberstellung beschränkt sich auf eine Analyse der meistgesehenen Videos oder Beiträge der

---

<sup>2</sup> Die Transkription erfolgte angelehnt an Hoffmann-Riem (1984) und Ulfat (2017).

<sup>3</sup> Weitere Informationen zum methodischen Vorgehen und zur detaillierten Rekonstruktion sind in der Dissertation (Binici, 2025) sowie im Artikel (Binici, 2024) enthalten.

Influencer:innen und dient dazu, zentrale Schwerpunkte in der Rezeption durch die Jugendlichen sowie mögliche unbeachtete Aspekte des Influencings aufzuzeigen. Burgess & Green (2009) betonen, dass die Betrachtung der populärsten Videos auf Plattformen wie YouTube eine wertvolle Methode darstellt, um sowohl die Resonanz bestimmter Inhalte bei der breiten Masse zu verstehen als auch gesellschaftlich relevante Themen zu identifizieren. Diese Herangehensweise ermöglicht es, die mediale Rezeption und die digitalen Trends systematisch zu analysieren.

## 2 Allgemeine Beobachtungen

Ziel dieses Kapitels ist es, zunächst einen Überblick darüber zu geben, welche Auffälligkeiten sich bei der Analyse der Interviewinhalte zeigen und welche Erkenntnisse daraus hinsichtlich des Umgangs der Jugendlichen mit Influencer:innen abgeleitet werden können.

### 2.1 *Sinnfluencing/Influencing findet nicht nur im Kontext von Religion statt*

Medien stellen einen selbstverständlichen Bestandteil der Lebenswelt der Jugendlichen dar. Das wird in den Interviews deutlich erkennbar. Ihre Medienvorlieben und ihr Nutzungsverhalten sind ausgesprochen divers. Religiöse Themen und Angebote stellen lediglich einen Teil ihres Medienkonsums dar. Vielmehr äußern sie sich insbesondere im Bereich des Influencings zu einer Vielzahl von Genres und Themen, bei denen es nicht explizit um Religion geht. In Übereinstimmung mit früheren Studien (MPFS, 2023) zeigen die befragten Jugendlichen ein ähnliches Nutzungsverhalten wie ihre Altersgenossen. Entsprechend unterscheiden sich muslimische Jugendliche in ihrem Medienverhalten nicht grundlegend von anderen Jugendlichen, was bereits in anderen Studien konstatiert wurde (Wensierski & Lübcke, 2012, 11). Dennoch hält sich die implizite Annahme hartnäckig im öffentlichen Diskurs, dass muslimische Jugendliche in ihrem Medienverhalten (und allgemein) grundlegend anders seien als andere Jugendliche. Diese Sichtweise erweist sich als künstliche Konstruktion des „Muslimischen“.

In den Interviews sprechen die Jugendlichen von ganz unterschiedlichen Influencer:innen und Themenbereichen auf Social Media, die sie interessieren. Von Unterhaltungsvideos, Bastelanleitungen, Reaktionen zu Filmen und Serien bis hin zu Gameplays und Vlogs wird fast die ganze Bandbreite an Genres und Themen genannt. Verengen wir den Blick auf „Sinnfluencing“ lassen sich hier bereits einige Influencer:innen und Angebote zuordnen, die sich außerhalb des explizit Religiösen bewegen, wie beispielsweise im Interview mit Houda:

**Houda:** ah ja und mir fällt noch zu YouTube ein (.) ich schau halt so Parodien auch also so von irgendwie (..) keine Ahnung (..) irgendwelchen RTL-Serien so ne Parodie oder so eine Reaction darauf (.) das finde ich auch interessant also ja

**I:** von wem zum Beispiel?

**Houda:** annikazion

Bei *annikazion* handelt es sich um die deutsche Influencer:in Annika Gerhard, die über ihren YouTube-Kanal bekannt wurde, wo sie humorvolle Videos und Kommentare zu TV-Formaten wie *Germany's Next Topmodel* und *Love Island* teilt. Annikazion hat eine starke Präsenz auf mehreren sozialen Medien, insbesondere auf TikTok, wo sie 968.000 Follower:innen (Stand: Oktober 2024) gewonnen hat. Ihre Inhalte beziehen sich häufig auf Themen wie LGBTQ+ und mentale

Gesundheit, und sie setzt sich aktiv gegen Homophobie ein, unter anderem mit der 2017 gestarteten Kampagne #WirGegenHomophobie.

Mit diesem thematischen Fokus fällt Annikazion nach der Definition von Gisler und Gollnhofer in die Kategorie der Sinnfluencer:innen. Julia Gisler und Johanna Gollnhofer vom Institut für Marketing und Customer Insight (IMC) der Universität St. Gallen (HSG) definieren Sinnfluencer:innen als „eine Subkategorie von Influencern, die sich auf gesellschaftspolitisch relevante Themen fokussieren“ (Gisler & Gollnhofer, 2024, 591). Angesichts der zunehmenden Nutzung des Begriffs „Sinnfluencing“ vor allem im deutschsprachigen Raum ohne klare Definition und Abgrenzung zu anderem Influencing, nehmen die Autorinnen eine Typologisierung von Sinnfluencing vor. Sie unterscheiden zwischen drei Arten von Sinnfluencer:innen: 1. Die „Umweltbewussten“, die vor allem zu Nachhaltigkeit und ökologischen Themen sprechen, wobei manche den Aspekt Ernährung, andere Lebensstil und wiederum andere den Aktivismus stärker betonen. 2. Die „sozial engagierten Persönlichkeiten“, die sich zu gesellschaftlichen Themen im Kontext sozialer Gerechtigkeit äußern. Hier unterscheiden die Autor:innen zwischen Subgruppen mit dem Fokus auf Gerechtigkeit, Feminismus oder Body Positivity. 3. Die dritte Gruppe der „spirituellen Mentoren“ sind diejenigen Personen, die auf Spiritualität und nicht-physische Ziele fokussieren. Es wird zwischen einem Fokus auf Achtsamkeit, Wohlbefinden oder Persönlichkeitsentwicklung unterschieden (Gisler & Gollnhofer, 2024, 595). Gisler & Gollnhofer grenzen Sinnfluencer:innen von Influencer:innen hinsichtlich Content, Motivation, Werbung & Kooperation und Follower:innen ab. Während Influencer:innen ganz unterschiedliche Themen abdecken können, primär die Selbstdarstellung im Vordergrund steht, kommerzielle Kriterien für Kooperationen und Bewerbung entscheidend sind und daher eine eher homogene Follower:innenschaft attestiert wird, sprechen Sinnfluencer:innen hauptsächlich zu gesellschaftspolitischen Themen aus einer inneren Überzeugung zur Besserung der Gesellschaft, kommerzielle Kooperationen erscheinen eher hintergründig und nur im Falle der Übereinstimmung mit eigenen Werten möglich und die Follower:innenschaft wird als wohlwollende, heterogene Gemeinschaft beschrieben (Gisler & Gollnhofer, 2024, 596). Fünf primäre Strategien von Sinnfluencer:innen werden charakterisiert: 1. vereinfachen komplexer Informationen, 2. auf Emotionen setzen, 3. konkrete Handlungsimpulse geben, 4. Authentizität und Vulnerabilität zeigen und 5. transparent kommunizieren (Gisler & Gollnhofer, 2024, 599).

Dass diese Darstellung nur eine theoretische Unterscheidung darstellt und die Verwobenheit und Überlappung realer (S)in(n)fluencer:innen nicht gänzlich abbilden kann, wird seitens der Autor:innen klargestellt (Gisler & Gollnhofer, 2024, 594) und muss für die weitere Rezeption stets vor Augen gehalten werden. Nichtsdestotrotz ist eine solche begriffliche Bestimmung und inhaltliche Abgrenzung für die weitere Auseinandersetzung mit dem Phänomen unentbehrlich. Denn bei dieser Beschreibung des „Sinnfluencings“ wird deutlich, dass religiöses Influencing sich je nach Einzelfall in allen drei dargestellten Typen verorten lässt, da es Influencer:innen gibt, die sich mit Bezug auf eigene religiöse Überzeugung und mit Bezug auf religiöse Quellen beispielsweise für Nachhaltigkeitszwecke engagieren, sich zu Themen wie Diskriminierung äußern oder hauptsächlich zu Glauben und Religiosität posten.

Im Blick auf die Interviews lässt sich feststellen, dass Influencer:innen auch außerhalb des Religiösen eine Rolle für die Jugendlichen spielen (können) und auch Sinnfluencing, das sich nicht explizit religiös versteht, bereits Teil des Alltags der Jugendlichen ist bzw. sein kann.

## 2.2 *Muslimisches Influencing ist nicht nur religiöses Influencing*

Im Kontext des Influencings sind auch muslimische Influencer:innen relevant. Muslimische Jugendliche nutzen nicht nur soziale Medien, sondern es gibt auch muslimische Content-Creator:innen und Influencer:innen. Lohlker stellt fest, dass es bislang nur wenig Forschung zum Thema muslimisches Influencing gibt, und hat die Modeszene, insbesondere die Modest Fashion, untersucht, in der sich Influencer:innen explizit als muslimisch identifizieren und sich damit von anderen abgrenzen (Lohlker, 2022, 2021). Er führt aus, dass „bei muslimischen Influencer:innen eine Performanz des religiösen [...] Lebens erscheint, die sich von den lebensverneinenden Erscheinungen islamis[tis]cher und anderer Strömungen abhebt“, und dass „es bei dem religiösen Influencing um Selbstinszenierung und Sinngebung geht“ (Lohlker, 2021, o. S.). Diese Art der Selbstpräsentation, bei der eine muslimische Identität mit einer modernen Lebensweise kombiniert wird, wird als typisch für muslimische Influencer:innen angesehen. Zudem wird ihr Infragestellen traditioneller religiöser Autoritäten beobachtet (Zaid et al., 2022).

Die muslimische Influencing-Szene ist aber deutlich diverser und umfassender als die Mode-Szene. So charakterisiert Lohlker einen Teilbereich von muslimischem Influencing als eine Art von Influencing, das im herkömmlichen Sinne als *da'wa* (dt. Einladung, Missionierung) verstanden werden kann (Lohlker, 2022, 92). Hier zählt er klassische muslimische Prediger, Sprecher und Autoren wie Hamza Yusuf, Bilal Philipps, Tariq Ramadan oder Zakir Naik hinzu, die auch auf sozialen Medien aktiv sind (Lohlker, 2021, o. S.). Auch die Art und Weise der Selbstinszenierung spielt eine Rolle. Günther (2024) hebt die Audiovisualität von Videos hervor, die Predigten oder Bittgebete enthalten. Er spricht von der Inszenierung des Aufnahmeortes, insbesondere in Moscheen, um eine bestimmte Wirkung bei muslimischen Rezipienten zu erzielen und die Personen möglicherweise als Autorität darzustellen (Günther, 2024). Es wird also bereits in der Literatur die Diversität muslimischen Influencings deutlich.

Eine weitere Differenzierung muslimischen Influencings wird durch die Interviews möglich. Das Muslimisch-Sein ist für viele Jugendliche über das Thema Religion hinaus von Bedeutung, wie etwa auch bei Enisa:

**Enisa:** Also ähm (.) einerseits gibt es Leute, die so (.) über ihren Alltag auch reden irgendwie. Ähm aber dann gibt es auch Leute, die einfach (.) ganz normal Content machen. Das sind halt einfach Muslime, aber das macht keinen Unterschied. Die reden genauso über irgendwelche Filme oder (.) keine Ahnung. (.) Ja. (..)

**I:** Hast du da Beispiele im Kopf von irgendwelchen muslimischen Personen, die so Content machen? (.)

**Enisa:** Ähm es gibt/ (.) Ich/ ich weiß deren Namen nicht, aber es gibt eine ähm/ ich glaube, die ist aus England. Ähm und die macht (.) also die trägt kein Kopftuch, die macht ganz normalen Content. Also die redet auch über äh (.) ja, so normale Sachen, Trends im Internet oder so. Ja.

Ähnlich wird auch bei anderen Interviewpartner:innen deutlich, dass sie von Influencer:innen als Muslim:innen sprechen, ohne das bei Ihnen Religion bzw. Islam explizit Thema ist. Es handelt sich beispielsweise um Gamer:innen oder Influencer:innen aus anderen Genres. Dass die Jugendlichen aber von diesen Influencer:innen sprechen und sie als muslimisch bezeichnen, verdeutlicht, dass ihr Muslimisch-Sein für sie relevant ist. Teilweise bleibt gänzlich unklar, wie die Jugendlichen das Muslimisch-Sein der Influencer:innen erkennen – haben sich die Influencer:innen selbst tatsächlich als Muslim:innen bekannt und geht es entsprechend tatsächlich um Religionszugehörigkeit und

Glauben oder haben die Jugendlichen vielmehr von Aussehen und vermeintlicher Herkunft darauf geschlossen? Dies deutet darauf hin, dass für die interviewten Jugendlichen eine Identifikation mit muslimischen Influencer:innen zumindest nicht ausschließlich aufgrund der Inhalte, sondern stärker wegen der Repräsentation relevant ist. Jedenfalls scheint die Wahrnehmung als „muslimisch“ für viele Jugendliche eine wesentliche Rolle zu spielen.

Auf diese Weise ergibt sich für die weitere Forschung das Desiderat, muslimisches Influencing klarer zu definieren und hierfür auch die Perspektive der (muslimischen) Jugendlichen als Nutzer:innen zu berücksichtigen. Eine bloße Reduktion auf Content und Selbstverständnis der Influencer:innen wird der Komplexität der Digitalität und der Rezeption nicht gerecht.

### *2.3 Für die Jugendlichen stehen die Influencer:innen selbst selten im Vordergrund*

Wie bereits an der vorherigen Textpassage aus dem Interview von Enisa deutlich wird, scheinen die konkreten Influencer:innen für die Jugendlichen eher selten relevant zu sein. Namen von Influencer:innen werden selten genannt, wie es sich auch in dieser Textpassage von Malik zeigt:

**Malik:** Also folgen tue ich keinem/ (. Ich habe mal einem gefolgt, aber ich weiß nicht, wie der hieß, (..) aber der war auf TikTok unterwegs (.) und der hat eigentlich sehr gute Videos gemacht. (...) Aber es gibt natürlich auch so auf Instagram/ ich kann jetzt leider keinen Namen nennen, aber so zwei, drei (.) die ich auch mal so ein bisschen mehr verfolgt hatte, weil die einfach gute Videos gemacht haben, auch zur Fastenzeit/ (.) die dann so gute Tipps gegeben haben und so was. (..) Wie du es vielleicht besser durchstehen kannst oder so ein bisschen Tipps einfach, wie du es mit Sport noch regeln kannst (.) und so weiter. (.) Ja, genau. (..) Aber so ist das nicht einer, wo ich sage, okay, (.) der ist mein Vorbild oder sowas. (.) Genau.

Wie Malik stellen auch andere Interviewpartner:innen klar, dass sie die Namen der Personen nicht nennen können, bzw. sie gehen nicht weiter auf die Influencer:innen selbst ein. Dieser Umstand könnte auch im Forschungsdesign begründet sein, da im Interviewprozess nach dem gesamten Umgang mit Medien gefragt wurde („Erzähl mir doch mal, was machst du so mit Medien in deinem Alltag?“) und entsprechend eine stärkere Konkretisierung und Nennung von Einzelmedien etc. nicht im Fokus standen, auch wenn Nachfragen gestellt wurden, um den Erzählfluss aufrechtzuerhalten. Im Sinne der Prämissen qualitativer Forschung kann aber dennoch davon ausgegangen werden, dass die Jugendlichen alles, was für sie relevant ist, zum Ausdruck bringen (Ulfat, 2017, 61–63) und entsprechend nicht die Influencer:innen selbst, sondern vielmehr deren Inhalte und Themen für die Jugendlichen relevant sind.

Zwei interessante Befunde in diesem Zusammenhang konstatieren auch Aslan & Yıldız mit ihrer Studie „Muslimische Religiosität im digitalen Wandel“ (2023).<sup>4</sup> Diese repräsentieren laut Aslan & Yıldız „übergreifende Tendenzen religiösen Wandels durch digitale Medien“ (2023, 73). Die Autoren verwenden zum einen den Begriff „Snap-Religiosität“, um zu beschreiben, dass Jugendliche häufig und spontan mit islambezogenen Inhalten in ihren Medieninteraktionen konfrontiert werden, ähnlich der Nutzung der App Snapchat. „In einer Art Ad-hoc-Reaktion wird die eigene religiöse Zugehörigkeit betont oder ‚reaktiviert‘; wird Religiosität als Zeichen der Gruppenzugehörigkeit

---

<sup>4</sup> Im Rahmen der Dissertation wird diese Studie umfassender kontextualisiert und die Ergebnisse beider Untersuchungen werden miteinander verglichen.

formuliert“ (Aslan & Yıldız, 2023, 221). Sobald der Anlass für diese Auseinandersetzung zeitlich in den Hintergrund rückt, kehren die Jugendlichen zu ihrem medialen Alltag zurück, und ihre eigene Religiosität wird weniger relevant. Zum anderen bezeichnen die Autoren ein Phänomen als „Chat-Religiosität“, das aufzeigt, dass auch in digitalen Kontexten religiöse Orientierung sowie Identität und Zugehörigkeit in sozialen Interaktionen konstruiert werden (Aslan & Yıldız, 2023, 238). Diese Phänomene zeigen sich etwa in der folgenden Passage aus dem Interview mit Lia:

**Lia:** /ehm/ (.) ich hab (.) zum Beispiel (.) /ehm/ weißt du was Clubhouse ist (fragend) (.)

**I:** hm (bejahend) (.)

**Lia:** und ich war da letztes in so einem Meeting drinne und da ham die halt /ehm/ (..) Fragen gestellt und dann ham andere drauf geantwortet (..) und dann /ehm/ (.) war da hat da jemand gefragt /ehm/ (..) was für einer Glaubensrichtung gehörst du an (fragend) (..) und ich war mir dann irgendwie übelns unsicher (schmunzelnd) also weil ich war mir nicht sicher ob ich (.) gut genug darüber informiert wird ob ich weiß welcher Glaubensreligion ich angehöre (..) /ehm/ und deswegen hab ich dann meine Mutter gefragt

Auch Lia kann die involvierten Personen nicht namentlich benennen und das Thema des Clubhouse-Meetings steht für sie im Vordergrund. Das Meeting war für sie der Anlass, um sich weiter mit der Frage nach der eigenen Glaubensrichtung auseinanderzusetzen. Das führt sie dazu, ihre Mutter zu fragen, worauf sie ein Gespräch diesbezüglich führen und womit für sie das Thema abgeschlossen ist.

So wird deutlich, dass bei Influencing im Kontext von Religion eher die religiösen Themen für die Jugendlichen im Vordergrund stehen und die konkreten Influencer:innen wohl weniger von Bedeutung sind. Influencing kann Anlass für die weitere Auseinandersetzung mit religiösen Themen bieten.

#### 2.4 *Bei vielen ist ein generelles Misstrauen und ein kritischer Umgang mit religiösem Influencing beobachtbar*

Auffällig in den Videos ist auch das generelle Misstrauen gegenüber (religiösem) Influencing und digitalen Medien als Informationsquelle zu Religion im Allgemeinen. So spricht Houda etwa von der Instagram-Seite *Islamfakten*:

**I:** hast du durch Medien schon mal was Neues über Religion erfahren (.)

**Houda:** hm (..) ich hab (.) keine Ahnung auf Instagram so hab ich so Islamfakten oder so abonniert da/ aber es ist nicht wirklich was Neues da wird halt schon manchmal so/ da werden irgendwie so Zitate oder so gesagt (.) irgendwie aus dem Koran oder manchmal auch einfach nur so keine Ahnung/ einfach so Zitate ja Allah liebt den der immer freundlich ist oder so aber ich irgendwie so das Gefühl dass diese Zitate nicht so (.) keine Ahnung auf Fakten gestützt sind halt einfach nur irgendwie dass es irgendjemand halt hinschreibt gefühlt also da finde ich muss man auch irgendwie kritisch sein weil ich find auch/ also insgesamt wird in den Medien ja auch oft so falsche Information verbreitet

Wie Houda hier an der Seriosität und Authentizität der Instagram-Seite *Islamfakten* zweifelt, sprechen auch viele andere Jugendliche von derartigen Zweifeln. Sie lehnen größtenteils digitale Medien als Informationsquellen zu Religion ab und bevorzugen lieber bekannte Bezugspersonen

wie Eltern oder Freunde bei religiösen Fragen.<sup>5</sup> Auf diese Weise wird deutlich, dass bei den interviewten muslimischen Jugendlichen eine ausgeprägte medienkritische Haltung insbesondere im Kontext von Religion vorliegt, was ein großes Potenzial für die pädagogische Arbeit birgt.

Dieses Misstrauen drückt sich bei manchen Jugendlichen auch in einem kritischen Umgang mit religiösem Influencing aus. Zur Veranschaulichung wird hier eine längere Passage aus dem Interview mit Semih und seiner Auseinandersetzung mit dem Konzept des *Dağğāl* dargelegt, worauf er über ein Video eines Influencers gestoßen ist:

**Semih:** da war ein/ also da gibt es einen YouTuber /ehm/ der macht/ der ist ausgesprochener Muslim also sozusagen der /eh/ sagt er ist Muslim und /eh/ lebt das so wie ich das jetzt gesehen habe auch und (.) aus dem Standpunkt aus macht er dann halt sehr oft Videos und hat dann letztens also letztens/ (.) das war im Mai glaube ich sogar noch (.) hat er ein Video gemacht in dem er über den (.) *Dağğāl* [vergleichbar mit dem Konzept des Antichristen] heißt der glaube ich also (..) er hat es den Fake-Propheten genannt /ehm/ der dann quasi vor dem Ende der Welt nochmal auf die Welt kommt und (.) dort quasi die Menschen (.) so gläubig sie auch sein mögen ungläubig macht und /eh/ (.) da habe ich, also das/ da habe (..)/ ja reden kann ich nicht mehr (.) das habe ich mir nochmal angeschaut das Video und /ehm/ (.) habe mir dann auch ein oder andere/ den ein oder anderen Internetbeitrag dazu durchgelesen und fand ich ein bisschen interessant und auch ein bisschen gruselig (lachend)

**I:** Mhm (bejahend) (8) das heißt du hast dich damit dann noch weiter beschäftigt und recherchiert (fragend) (.)

**Semih:** ja aber auch nicht sehr viel also das waren zwei Tage hintereinander die ich da ein bisschen was durchgelesen habe (7) was ich daraus jetzt noch mitgenommen habe war (.) für mich als /eh/ also für mich als Muslim dass ich /eh/ so/ (.) sofern so etwas in meinem Leben passieren sollte und mir (.) egal welche Kreatur erzählen möchte dass sie doch ein Prophet wäre ich daran nicht glauben werde und zum Beispiel/ also dass es nur einen Gott gibt und dass das Allah ist und danach habe ich auch sehr Angst/ Angst bekommen (lachend) /ehm/ von so einem Fall noch zu meinen Lebzeiten und (.) mit der Zeit habe ich dann auch überlegt und immer mehr gemerkt dass das auch so ein bisschen auf die (.) heutige Gesellschaft zutreffen könnte

**I:** Wie denn ?

**Semih:** Ähm (.) also (..) dieser (.) *Dağğāl* ist ja ein (.) quasi jemand, der dir versucht zu sagen, dass er der Gute ist, und dich dabei ins Verderben zieht. Ich meine (..) jetzt (.) auf mein Beispiel in der Schule mal äh (.) übertragen. In der Schule wird mir gesagt, dass ich das, was ich in der Schule lerne, für mein Leben brauche, was bei manchen Sachen vielleicht auch zutreffen kann. Aber (.) später in meinem Leben wird mir dann (.) immer stärker weisgemacht, dass ich das ja/ dass ich vieles davon zum Beispiel nicht brauchen würde. Äh das (.) habe/ also (.) einfaches Mathebeispiel dazu. Mathe wird gesagt, ja, später im Leben habt ihr niemals einen Taschenrechner und könnt das nicht richtig. Und jetzt sehe ich, dass ich nicht nur einen Taschenrechner habe, sondern auch ein ganzes Handy, womit ich nochmal alles nachschauen kann (lachend), was ich brauche, wenn ich es brauche. Und ähm (.) Also (unv.) Sonst habe ich es so ein bisschen auf die (4) Gesellschaft auf der Welt, nicht explizit auf die deutsche, bezogen. Ähm (.) für mich gesehen. (...) Also auch, wenn jemand etwas in Anführungsstrichen beweisen kann, dass es dann nicht unbedingt so sein muss (lachend). (..) Ich habe es nicht so mit Begründungen, tut mir leid.

**I:** Nein, ist super, mhm (bejahend). (...) Und was würdest du dann machen, was kann man machen? (4)

<sup>5</sup> Und dennoch sprechen alle Interviewpartner:innen von Situationen, bei welchen sie online zu religiösen Fragen recherchiert haben, auch wenn sie das zuvor grundsätzlich abgelehnt hatten.

**Semih:** Ein einfaches Beispiel wäre, dass ich zum Beispiel (.) trotzdem noch weiter oder stärker (unv.) und im Fall von diesem (..) also im Fall Gesellschaft, dass man nicht gerade in eine (.) Art (.) Falle tappt quasi. Also (.) nicht in die Hinterlist reinziehen lässt. So ist es besser gesagt (lachend). (..) Weil in diesem Beispiel von diesem Dağğäl wurde ja gesagt, dass er (.) sich einen aus der Menge nimmt und ihm dann (.) seine verstorbenen Eltern wieder zeigt, die ihm dann sagen, dass der Dağğäl der nächste Prophet wäre und dass diese Person ihnen dann quasi sofort glauben wird, (.) äh weil sie das als Beweis sieht. Da sehe ich halt auch die Gefahr. (..) Also das meine ich mit: Ja, auch wenn es eine Begründung in Anführungsstrichen dafür gibt, dass man dann trotzdem noch aufmerksam sein sollte und aufpassen sollte.

Diese längere Passage aus dem Interview mit Semih wurde an dieser Stelle deswegen in ihrer Gänze dargelegt, um zu verdeutlichen, dass es sich bei der Rezeption von religiösem Influencing durch muslimische Jugendliche selten um eine unreflektierte, passive und bloße direkte Übernahme der Inhalte handelt. Vielmehr findet eine Wechselwirkung mit und eine Einbettung in die eigene Selbst- und Weltdeutung statt.<sup>6</sup> In dieser Passage zeigt sich, dass Semih nicht einfach die Deutung des Influencers übernimmt, sondern dies als bloßen Anlass für die eigene Auseinandersetzung heranzieht und selbst weiter recherchiert. Dies geht in seinem Fall sogar so weit, dass er im Sinne der Ambiguitätstoleranz zwei unterschiedliche und sich widersprechende Deutungsweisen benennt, die er beide gleichzeitig für möglich erklärt. Er löst diesen Widerspruch nicht final auf, sondern formuliert für jede Deutungsmöglichkeit die Relevanz in seinem Leben und daraus resultierende Handlungsaufforderungen. Damit wird deutlich, dass es sich um einen aktiven Prozess der Deutung von und Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten handelt und nicht um eine passive Medienrezeption und bloße Übernahme von Meinungen, wie manchmal im gesellschaftlichen Diskurs hinsichtlich der Medienrezeption von (muslimischen) Jugendlichen attestiert wird. Auch in anderen Interviews zeigt sich, wie religiöse Themen und Inhalte in sozialen Medien und bei Influencer:innen eher als Anlass für die weitere Beschäftigung genutzt werden.

In den Interviews der vorliegenden Studie ist eine durchaus ausgeprägte medienkritische Haltung beobachtbar, insbesondere im Kontext von Religion, was sich nicht zuletzt in einem kritischen Umgang mit (religiösen) Influencer:innen und Inhalten ausdrückt, der als aktive und reflektierte Medienrezeption beschrieben werden kann.

### *2.5 Antimuslimischer Rassismus spielt auch in der Auseinandersetzung mit Influencer:innen eine große Rolle*

Eine große Rolle bei der Thematisierung von muslimischen Influencer:innen in den Interviews spielt auch antimuslimischer Rassismus. Im Rahmen des Dissertationsprojektes wurde generell deutlich, dass antimuslimischer Rassismus und Diskriminierung im Kontext von Medien und Religion für die interviewten Jugendlichen sehr relevant sind und sie von etlichen Beispielen berichten konnten. Im Kontext des Influencings spielt für sie insbesondere die Kommentarspalte eine Rolle, wie es auch im Interview mit Enisa deutlich wird:

---

<sup>6</sup> Dies wird in der Dissertation im Lichte des konjunktiven Wissens und der handlungsleitenden Orientierungen rekonstruiert.

**Enisa:** (.) /eh/ schon/ also (.) ab und zu schon ja also /ehm/ (.) keine Ahnung zum Beispiel /ehm/ (..) mhh (.) manchmal so unter Videos oder sowas (.) gibt es manchmal Leute die irgendwie /ehm/ kommentieren und es ist dann so ein bisschen muslimenfeindlich (.) wie sagt man das (fragend) Islamfeindlich /ehm/ (lachend) aber da gibt es dann auch Leute die dann immer direkt darauf reagieren und /ehm/ (.) keine Ahnung, /eh/ (.) ja.

Die Kommentare und Reaktionen der Zuschauer:innen bzw. Leser:innen spielen für die befragten Jugendlichen eine bedeutende Rolle. Besonders negative Kommentare, die antimuslimischen Rassismus beinhalten, fallen auf und sorgen für Verärgerung. Während die meisten der Jugendlichen lediglich ihren Unmut äußern, gaben nur zwei an, selbst auf solche Kommentare zu reagieren. Dennoch wird in den Interviews deutlich, dass sich die Jugendlichen intensiv mit diesen Kommentaren und den damit verbundenen negativen Einstellungen auseinandersetzen. Die Kommentarspalte in Videos und Beiträgen zu Islam und Muslim:innen bzw. bei muslimischen Influencer:innen dient den Jugendlichen dabei als Fenster in die breite Gesellschaft hinein und als Ausdruck verbreiteter Einstellungen gegenüber Islam und Muslim:innen.

Auf diese Weise wird nicht zuletzt deutlich, dass die Rezeption von muslimischem (S)in(n)fluencing nicht im luftleeren Raum passiert, sondern seitens der Jugendlichen dabei auch die eigene gesellschaftliche Verortung und die Auseinandersetzung mit antimuslimischem Rassismus verhandelt wird. Dieser Umstand müsste in weiterer Forschung stärker beachtet werden.

### 3 Konkreter Vergleich: Rezeption und Content

Wie bereits dargelegt, wurden in den Interviews nur teilweise Influencer:innen namentlich genannt und hervorgehoben. Anhand dreier Beispiele sollen exemplarisch die namentlichen Nennungen von Influencer:innen im Kontext von Religion dargestellt werden. Die Ausführungen der Jugendlichen werden dann dem Content dieser Influencer:innen gegenübergestellt. Aufgrund des begrenzten Umfangs dieses Artikels ist jedoch lediglich eine zusammenfassende Betrachtung des Contents der jeweiligen Influencer:innen möglich, die keine tiefgehende empirische Analyse leisten kann. Dennoch soll diese Gegenüberstellung etwaige Schwerpunkte der Rezeption und unbeachtete Aspekte des Influencings skizzieren.

#### 3.1 „Datteltäter“

Eine Sonderrolle im Kontext von muslimischem Influencing nehmen angesichts der geführten Interviews die *Datteltäter* ein. Die 2015 auf YouTube gegründete Satiregruppe, die seit 2016 Teil von *funk*, einem Gemeinschaftsangebot der Arbeitsgemeinschaft der Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland (ARD) und des Zweiten Deutschen Fernsehens (ZDF), und damit Teil des öffentlich-rechtlichen Rundfunks ist, wird fast von allen Jugendlichen in den Interviews namentlich genannt, auch wenn für manche der interviewten Jugendlichen ansonsten muslimisches Influencing kaum Thema war. Damit wird deutlich, dass die Datteltäter vielen muslimischen Jugendlichen bekannt sind. So spricht auch Houda von ihnen:

**Houda:** also ich/ kennst du Datteltäter

**I:** hm (bejahend)

**Houda:** ja also ich glaub das ist eigentlich so/ das ist eigentlich/ das ist eigentlich n Kanal den schau

ich auch ganz gerne immer wieder das find ich eigentlich ein wirklich guter Kanal weil der wirklich auch so kritische Fragen so stellt und halt irgendwie sich mit so Klischees oder so auseinandersetzt da/ fin/ also ich glaub viele Mus/ oder keine Ahnung eigentlich auch viele Deu/ also viele meiner Freunde schauen den auch der halt einfach auch Comedy-Sachen macht das find ich eigentlich cool

In dieser Interviewpassage spricht Houda einige unterschiedliche Aspekte hinsichtlich der Datteltäter an, die auch für andere Jugendliche in den Interviews relevant waren, z. B. dass die Datteltäter sich mit Stereotypen und Diskriminierung(en) auseinandersetzen und sie auf humorvolle Art und Weise kritisieren.

Diese kritische Perspektive auf Themen rund um Islam und Muslim:innen und Gesellschaft im Allgemeinen deckt sich dabei auch mit dem Selbstverständnis der Datteltäter. So beschreiben sie sich auf der Homepage von *funk* folgendermaßen: „Darum geht es: Politische Satire, deutsch-muslimisches Selbstverständnis und Vorurteile gegen Muslime in Deutschland. Einmal in der Woche räumen die Datteltäter auf YouTube mit Stereotypen auf, machen sich über Engstirnigkeit lustig und haben einfach ihren Spaß dabei. Der Fokus der Datteltäter geht dabei in eine Richtung: Gesellschaftskritik“<sup>7</sup> In diesem gesellschaftskritischen Wirken werden die Datteltäter von den muslimischen Jugendlichen durchaus stark wahrgenommen. In den Interviews werden teilweise bestimmte Videos beschrieben:

**Bekir:** die machens halt (...) ich glaub versuchen auch n bisschen aufzuklären (..) und sonst was machen die zum Beispiel auch Experimente (..) so ja da sind (..) zehn personal (..) sag mir wer (..) ein Muslim ist und wer nicht zum Beispiel und keine Ahnung mach halt (..) pff (ausatmend) in die Richtung halt irgendwas (..) machen halt so also schon bisschen professionell aber (..) auch bisschen Comedy auch (10) zum Beispiel zehn Sachen die jeder Muslim kennt (..) so solche Sachen (..) die machen so bisschen in witzig (...) also ja (..) ist halt bissle- sind verschiedene Sachen einfach (10)

Wie hier deutlich wird, spielen für viele der interviewten Jugendlichen der explizite Fokus auf die Lebenswelt von Muslim:innen und antimuslimischer Rassismus als Teil dieser Lebenswelt eine große Rolle. Betrachtet man die zehn meistgesehenen Videos der Datteltäter (Stand Oktober 2024), fällt auf, dass es sich größtenteils um ältere Videos (von vor fünf bis sechs Jahren) handelt, die entweder antimuslimischen Rassismus thematisieren (Platz drei: Wenn RASSISMUS EHRlich wäre I SCHULE<sup>8</sup>, mit 2,9 Millionen Views; Platz sieben: Wenn RASSISMUS ehrlich wäre - DAS BEWERBUNGSGESPRÄCH<sup>9</sup>, mit 2 Millionen Views) oder allgemeine Alltagsthemen aus der muslimischen Lebenswelt überspitzt darstellen (Platz eins: When muslims expect visitors,<sup>10</sup> mit etwa 3,7 Millionen Views; Platz fünf: Dinge, die muslimische Eltern sagen!,<sup>11</sup> mit 2,1 Millionen Views; Platz sechs: Muslimische Eltern I „Sommerurlaub“,<sup>12</sup> mit 2,1 Millionen Views; Platz 8: Things muslim parents say! PART 2<sup>13</sup>, mit 2 Millionen Views). Die humorvolle Auseinandersetzung und

<sup>7</sup> Funk (o. J.). *Datteltäter DARUM GEHT ES*. <https://play.funk.net/channel/datteltaeter-814>.

<sup>8</sup> Datteltäter (19.01.2018). *Wenn Rassismus EHRlich wäre – Schule*. <https://www.youtube.com/watch?v=NHKPREtHYDE&t=1s>.

<sup>9</sup> Datteltäter (10.11.2017). *Wenn RASSISMUS ehrlich wäre – DAS BEWERBUNGSGESPRÄCH*. <https://www.youtube.com/watch?v=q8onp5Kjqls>.

<sup>10</sup> Datteltäter (12.10.2018). *When Muslims Expect Visitors*. <https://www.youtube.com/watch?v=KRlgeHFeiKA>.

<sup>11</sup> Datteltäter (12.01.2018). *Dinge, die muslimische Eltern sagen!* <https://www.youtube.com/watch?v=hWl7PSiLCWg>.

<sup>12</sup> Datteltäter (22.06.2018). *Muslimische Eltern I "Sommerurlaub"*. <https://www.youtube.com/watch?v=oiEx0OvFVGo>.

<sup>13</sup> Datteltäter (02.03.2018). *Things Muslim Parents Say! PART 2*. <https://www.youtube.com/watch?v=Qkweg8CvbB4>.

Dekonstruktion von antimuslimischem Rassismus über die Videos der Datteltäter wurde auch in unterschiedlichen Studien konstatiert (Kızılkaya, 2022; Ernst, 2021).

Obwohl nicht alle Mitglieder der Datteltäter muslimisch sind, wird die Gruppe von den Jugendlichen mehrheitlich als muslimisch wahrgenommen. Dies deckt sich durchaus auch mit der Selbstbeschreibung der Datteltäter, wenn sie sich auf YouTube weiterhin folgendermaßen beschreiben: „Muslime planen ein neues Satire-Kalifat im Herzen der Youtubeszene – ein EmpÖrium für zwanghafte Toleranz. Auf eine humorvolle Art erklären muslimische Youtuber\_innen den gängigen Stereotypen und Vorurteilen von und vor allem gegenüber Muslim\_innen den Bildungsdschihad“<sup>14</sup>. Die Professionalität der Videos und die offizielle Förderung als Teil des öffentlich-rechtlichen Rundfunks wird von den Jugendlichen als Form der Repräsentation und Anerkennung wertgeschätzt. Nicht zuletzt stammt diese Anerkennung auch aus dem Umstand, dass die Datteltäter, wie auch aus der obigen Interviewpassage von Houda hervorgeht, weit über Muslim:innen hinaus bekannt sind und rezipiert werden. Alle Jugendlichen, die die Datteltäter in den Interviews erwähnen, weisen in irgendeiner Weise darauf hin, dass sie etwas anders sind als andere Formate und ein größeres Publikum ansprechen.

Dies spiegelt sich auch im Content der Datteltäter wider, denn trotz des deklarierten primären Fokus auf muslimische Lebenswelt und antimuslimischem Rassismus bzw. Gesellschaftskritik finden sich zunehmend Videos auf dem YouTube-Kanal, die kaum bzw. keinen expliziten religiösen Bezug aufweisen. Eines der beliebtesten Formate auf ihrem Kanal (hinsichtlich der Aufrufzahlen) stellen die Synchronsprecher:innen-Videos dar. In diesem Format treten Teilnehmer:innen gegeneinander an, um die deutschen Synchronstimmen von bekannten Hollywood-Figuren, Serienpersönlichkeiten oder Anime- bzw. Zeichentrickfiguren zu erraten. Zu den Teilnehmer:innen stellen sich Synchronsprecher:innen, die nacheinander nach vorne treten und eine Szene mit ihrer Synchronstimme nachsprechen. Die Teilnehmer:innen müssen die gesprochene Figur erraten. Als weiteres humorvolles Element werden die Synchronsprecher:innen angehalten, einen Auszug aus einem Deutschrap in ihrer Synchronstimme zu sprechen. Dieses Format hat sich zu einem Kernformat der Datteltäter entwickelt, wie sich auch mit Blick auf die Top Ten der beliebtesten Videos der Datteltäter auf YouTube erkennen lässt. Neben den bereits erwähnten Videos zu antimuslimischem Rassismus und überspitzter Darstellung von Aspekten muslimischer Lebenswelten, die alle mindestens fünf Jahre alt sind, sind alle anderen Videos der Top Ten der meist gesehenen Videos der Datteltäter aus diesem Format und zwischen fünf Monaten und zwei Jahren alt (Stand Oktober 2024): Auf Platz zwei ist: „Sag mir, welchen Hollywood-Star ich spreche! Errate die SynchronsprecherInnen“<sup>15</sup> mit etwa 3,7 Millionen Views; auf Platz vier: „Sag mir, welche ANIME-FIGUR ich spreche! ft. Anni The Duck, Gülcan & Marvin Game“<sup>16</sup> mit etwa 2,7 Millionen Views; auf Platz neun: „SAG MIR, welche FANTASY FIGUR ich spreche! - Simfinity, Davis Schulz, Abdirackzman & Yousuf“<sup>17</sup> mit etwa 1,7 Millionen Views; auf Platz zehn: „SAG MIR, welche Disney

---

<sup>14</sup> Datteltäter (06.06.2015). *Kanalinfo*. <https://www.youtube.com/c/dattelt%C3%A4ter>.

<sup>15</sup> Datteltäter (03.10.2021). *Sag mir, welchen Hollywood-Star ich spreche! Errate die SynchronsprecherInnen*. <https://www.youtube.com/watch?v=h-G0OmPwak4>.

<sup>16</sup> Datteltäter (02.11.2022). *Sag mir, welche ANIME-FIGUR ich spreche! ft. Anni The Duck, Gülcan & Marvin Game*. [https://www.youtube.com/watch?v=J9JnAfzJJ\\_U&t=40s](https://www.youtube.com/watch?v=J9JnAfzJJ_U&t=40s).

<sup>17</sup> Datteltäter (17.03.2024). *SAG MIR, welche FANTASY FIGUR ich spreche! - Simfinity, Davis Schulz, Abdirackzman & Yousuf*. [https://www.youtube.com/watch?v=L\\_r441bjjQ](https://www.youtube.com/watch?v=L_r441bjjQ).

Figur ich spreche/singe? feat. @simfinitynina ,@okx\_bln , Maraam & Momo“,<sup>18</sup> mit etwa 1,7 Millionen Views. Das trägt dazu bei, dass die Satire-Gruppe weit über muslimische Communities hinaus bekannt ist.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Datteltäter eine besondere Position im Bereich des muslimischen Influencings einnehmen. Ihre humorvolle und zugleich gesellschaftskritische Auseinandersetzung mit Stereotypen gegenüber Islam und Muslim:innen und überspitzte Darstellungen von Aspekten aus der Lebenswelt von jungen Muslim:innen spricht nicht nur muslimische Jugendliche an, sondern erreicht ein breites Publikum. Besonders durch Formate wie die Synchronsprecher:innen-Videos, die keinen direkten religiösen Bezug haben, erweitern die Datteltäter ihre Reichweite und etablieren sich als bedeutendes satirisches Format im deutschsprachigen Raum. Dank ihrer weitreichenden Bekanntheit und der Einbindung in den öffentlich-rechtlichen Rundfunk werden die Datteltäter von den Jugendlichen als positives und sichtbares Paradebeispiel muslimischer Repräsentation im öffentlichen und medialen Diskurs angeführt.

### 3.2 Nureddin Yıldız

Neben muslimischen Influencer:innen, die vor allem über antimuslimischen Rassismus sprechen, oder Einzelpersonen, die sich als Laien zu religiösen Themen äußern, wurden auch klassische Prediger von einigen Interviewten genannt. Das zeigt sich im besonderen Maße im Interview mit Mesut, wenn er Videos des Predigers Nureddin Yıldız hervorhebt:

**I:** Mhm (bejahend) (...) also sind jetzt auch viele Sachen da die du schon wusstest oder schonmal gehört hast (fragend)

**Mesut:** Tatsächlich Allaha şükür [Gott sei Dank] ja (.) außer auf das was immer wieder/ was Neues kommt sind halt diese (.) /eh/ von Nureddin Yıldız diese bir dakika fetva [Fatwa in einer Minute] /ehm/ (.) weil da antwortet er auf Fragen die jetzt/ (.) ehrlich gesagt auf die man auch nicht wirklich kommt

**I:** Ja.

**Mesut:** Weil man sich denkt das ist selbstverständlich (.) er kommt aber und sagt nee passt mal auf das ist nicht selbstverständlich /eh/ da sind schon ein paar Sachen so also Nureddin Yıldız kann ich wirklich sagen in so gut wie allen seinen Videos lernt man immer wieder was Neues darüber

**I:** Mhm (bejahend). (...) woran liegt das würdest du sagen dass man bei ihm immer was lernt (fragend)

**Mesut:** Zum einen ist der ein extrem gebildeter Typ yani islam alimi [also ein islamischer Gelehrter] ist nicht so wie ein Bachelor in ilahiyat [Theologie] oder in einem besseren Korankurs zu sein /ehm/ (.) ja und wie gesagt /eh/ beantwortet er immer kurze Fragen immer neue Sachen auch aus sehr vielen verschiedenen Bereichen mal ist es Sport dann ist es Familie dann ist es Geld dann ist es /eh/ Gebet dann ist es /eh/ cennet cehennem hayatı [Leben im Paradies und der Hölle] dann ist es sahabiler [Prophetengefährt:innen] und und und

**I:** Ja

**Mesut:** Ich gucke gerade der hat 1.903 Videos

<sup>18</sup> Datteltäter (14.04.2024). *SAG MIR, welche Disney Figur ich spreche/singe? feat. @simfinitynina, @okx\_bln, Maraam & Momo*. <https://www.youtube.com/watch?v=p5Eal6m0Zqs>.

Aus den obigen Ausführungen von Mesut wird deutlich, dass – entgegen den allgemeinen Beobachtungen in Kapitel 2 – die Person des Nureddin Yıldız für Mesut sehr wohl relevant ist und stark hervorgehoben wird. Die Besonderheit seiner Person wird in Abgrenzung zu anderen Influencer:innen und Personen betont und Mesut beschreibt, dass er bei religiösen Fragen meist zuerst in den zahlreichen Videos von Nureddin Yıldız nach einer Antwort sucht.

Nureddin Yıldız ist ein türkischer Prediger, der vor allem durch seine konservativ-islamischen Lehren bekannt ist. Als prominente Figur der Prediger:innen-Szene in der Türkei lässt sich sein Wirken auf Social Media (er ist über unterschiedliche Kanäle auf unterschiedlichen Plattformen aktiv) als eine strategische Nutzung digitaler Plattformen beschreiben, um eine große Anhänger:innenschaft zu mobilisieren und seine religiösen Überzeugungen weitreichend zu verbreiten. Yıldız nutzt vor allem YouTube und ähnliche Kanäle, um Predigten und Lehrvideos zu veröffentlichen, bei welchen er meist Positionen aus dem klassischen islamischen Recht vertritt und modernere oder andere Deutungsweisen nicht bzw. kaum berücksichtigt werden. Da die meisten seiner Videos und Inhalte vor allem einzelne Aspekte der Lebenspraxis betreffen, werden das dahinterliegende Religionsverständnis und eventuelle problematische Deutungen nur schwer sichtbar. Zumindest zeigt sich das in der Interviewpassage von Mesut, der sich vor allem auf das Format *bir dakika fetva* (dt. Fatwa in einer Minute) bezieht. Dabei handelt es sich um eine Frage-Antwort-Videoreihe, bei welcher Nureddin Yıldız auf eine Frage eingeht. Stand Oktober 2024 umfasst das Format 2.411 Videos, die von einer halben Minute bis zu etwa fünf Minuten dauern können. Die drei meistgesehenen Videos in diesem Format sind Platz 1: *Çok fazla kaza namazı olan ne yapmalıdır?* (dt. Was sollte jemand tun, der viele nachzuholende Gebete hat?) / *Birfetva - Nureddin Yıldız*<sup>19</sup>, mit 1,5 Millionen Views; Platz 2: *Masturbasyon ne zaman caiz olabilir?* (dt. Wann könnte Masturbation erlaubt sein?) / *Birfetva - Nureddin YILDIZ*,<sup>20</sup> mit etwa 960.000 Views, und Platz 3: *Teheccüd namazı nasıl kılınır?* (dt. Wie wird das tahağğud-Gebet [Nachtgebet] verrichtet?) / *Birfetva - Nureddin YILDIZ*,<sup>21</sup> mit etwa 319.000 Views.

Seit vielen Jahren erregt Nureddin Yıldız Aufmerksamkeit durch seine kontroversen bis hin zu radikalen Ansichten zu gesellschaftlichen, religiösen und geschlechtsspezifischen Themen (Liebelt, 2020, 142). So befürwortete er in einer Videobotschaft das Schlagen von Frauen auf Grundlage des Korans, was ihm 2018 eine Rüge seitens des türkischen Präsidenten Erdoğan einbrachte, der sich von Nureddin Yıldız und seiner Deutung als nicht mehr zeitgemäß distanzierte.<sup>22</sup>

Die oben wiedergegebene Interviewpassage von Mesut und die Gesamtheit der Interviews weisen auf einen großen religionspädagogischen Handlungsbedarf hin. Die Jugendlichen sprechen immer wieder davon, dass sie von der Vielzahl an Informationen und Meinungen vor allem im digitalen Raum überwältigt sind. Sie können teilweise zwar klassische „technische“ Hilfsmittel der Quellenkritik etc. nennen, dies hilft ihnen aber letztlich nicht bei der Bewertung einzelner Meinungen. Viele Jugendliche setzen sich mit bestimmten religiösen Einzelfragen auseinander,

<sup>19</sup> Sosyal Doku Vakfı (20.08.2018). *Çok fazla kaza namazı olan ne yapmalıdır?* / *Birfetva - Nureddin Yıldız*. <https://www.youtube.com/watch?v=9i52spGg848>.

<sup>20</sup> Sosyal Doku Vakfı (05.27.2017). *Masturbasyon ne zaman caiz olabilir?* / *Birfetva - Nureddin YILDIZ*. <https://www.youtube.com/watch?v=2pVTzcs6Tzg>.

<sup>21</sup> Sosyal Doku Vakfı (23.07.2019). *Teheccüd namazı nasıl kılınır?* / *Birfetva - Nureddin YILDIZ*. <https://www.youtube.com/watch?v=IbpDwkLauUo>.

<sup>22</sup> Huffingtonpost (09.03.2018). *Erdogan gibt überraschendes Statement zu Frauen im Islam ab*.

können aber ihr Wissen kaum zu einem konkreten Weltbild mit klaren ethischen Vorstellungen verbinden. Hier braucht es eine stärkere Förderung von Kompetenzen, die die Jugendlichen befähigen, bestimmten Ansichten zugrunde liegende Religionsverständnisse und Weltbilder zu identifizieren. Außerdem sollten sie darin bestärkt werden, eine eigene ethische Orientierung zu entwickeln, um ihre eigenen religiösen Vorstellungen zu reflektieren und ein differenziertes Weltbild zu gestalten. Diese Reflexionen werden in der Dissertation weiter ausgeführt.

### 3.3 „Botschaft des Islam“

Von zwei der interviewten Jugendlichen wird explizit eine Seite angesprochen, die dem extremistischen Spektrum zugeordnet werden kann. Es handelt sich dabei um die Seite *Botschaft des Islam*, die als der Hizb ut-Tahrir<sup>23</sup> nahestehend beschrieben wird. In einer Mixed-Method-Studie zu extremistischen Inhalten auf YouTube analysierten Baaken, Hartwig & Meyer (2019), welche deutschsprachigen Inhalte Nutzer:innen angezeigt werden, wenn sie nach Informationen zum Islam suchen. Mittels Netzwerkanalyse stellten sie fest, dass viele Kanäle, darunter aus der salafistischen Szene, der islamistischen Hizb ut-Tahrir-Bewegung und „Hybridkanälen“, eine Informationsblase bilden, die sie als „Peripherie des religiös begründeten Extremismus“ bezeichnen. Diese Blase entsteht durch den YouTube-Algorithmus: „Wer auf YouTube zum Thema Islam recherchiert, begegnet einer Fülle von Kanälen aus dem salafistischen, islamistischen und einem hybriden Spektrum, die in einer Datenbank der Peripherie des religiös begründeten Extremismus erfasst wurde. Informationsangebote zum Islam außerhalb dieses Spektrums erscheinen auf YouTube kaum“ (Baaken et al., 2019, 2). In dieser Blase sind die Inhalte vielfältig und bieten verschiedene Anknüpfungspunkte. Einige Kanäle wie *Botschaft des Islam* und *Machts Klick?* wirken harmlos, weil sie ihre ideologischen Hintergründe verschleiern, leiten jedoch durch den Algorithmus Nutzer:innen in diese extremistische Informationsblase. *Botschaft des Islam* ist neben YouTube unter anderem auch auf Instagram und TikTok aktiv, wobei sie (Stand: Oktober 2024) weiterhin auf YouTube die meisten Follower:innen aufweist (YouTube: 262.000, Instagram: 68.000; TikTok: 14.900). Mit Blick auf TikTok konstatieren Hotait & Ali (2024), dass extremistische Ansichten bei muslimischen Content-Creator:innen eher selten anzutreffen sind. Im Zuge ihrer qualitativen Inhaltsanalyse untersuchten sie 2.983 Videos aus 43 Accounts auf TikTok von muslimischen Personen nach extremistischen und anti-extremistischen Ansätzen. Die meisten muslimischen TikToker:innen vertreten keine radikalen Ansichten (Hotait & Ali, 2024). Nichtsdestotrotz sind auch auf TikTok zahlreiche extremistische Akteur:innen tätig, wobei hier insbesondere das Motiv der Muslim:innen als Betroffene bzw. Opfer bemüht wird, um eine Dichotomie zwischen Muslim:innen und Nicht-Muslim:innen zu konstruieren (Hotait & Ali, 2024).

---

<sup>23</sup> Die Hizb ut-Tahrir (Ḥizb at-tahrīr, dt. Partei der Befreiung) ist eine extremistische Organisation, die das Ziel verfolgt, ein weltweites Kalifat zu errichten. Aufgrund ihrer ideologischen Ursprünge hat der Israel-Palästina-Konflikt einen zentralen Stellenwert in ihrer politischen Agenda. 2003 wurde ihr ein Betätigungsverbot in Deutschland erteilt, dennoch bleibt die Gruppierung vor allem in den sozialen Medien aktiv und verbreitet dort ihre Botschaften (Baron, 2021).

Beispielsweise spricht Mesut von der Seite *Botschaft des Islam*:

**Mesut:** /eh/ was mir aber auch massiv geholfen hat (.) /ehm/ auch in Bezug auf beten und so /eh/ war/ kennst du Botschaft des Islams (fragend)

**I:** Ja.

**Mesut:** (.) die haben einen großen sehr sehr großen /eh/ Beitrag dazu geleistet dass ich angefangen habe zu beten /ehm/ (.) ja und dementsprechend lernt man dann auch immer wieder was Neues oder eine andere Denkweise (.) da geht es auch bei denen in letzter Zeit mehr darum /eh/ das /eh/ Mindset ein bisschen zu ändern so (.) in die islamische Richtung (..) ja das (.) wars eigentlich

Mesut spricht von der Seite *Botschaft des Islam* positiv und erkennt sie nicht als extremistisch. Vielmehr gefällt ihm die propagierte Sicht, die ihm bei der eigenen Glaubenspraxis geholfen habe. Der ideologische Hintergrund der Seite wird damit nicht wahrgenommen. Ähnlich spricht auch Laila davon, dass die Seite ihr bei ihrer „spirituellen Reise“ geholfen habe. Betrachtet man die meistgesehenen Videos des Kanals, fällt auf, dass es sich vordergründig um allgemeine religiöse Themen handelt, deren genaues religiöses Verständnis und ideologische Färbung zunächst nicht sichtbar wird (Platz 1: Die Geschichten der Propheten <sup>HD</sup> † Ramadan Special 2022 † BDI,<sup>24</sup> mit 723.000 Views; Platz 2: Fastenbrecher <sup>HD</sup> † Die 7 Dinge, die dein Fasten im Ramadan brechen † Botschaft des Islam,<sup>25</sup> mit 583.000 Views; Platz 3: 10 Fragen am Jüngsten Tag <sup>HD</sup> † Yaum al Qiyama † Botschaft des Islam,<sup>26</sup> mit 566.000 Views). Von anderen Jugendlichen wiederum werden ähnliche Seiten genannt bzw. angedeutet, kritisch betrachtet und als extremistisch klar abgelehnt.

Wie aus der obigen Interviewpassage von Mesut deutlich wird, wird auf der Seite *Botschaft des Islam* ein „islamisches Mindset“ propagiert, das sich gänzlich von anderen Denk- und Lebensweisen abgrenze. Die fünf primären Strategien von Sinnfluencer:innen laut Gisler & Gollnhofer können auch für die Analyse dieser Seite herangezogen werden (2024, 599). Seiten wie *Botschaft des Islam* nutzen (manche) dieser Strategien, um eine klare, aber vereinfachte Vorstellung der „richtigen“ islamischen Lebensweise zu vermitteln. Sie reduzieren Komplexität, schüren Emotionen, um mit eigenen Standpunkten zu überzeugen, konstruieren Authentizität etwa durch expliziten Bezug auf den Koran und sprechen konkrete Handlungsaufforderungen aus, die die Jugendlichen umsetzen sollen. Der Auftritt solcher Plattformen kann mit der Influencer-Strategie verglichen werden, wie sie Sorgenfrei (2022) bei seiner Analyse des schwedischen Salafisten Anas Khalifa beschreibt. Er spricht von „invisible brand elements i.e., presenting himself as a role model for an authentic Salafi lifestyle“, weswegen er ihn in die Kategorie eines klassischen Influencers mit anderen Werkzeugen einordnet (Sorgenfrei, 2022, 233). Diese Form der Selbstdarstellung ist typisch für soziale Medien, wo Influencer:innen sich als nahbar und als Vorbilder für ein bestimmtes Lebensmodell darstellen und ist die vierte Strategie nach Gisler & Gollnhofer (2024, 599).

Diese Ausführungen machen die Lücken der genannten Definitionen und Begrifflichkeiten deutlich. Handelt es sich bei den identifizierten Strategien von Sinnfluencer:innen tatsächlich um Alleinstellungsmerkmale des Sinnfluencings und unterscheiden sie sich gänzlich von Strategien

<sup>24</sup> Botschaft des Islam (19.06.2022). *Die Geschichten der Propheten* <sup>HD</sup> † Ramadan Special 2022 † BDI. [https://www.youtube.com/watch?v=G-mT831M\\_ZQ](https://www.youtube.com/watch?v=G-mT831M_ZQ).

<sup>25</sup> Botschaft des Islam (13.06.2016). *Fastenbrecher* <sup>HD</sup> † Die 7 Dinge, die dein Fasten im Ramadan brechen † Botschaft des Islam. <https://www.youtube.com/watch?v=n3U94WKJK7k>.

<sup>26</sup> Botschaft des Islam (24.06.2017). *10 Fragen am Jüngsten Tag* <sup>HD</sup> † Yaum al Qiyama † Botschaft des Islam. <https://www.youtube.com/watch?v=ySJSO-hh9pM>.

klassischer Influencer:innen? In welcher Hinsicht greifen extremistische Akteur:innen auf Strategien von Sinnfluencer:innen oder Influencer:innen zurück und wie sind sie generell einzuordnen? Handelt es sich bei extremistischen Influencer:innen, schon per se um Sinnfluencer:innen, weil sie aufgrund ihrer ideologischen Ausrichtung ohnehin gesellschaftspolitische Themen fokussieren oder muss diese Art des Influencings stärker von anderen Arten des Influencings abgegrenzt werden? Diese Fragen zeigen auf, dass es weiterer Forschungen und differenzierenden Begriffsbestimmungen bedarf, um die Vielfalt des Influencings auch begrifflich und inhaltlich greifen zu können.

#### 4 Fazit

In diesem Artikel wurden einige zentrale Beobachtungen zur Rezeption von Influencer:innen seitens muslimischer Jugendlicher aus einem Promotionsprojekt präsentiert. Die Analyse von drei ausgewählten Influencer:innen im Kontext von Religion und deren Content hat weiterhin gezeigt, dass eine differenzierte Betrachtung erforderlich ist. Insbesondere wurde deutlich, dass eine begriffliche und inhaltliche Unterscheidung zwischen allgemeinem Influencing, Sinnfluencing, religiösem Influencing und muslimischem Influencing notwendig ist. Denn beispielsweise gibt es muslimische Influencer:innen, die allgemeines Influencing betreiben, aber auch Muslim:innen, die als Sinnfluencer:innen unabhängig von Religion aktiv sind und muslimische Personen, die religiöses Influencing betreiben.

Die Kategorisierung von Gisler & Gollnhofer (2024) und die Einordnung religiösen Influencings als eine Form des Sinnfluencings werfen wichtige Fragen auf: Welche spezifischen Merkmale unterscheiden religiöses Sinnfluencing von anderen Influencing-Formen? Zudem stellt sich die Frage nach der Positionierung extremistischer Strömungen innerhalb dieses Spektrums. Hier könnte eine verstärkte Fokussierung auf die Strategien der Influencer:innen wertvolle Erkenntnisse liefern.

Darüber hinaus müssen sowohl die Rezeption als auch die zugrunde liegenden Medienlogiken und die Selbstdarstellung der Influencer:innen stärker in den Mittelpunkt der Forschung gerückt werden. Eine umfassende Analyse des Phänomens sollte die Vielfalt der Perspektiven von Influencer:innen und Rezipient:innen berücksichtigen und gleichzeitig die Komplexität der Medienlogiken nicht vernachlässigen. Nur durch eine solche multiperspektivische Betrachtung kann dem facettenreichen Phänomen angemessen Rechnung getragen werden. Daher ist es notwendig, weitere Forschungsansätze zu entwickeln, die diese vielschichtige Thematik vertiefen und erweitern.

#### Literaturverzeichnis

- Aslan, Ednan & Yıldız, Erol (2023). *Muslimische Religiosität im digitalen Wandel. Vom Umgang Jugendlicher mit medialen Islambildern*. Springer VS.
- Baaken, Till, Hartwig, Friedhelm & Meyer, Matthias (2019). *Die Peripherie des Extremismus auf YouTube*. Modus – Zentrum für angewandte Deradikalisierungsforschung gGmbH.

- Baron, Hanna (2021). *Die Hizb ut-Tahrir in Deutschland. Herausforderungen und Ansätze der Präventionsarbeit*. Bundeszentrale für politische Bildung. <https://www.bpb.de/themen/infodienst/329054/die-hizb-ut-tahrir-in-deutschland/>
- Binici, Erkan (2024). *Von Gaming bis zu Prediger:innen: Wie (muslimische) Jugendliche Religion anhand von Influencing verhandeln*. In Birgit Weyel & Lea Stolz (Hg.), *Öffentlich PfarrerIn sein – Zur medialen Formatierung religiöser Kommunikation* (11–29). Kohlhammer.
- Binici, Erkan (2025, im Erscheinen). *Religiöse Sozialisation (muslimischer) Jugendlicher in mediatisierter Welt. Eine qualitativ-rekonstruktive Studie zum Schnittbereich von Medien und Religion*. Brill | Schöningh.
- Bohnsack, Ralf (2010). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. Barbara Budrich.
- Bunt, Gary R. (2018). *Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. The University of North Carolina Press.
- Burgess, Jean & Green, Joshua (2009). *YouTube. Online Video and Participatory Culture*. Polity Press.
- Botschaft des Islam (13.06.2016). *Fastenbrecher HD ; Die 7 Dinge, die dein Fasten im Ramadan brechen ; Botschaft des Islam*. <https://www.youtube.com/watch?v=n3U94WKJK7k>
- Botschaft des Islam (24.06.2017). *10 Fragen am Jüngsten Tag HD ; Yaum al Qiyama ; Botschaft des Islam*. <https://www.youtube.com/watch?v=ySJSO-hh9pM>
- Botschaft des Islam (19.06.2022). *Die Geschichten der Propheten HD ; Ramadan Special 2022 ; BDI*. [https://www.youtube.com/watch?v=G-mT831M\\_ZQ](https://www.youtube.com/watch?v=G-mT831M_ZQ)
- Datteltäter (06.06.2015). *Kanalinfo*. <https://www.youtube.com/c/dattelt%C3%A4ter>
- Datteltäter (10.11.2017). *Wenn RASSISMUS ehrlich wäre - DAS BEWERBUNGSGESPRÄCH*. <https://www.youtube.com/watch?v=q8onp5KjqIs>
- Datteltäter (12.01.2018). *Dinge, die muslimische Eltern sagen!*. <https://www.youtube.com/watch?v=hWl7PSiLCWg>
- Datteltäter (19.01.2018). *Wenn Rassismus EHRlich wäre – Schule*. <https://www.youtube.com/watch?v=NHKPREtHYDE>
- Datteltäter (02.03.2018). *Things Muslim Parents Say! PART 2*. <https://www.youtube.com/watch?v=Qkweg8CvbB4>
- Datteltäter (22.06.2018). *Muslimische Eltern I „Sommerurlaub“*. <https://www.youtube.com/watch?v=oiEx0OvFVGo>
- Datteltäter (12.10.2018). *When Muslims Expect Visitors*. <https://www.youtube.com/watch?v=KRlgeHFeiKA>
- Datteltäter (03.10.2021). *Sag mir, welchen Hollywood-Star ich spreche! Errate die SynchronsprecherInnen*. <https://www.youtube.com/watch?v=h-G0OmPwak4>
- Datteltäter (02.11.2022). *Sag mir, welche ANIME-FIGUR ich spreche! ft. Anni The Duck, Gülcan & Marvin Game*. [https://www.youtube.com/watch?v=J9JnAfzJJ\\_U&t=40s](https://www.youtube.com/watch?v=J9JnAfzJJ_U&t=40s)
- Datteltäter (17.03.2024). *SAG MIR, welche FANTASY FIGUR ich spreche! - Simfinity, Davis Schulz, Abdirackzman & Yousuf*. [https://www.youtube.com/watch?v=L\\_-r441bJjQ](https://www.youtube.com/watch?v=L_-r441bJjQ)

- Datteltäter (14.04.2024). *SAG MIR, welche Disney Figur ich spreche/singe? feat. @simfinitynina, @okx\_bln, Maraam & Momo*. <https://www.youtube.com/watch?v=p5Eal6m0Zqs>
- Ernst, Julian (2021). *Medienkritik zwischen Hass- und Gegenrede. Videobasierte Rekonstruktionen des medienkritischen Lernens Jugendlicher zu Hasskommentaren, Propagandavideos und Gegenbotschaften in schulischen Lernarrangements*. Springer VS.
- Funk (o. J.). *Datteltäter DARUM GEHT ES*. <https://play.funk.net/channel/datteltaeter-814>
- Gisler, Julia & Gollnhofer, Johanna (2024). *Sinnfluencer*. In Christopher Zerres (Hg.), *Handbuch Influencer Marketing* (591–605). Springer Fachmedien.
- Günther, Christoph (2024). *Conceptualizing Contemporary Audiovisual Da'wa*. In Ayşe Almıla Akca, Mona Feise-Nasr, Leonie Stenske & Aydın Süer (Hg.), *Practices of Islamic Preaching. Text, Performativity, and Materiality of Islamic Religious Speech* (61–76). De Gruyter.
- Hoffmann-Riem, Christa (1984). *Das adoptierte Kind. Familienleben mit doppelter Elternschaft*. Fink.
- Hopf, Christel (2015). *Forschungsethik und qualitative Forschung*. In Uwe Flick, Ernst von Kardorff & Indes Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, 11. Auflage (589–600). Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Hotait, Nader & Rami, Ali (2024). Exploring (Anti-)Radicalism on TikTok. German Islamic Content Creators between Advocacy and Activism. *Religions* 15, 11–72. <https://doi.org/10.3390/rel15101172>.
- Huffingtonpost (09.03.2018). *Erdogan gibt überraschendes Statement zu Frauen im Islam ab*. [https://web.archive.org/web/20180309185216/https://www.huffingtonpost.de/entry/erdogan-kritisiert-ruckstandige-diskriminierung-von-frauen-im-islam\\_de\\_5aa285f2e4b086698a9cf032](https://web.archive.org/web/20180309185216/https://www.huffingtonpost.de/entry/erdogan-kritisiert-ruckstandige-diskriminierung-von-frauen-im-islam_de_5aa285f2e4b086698a9cf032)
- Kelle, Udo & Kluge, Susann (1999). *Vom Einzelfall zum Typus*. Leske+Budrich.
- Kızılkaya, Zeynep Zelal (2022). Challenging Islamophobia with Humor. The Example of the Datteltäter on Youtube. *OPUS Journal of Society Research* 20, 864–880.
- Liebelt, Claudia (2020). *Ästhetische „Upgrades“ in Istanbul. Über alternde Körper und ästhetische Körpermodifikation als Überwachungsmedizin*. In Melike Şahinol, Christopher Coenen & Raoul Motika (Hg.), *Upgrades der Natur, künftige Körper. Interdisziplinäre und internationale Perspektiven* (139–156). Springer VS.
- Lohlker, Rüdiger (09.04.2021). *Muslimische Influencer\*innen*. RaT-BLOG 14. <https://rat-blog.univie.ac.at/?p=1456>
- Lohlker, Rüdiger (2022). *Faces of Contemporary Islam – with a Perfect Make-up*. *Wiener Zeitschrift für Interdisziplinäre Islamforschung* 1, 92–104.
- Medienpädagogischer Forschungsverbund Südwest (MPFS) (Hg.) (2023). *JIM-Studie 2023. Jugend, Information, Medien. Basisuntersuchung zum Medienumgang 12- bis 19-Jähriger*. Landesanstalt für Kommunikation Baden-Württemberg (LFK). <https://mpfs.de/studie/jim-studie-2023/>
- Nohl, Arnd-Michael (2012). *Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis*. 4., überarbeitete Auflage. Springer VS.
- Przyborski, Aglaja & Wohlrab-Sahr, Monika (2010). *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. 3., korrigierte Auflage. Oldenbourg Verlag.
- Reichertz, Jo (2016). *Qualitative und interpretative Sozialforschung. Eine Einladung*. Springer VS.

- Riedl, Magdalena, Schwemmer, Carsten, Ziewiecki Sandra & Ross, Lisa M. (2021). *The Rise of Political Influencers. Perspectives on a Trend Towards Meaningful Content. Frontiers in Communication* 6. <https://doi.org/10.3389/fcomm.2021.752656>
- Sorgenfrei, Simon (2022). Branding Salafism. Salafi Missionaries as Social Media Influencers. *Method & Theory in the Study of Religion* 34(3), 211–237.
- Sosyal Doku Vakfı (20.08.2018). *Çok fazla kaza namazı olan ne yapmalıdır? / Birfetva - Nureddin Yıldız*. <https://www.youtube.com/watch?v=9i52spGg848>
- Sosyal Doku Vakfı (27.05.2017). *Masturbasyon ne zaman caiz olabilir?/Birfetva – Nureddin YILDIZ*. <https://www.youtube.com/watch?v=2pVTzcs6Tzg>
- Sosyal Doku Vakfı (23.07.2019). *Tebeccüd namazı nasıl kılınır? / Birfetva – Nureddin YILDIZ*. <https://www.youtube.com/watch?v=IbpDwkLauUo>
- Strübing, Jörg (2008). *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Springer VS.
- Ulfat, Fahimah (2017). *Die Selbstrelationierung muslimischer Kinder zu Gott. Eine empirische Studie über die Gottesbeziehungen muslimischer Kinder als reflexiver Beitrag zur Didaktik des Islamischen Religionsunterrichts*. Schöningh.
- Wensierski, Hans-Jürgen von & Lübcke, Claudia (2012). „Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“. *Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland*. Budrich.
- Zaid, Bouziane, Fedtke, Jana, Shin, Don Donghee, El Kadoussi, Abdelmalek & Ibahrine, Mohammed (2022). Digital Islam and Muslim Millennials. How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices. *Religions* 13(4), 3–35. <https://doi.org/10.3390/rel13040335>

**Agnes Gmoser, Michael Kramer & Wolfgang Weirer (Hg.). *Christlich-Islamischer Religionsunterricht im Teamteaching*. Vandenhoeck & Ruprecht unipress. 2024. 251 Seiten. ISBN 978-3-8471-1697-4.**

Rezensiert von **Johannes Lähnemann**

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Der Titel dieses Buches macht neugierig: Hier wird ein neuer Horizont interreligiös dialogischen Zusammenwirkens erschlossen. Zwar ist die Diskussion um weiterführende Modelle über den konfessionellen Religionsunterricht hinaus (ökumenisch, religions-kooperativ) angesichts der gesellschaftlichen Pluralität bereits fortgeschritten. Hier aber geht es um die Erkundung, Erprobung und wissenschaftliche Reflexion eines religionspädagogischen Weges, auf dem christliche und muslimische Lehrkräfte im konkreten Unterricht zusammenwirken.

Der Kontext Österreichs, in dem Buch entstanden ist, ist dabei aus zwei Gründen besonders interessant: Hier gibt es nicht nur die rechtlichen Rahmenbedingungen für alle anerkannten Religionsgemeinschaften (z. B. auch den Buddhismus) zu einem eigenen Religionsunterricht, sondern es ist das Land, in dem am längsten islamischer Religionsunterricht etabliert ist. Es bestehen universitäre Ausbildungsgänge für islamische Religionslehrkräfte und mit der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ) eine entsprechende Religionsgemeinschaft als Ansprechpartnerin.

Die Publikation ist aus einem Forschungsprojekt entstanden, das an der Universität Graz von 2017 an durchgeführt wurde. Es gelang, im Bereich „Integration durch interreligiöse Bildung“ das Forschungs- und Entwicklungsprojekt „Christlich-Islamischer Religionsunterricht im Teamteaching. Evidenzbasierte Entwicklung lokaler Theorien zu einer Didaktik religionskooperativer Lehr-/Lernprozesse“ zu etablieren. Unter Federführung des katholischen Religionspädagogen Wolfgang Weirer konnte ein Team mit drei christlichen (Agnes Moser, Wolfgang Weirer, Eva Wenig) und drei muslimischen Mitgliedern (Michael Kramer, Mevlida Mešanović, Şenol Yağdı) zusammengestellt werden, das sich dieser Aufgabe widmete. Erstaunlich schnell wurde ein Forschungsdesign entwickelt und ein Netzwerk an Kooperationen zu Schulen, zu Bildungsbehörden und im Wissenschaftsbereich aufgebaut, das sich als fruchtbar und hilfreich erwies. Die Arbeitswege und die Ergebnisse, die in dem Buch vorgestellt werden, spiegeln die Prozesshaftigkeit des Arbeitens und den inhaltlichen wie methodischen Austausch, der für die Zusammenarbeit im

---

Johannes Lähnemann, em. Department of Didactics,  
Friedrich-Alexander-University Erlangen-Nuremberg  
E-mail: [johannes@laehnnemann.de](mailto:johannes@laehnnemann.de)

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

Team kennzeichnend ist. In vier Schritten werden in dem Buch *der Kontext der Arbeit mit dem Forschungsdesign und den rechtlichen Rahmenbedingungen* beschrieben (I), *Lehrende und Lernende in diesem interreligiösen Bildungsprozess* ins Auge gefasst (II), *Erkenntnisse aus dem Christlich-islamischen Teamteaching* vorgestellt (III) und *Zukunftsperspektiven für interreligiöse Bildung* umrissen (IV).

Wolfgang Weirer beschreibt die Merkmale der *fachdidaktischen Entwicklungsforschung*, mit der gearbeitet wurde. Sie ist in besonderem Maße von der Wahrnehmung der gesellschaftlichen und schulischen Pluralität bestimmt und kann die praktischen Aufgaben und Realitäten differenziert erfassen. Die *Entwicklung lokaler Theorien* ist ein wichtiges Ziel. Damit wird der jeweilige lokale und regionale Kontext ernstgenommen und kein Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben. Andererseits werden viele im interreligiösen pädagogischen Feld Arbeitende in aller Vielfalt, ja Disparität der Lehr- und Lernsituationen Hilfreiches und Gewinnbringendes für sich entdecken können. Michael Kramer zeigt, wie die *gesetzlichen Vorgaben* für das Projekt umgesetzt werden konnten und wie sich die Lehrpläne grundsätzlich als offen erwiesen für interreligiöse Elemente. Große Probleme bestehen allerdings in organisatorischer Hinsicht vor allem für muslimische Lehrkräfte, die an mehreren Schulen unterrichten müssen, oft nachmittags, und kaum in die Schulkollegien integriert sein können.

Im II. Kapitel des Buches kommen die Lehrenden und Lernenden in den interreligiösen Bildungsprozessen in den Blick. Agnes Moser untersucht qualitativ-empirisch religionsbezogene Vor- und Einstellungen als Lernvoraussetzungen. Sie schildert die Möglichkeiten der Vorurteilsüberwindung durch Kontaktlernen und Begegnungslernen und benennt dazu auch Möglichkeiten in monokulturellen Umgebungen. Şenol Yağdı bietet auf Grund von Erzählinterviews Einblicke in den „Habitus“ von islamischen Religionslehrkräften und stellt heraus, wie wichtig es ist, die religiöse Bildung stets im Kontext der Lebensrealität subjektbezogen zu verorten. Mevlida Mešanović wendet sich dem Profil interreligiöser Kompetenzen von islamischen Religionslehrkräften zu und zeigt deren Mehrfachbelastung durch vielfältige und divergierende Erwartungen auf. Sie macht konstruktive Vorschläge für Verbesserungen durch Mitarbeitergespräche, Hospitationen und Supervision.

Im III. Kapitel werden Erkenntnisse aus dem Christlich-Islamischen Teamteaching dargeboten. Eva Wenig gibt empirische Einblicke aus der Begleitung von fünf Schulklassen. Anschaulich schildert sie dabei auch Probleme, wie sie bei Konkurrenzverhalten von Lehrkräften auftreten können und wie der interpersonelle Faktor, die Dialog-Einübung und die gemeinsame Vorbereitung für die anspruchsvolle Unterrichtsform berücksichtigt werden müssen. Johanna Spiegel gibt Beispiele für die Perspektive der Schüler\*innen auf Unterrichtseinheiten im Christlich-Islamischen Teamteaching anhand von Interviews von je zwei muslimischen und zwei christlichen Schüler\*innen in vier Altersstufen. Dabei ist eine positive Grundeinschätzung des erlebten Unterrichts dominant und eine starke Tendenz, sich besonders auf das Gemeinsame der Religionen zu beziehen. Für die muslimischen Schüler\*innen ist die Erfahrung wichtig, in diesem Unterricht „unbeschwert Muslime“ sein zu können. Es bleibt freilich der Eindruck einer sehr stichprobenartigen Untersuchung. Şenol Yağdı wendet sich in einem weiteren Beitrag den Perspektiven katholischer und islamischer Lehrpersonen auf den gemeinsamen Unterricht zu. Grundlage ist das Interview mit zwei Lehrerinnen, die sehr detailliert über ihre Erfahrungen Auskunft geben, auf die Wichtigkeit sorgfältiger Vorbereitung hinweisen und ebenfalls den Schwerpunkt auf das Verbindende legen. Das IV. Kapitel dient der Bündelung der Erkenntnisse aus den einzelnen

Projektteilen und bietet Ausblicke für die Weiterentwicklung der interreligiösen Didaktik. Zentral sind dabei 12 Thesen zu interreligiösen Schulprojekten, die das Projektteam gemeinsam vorstellt. Sie machen deutlich, wie viel Sensitivität im Umgang miteinander nötig ist, um das Majoritäts-/Minoritätsgefälle zu überwinden und dem Problem des Othering zu begegnen. Hervorgehoben wird, wie eine Positionalität, die Offenheit für neue Erfahrungen aufweist, förderlich ist. Besonderes Augenmerk gilt den nötigen Professionalisierungen für die Lehrkräfte, für deren Verbesserung alle Ausbildungsinstitutionen in Studium und Weiterbildung gefordert sind. Wolfgang Weirer widmet sich im Blick auf die Weiterentwicklung des Religionsunterrichts und der Religionspädagogik in Österreich zusammenfassend den Fragen: „Kooperation – ja, aber wann, mit wem, unter welchen Bedingungen und wie?“ Das Projekt des Christlich-Islamischen Teamteaching hat erbracht, dass vor allem aus der Schüler\*innenperspektive interreligiöse Unterrichtseinheiten im Begegnungsmodus als interessanter und spannender Mehrwert zum konfessionellen Religionsunterricht wahrgenommen werden. Weirer stellt als Aufgabe eine konfessions- und religionsgemeinschaftsübergreifende Klärung der Zielperspektive religiöser Bildung in der Schule heraus. Nicht befriedigend sind die Schaubilder in den Artikeln von Weirer, die sich auch mit Lupe kaum lesen lassen.

Der Band schließt mit einer differenzierten und erhellenden Außenperspektive, für die der Religionspädagoge Jan Woppowa aus Paderborn gewonnen werden konnte. Er würdigt die Forschungskultur, die im Projektteam entwickelt wurde, zeigt aber auch deren Grenzen auf. Dabei weist er darauf hin, dass die binäre Logik des Vergleichs zwischen zwei religiösen Traditionen auf eine größere Vielfalt religiöser Phänomene und Strömungen erweitert werden müsse.

Dieser Band ist ein spannendes „Werkstattbuch“, voll von Erfahrungen und Entdeckungen in dem religiös wie gesellschaftlich so wichtigen Bereich interreligiösen Lernens, das man durchgängig mit Interesse liest und das zum Weiterdenken, -studieren, -forschen und besonders zu konsequenter Begegnungs- und Kooperationsarbeit einlädt.

**Rana Alsoufi, Serdar Kurnaz & Mira Sievers (Hg.): *Wege zu einer Ethik. Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen modernen Herausforderungen und islamischer Tradition*. Nomos. 2023. 260 Seiten. ISBN 978-3-8487-8967-2.**

Rezensiert von **Hadil Lababidi**

Universität Zürich

Im Rahmen der gleichnamigen Forschungsgruppe (von 2020 bis 2022) an den Standorten der islamischen Theologie in Frankfurt a. M. und Berlin unter der Leitung der Herausgeberschaft Rana Alsoufi, Serdar Kurnaz, Mira Sievers ist der Sammelband „Wege zu einer Ethik. Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen modernen Herausforderungen und islamischer Tradition“ 2023 entstanden. Die vier Projektmitwirkenden Fatma Akan Ayyıldız, Bahattin Akyol, Mehrdad Alipour und Selma Schwarz verfassten darin insgesamt acht Beiträge und liefern mit „Wege zu einer Ethik“ einen historisch-kritischen Ansatz, was das Buch für Forschende, die sich intensiv mit moralischen Fragestellungen im Islam insbesondere in der Sexualethik beschäftigen wollen, zu einer lesenswerten Lektüre macht.

Das Buch ist in zwei Abschnitte mit je einem Beitrag der Autorenschaft Akan Ayyıldız, Akyol, Alipour und Schwarz unterteilt, die jeweils vormoderne ethische Konzepte und ethische Herausforderungen der Gegenwart analysieren. Im ersten Teil widmet sich die Autorenschaft mit zwei Beiträgen der Tugendlehre (Akan Ayyıldız und Akyol) und mit zwei Beiträgen der Erkenntnis des moralischen Wertes in der schiitischen Theologie (Alipour) und der aš‘arischen Rechtstheorie (Schwarz). Im zweiten Teil stellen sich die Forschenden der Problematik, inwiefern die vormodernen Konzepte auf gegenwärtige Herausforderungen am Beispiel der Sexualethik angewandt werden können. So beschäftigen sich zwei Beiträge mit Eheformen und dem Eheverständnis (Akan Ayyıldız und Akyol) und zwei Beiträge mit sexueller Orientierung (Alipour) und geschlechtlicher Identifizierung bei uneindeutigem biologischen Geschlecht (Schwarz). Besonders positiv fällt auf, dass die Herausgeberschaft ein ausgewogenes Verhältnis zwischen den ethischen Konzepten der Vormoderne und den gesellschaftlichen Fragestellungen in der Moderne schaffen, ohne die Tiefe der konzeptionellen Ausarbeitung der herangezogenen Theorien und die historisch-kritische Herangehensweise zu vernachlässigen.

Die Autorenschaft setzt ein gewisses Vorwissen in der islamischen Theologie voraus, was den Sammelband vor allem für ein akademisches Publikum oder eine Leserschaft, die sich bereits intensiver mit den islamischen Studien beschäftigt hat, besonders geeignet macht.

---

Hadil Lababidi, Institute of Social Ethics, University of Zurich

E-Mail: [hadil.lababidi@uzh.ch](mailto:hadil.lababidi@uzh.ch)

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

Mit ihrem Aufsatz liefert Fatma Akan Ayyıldız eine strukturierte Analyse der Ethiktheorie des osmanischen Gelehrten Ṭāšköprizāde ‘Iṣām ad-Dīn Aḥmed Muṣṭafā (gest. 1516), indem sie den Kommentar *Risālat al-Aḥlāq* von ‘Aḥud ad-Dīn al-Īǧī (gest. 1355) untersucht. Darin zeigt Akan Ayyıldız, dass es sich hierbei um eine genuin neue „Literaturgattung [handelt], in der einzelne Methoden und Theorien aus den Teildisziplinen der Theologie, Philosophie und der Mystik aufeinandertreffen“ (48). Dabei geht sie auf Ṭāšköprizādes Konzept des mittleren Maßes ein, das er als „islamisches“ anlegt. Im Zentrum steht bei Bahattin Akyol das ethische Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* von Abū l-Ḥasan al-Māwardī (gest. 1058). Der Ausgangspunkt ist das koranische Verständnis davon, dass durch gute Taten (*birr*) Wohlbefinden erzeugt wird. Um einen Zustand der Glückseligkeit zu erreichen, muss der/die Gläubige durch Ehrfurcht (*taqwā*) zusätzlich das göttliche Wohlwollen erlangen. Das Wohlbefinden des Einzelnen kann jedoch nur erreicht werden, indem auch dafür Sorge getragen wird, dass es dem/der Nächsten wohl ergeht. Als ein zentrales Konzept wird die Verbundenheit (*ulfa*) behandelt. Al-Māwardī nennt unterschiedliche Gründe für ein Verbundenheitsgefühl, das u. a. auf Liebe basiert. Mehrdad Alipour befasst sich mit dem sogenannten „before Revelation problem“, welches nützliche Dinge oder Handlungen vor der Offenbarung bewertet. Alipour untersucht den Ansatz von aš-Šarīf al-Murtaḍā (gest. 1044), einem Vertreter der klassischen schiitischen Theologie. Al-Murtaḍā zufolge ist die Vernunft fähig, moralische Bewertungen von Handlungen, die bereits vor der Offenbarung existierten, vorzunehmen. Am Beispiel des Atmens veranschaulicht al-Murtaḍā seinen Ansatz: Das Gute des Atmens liegt allein darin, dass es rein nützlich und frei von Schaden ist. Schwarz behandelt die Ethikkonzeption des Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) innerhalb seiner Rechtstheorie. Besonders interessant für gegenwärtige Fragen ist, wie al-Ġazālī noch nie dagewesene Fälle beurteilt. Hier argumentiert er eher rationalistisch, indem er das Prinzip der *maṣlaḥa* (Gemeinwohl, Nutzen) für solche Fälle einführt, jedoch den Anwendungsrahmen auf die Methode der Analogie (*qiyās*) beschränkt. Dementsprechend verortet er die normative Ethik ausschließlich innerhalb des *uṣūl al-fiqh*.

In ihrem zweiten Beitrag geht Akan Ayyıldız der Frage nach, welche rechtliche und ethische Position Ṭāšköprizāde zur Polygynie vertreten hat. Sie zeigt auf, dass er als Richter eine befürwortende Meinung zu dieser Thematik hatte, wohingegen er als Moralphilosoph Polygynie ablehnte. Somit konnte Akan Ayyıldız „am Beispiel der Polygamie feststellen, dass eine rechtlich legitime Sachlage ethisch eingeschränkt werden kann“ (157). Akyol beschäftigt sich in seinem zweiten Beitrag mit der Frage, was die Bedingungen für eine „gute Ehe“ in der Gegenwart unter Anwendung des ethischen Prinzips der Verbundenheit (*ulfa*) bei al-Māwardī sind. Er warnt jedoch vor einer Überbewertung des Liebesbegriffs der Vormoderne: „Die Tatsache, dass al-Māwardī die Ehe als Verbundenheit versteht, sollte nicht dazu führen, eine Liebesheirat wie in der Gegenwart vorauszusetzen“ (185). Trotzdem sieht Akyol die Verbundenheit für eine ethische Neubewertung des gegenwärtigen Eheverständnisses als zentral an, „als beide Ehepartner sich bewusst sind, dass das eigene Wohlergehen von dem Wohlergehen des Anderen abhängt“ (193). Alipour zeigt in seiner Herausarbeitung der Geschichtlichkeit gegenwärtiger Moralvorstellungen über die Homosexualität in frühen islamischen Gesellschaften, dass es in der Vormoderne keine gleichgeschlechtliche Beziehung basierend auf Gleichwertigkeit (*sameness*) und Gegenseitigkeit (*mutuality*), wie sie in der heutigen Zeit unter homosexuellen Paaren verstanden wird, gegeben habe. Er weist auf, dass fünf vor-homosexuelle Beziehungsformen in klassischen muslimischen Kulturen vorherrschten, die auf Kategorien wie sozialer Status beruhten. Daraufhin wendet Alipour den Ansatz al-Murtaḍās auf

„before Revelation problems“ an, jedoch bleibt es fraglich, ob al-Murtaḍā tatsächlich Homosexualität unter Anwendung seiner Methode als erlaubt gesehen hätte. Schwarz untersucht, ob ein Vergleich der Diskussionen um als *ḥuntā* (Menschen mit uneindeutigem männlichen oder weiblichen Geschlechtsmerkmal oder keinem äußeren Geschlechtsmerkmal) definierte Menschen innerhalb der klassischen Theologie mit den gegenwärtigen Fragen zum Umgang mit intergeschlechtlichen Menschen möglich ist. Obwohl der Vergleich schwierig ist, da erstere Kategorie nur auf eine bestimmte Gruppe intergeschlechtlicher Menschen zutrifft, lassen sich Aspekte eines ethisch guten Umgangs mit Betroffenen ableiten, wie die Berücksichtigung der Selbstidentifikation von Kindern, die (noch) nicht zweifelsfrei einem Geschlecht zugeteilt werden konnten. Überraschenderweise geht Schwarz in ihrem zweiten Beitrag nicht wie die übrigen Projektmitwirkenden vor, die die ethische Konzeption im ersten Aufsatz als Grundlage für die Anwendung am Fallbeispiel der Sexualethik im zweiten Beitrag untersuchten. Das liegt daran, dass sich al-Ġazālī nicht mit der Thematik der *ḥuntā* beschäftigt hat. Deshalb wird ein anderer Rechtsgelehrter, Abū Muḥammad al-Ḥusayn al-Baġawī (gest. 1117), der zur gleichen Zeit gelebt hat und der gleichen Rechtsschule zugehört, herangezogen. Es stellt sich die Frage, weshalb nicht al-Baġawī für den ersten Teil ausgewählt wurde, um ein einheitliches Vorgehen im gesamten Sammelband zu gewährleisten. Dennoch beeinträchtigt dies nicht die Vorgehensweise von Schwarz in der genannten Abhandlung.

Der Autorenschaft der „Wege zu einer Ethik“ ist es gelungen, eine Brücke von vormodernen ethischen Theorien zu aktuellen moralischen Fragestellungen zu schlagen und damit das Transferpotential strukturiert und historisch-kritisch auszuarbeiten. Damit legt die Herausgeberschaft einen wegweisenden Ansatz in der islamischen Theologie für die Bearbeitung gegenwärtiger Herausforderungen wie in der Umweltethik oder der Bioethik vor.

**Fatemeh Taheri: *Deutsch als Predigtsprache des Islam. Eine semantische und pragmatische Studie*. De Gruyter. 2023. 307 Seiten. ISBN 978-3-1105-3412-2.**

Rezensiert von **Vedad Smailagić**

Universität Sarajevo

Fatemeh Taheri geht in ihrem Buch „Deutsch als Predigtsprache des Islam. Eine semantische und pragmatische Studie“, das die gedruckte Version ihrer Dissertation ist, verteidigt an der TU Berlin im Fachgebiet Deutsch als Fremd- und Fachsprache unter Betreuung von Prof. Dr. Thorsten Roelcke und Prof. Dr. Serdar Kurnaz, auf ein neues und noch wenig beachtetes sprachliches und kommunikatives Phänomen der deutschen Sprachgemeinschaft ein. Sie analysiert die deutschsprachige islamische Predigt und beteiligt sich damit an der germanistischen Forschung zur islamischen Kommunikation. Taheri stellt fest, dass die wachsende Anzahl von Musliminnen und Muslimen aus unterschiedlichen Sprachgemeinschaften, der arabischen, persischen, türkischen etc., dazu führt, Deutsch als Lingua franca in ihren religiösen Anlässen zu verwenden – bspw. bei Predigten vor den Zuhörenden unterschiedlicher Muttersprachen. Diese neuen kommunikativen Konstellationen innerhalb der deutschsprachigen Gemeinschaft bedürfen der Prediger mit hohen Deutschkompetenzen. Ihre Forschungsfrage definiert Taheri folgendermaßen: „Welchen soziologisch-kommunikationswissenschaftlichen Gesichtspunkten kann in den schiitischen deutschsprachigen Predigtsituationen eine besondere Bedeutung zukommen?“ (15), und verortet ihren Ansatz und die Fragestellung in ihrem Buch im Bereich Deutsch als Fremd- und Fachsprache DaF(F). Sie untersucht ihren Gegenstand aus der Perspektive der Experten-Laien-Kommunikation und der Frage nach Sprachausbildung von zukünftigen Imamen für deutschsprachige Gemeinden.

Das Buch gliedert sich, zusammen mit der Einleitung (Kapitel 1) über theoretische Darstellung (Kapitel 2), Methoden (Kapitel 3), pragmatischen Umriss: die Elemente einer Predigt (Kapitel 4), semantische Auswertung (Kapitel 5) und den Schluss (Kapitel 6), in sechs Kapitel. Bevor man zu den zentralen zwei Kapiteln, nämlich zur Pragmatik und Semantik der Predigt kommt, leitet Taheri sehr ausführlich in das Thema ein, indem sie prägnant die wichtigsten Aspekte der religiösen Kommunikation und der Predigt als eines prototypischen religiösen Kommunikationsaktes darstellt. Das Korpus besteht aus 16 selbst aufgezeichneten und transkribierten Predigten von sechs Predigern, die zwischen Juni und Dezember 2018 in unterschiedlichen schiitischen Gemeinden in Deutschland zu unterschiedlichen Themen und Anlässen gehalten worden sind. Die Transkription erfolgte nach einfachen Transkriptionsregeln und der Software *f4transkript*. Dabei wurden paras-

---

Vedad Smailagić, Department of German Language and Literature, University of Sarajevo

E-mail: [vedad.smailagic@ff.unsa.ba](mailto:vedad.smailagic@ff.unsa.ba)

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

prachliche Elemente wie die Gesten sowie umgangssprachliche Floskeln, Partikel, Interjektionen u. Ä. ausgelassen, aber für die Verständlichkeit kurze Ergänzungen in Klammern hinzugefügt (56f.). Für die Analyse des transkribierten Textes wurde die Software *f4analyse* benutzt.

Die zwei zentralen Kapitel der empirischen Studie stellen die pragmatische Analyse (Kapitel 4) und die semantische Analyse von Wortfeldern des religionssensiblen Wortschatzes aus dem Korpus (Kapitel 5) dar. Im Kapitel zu den pragmatischen Aspekten einer schiitischen Predigt werden für die Leserschaft zunächst die wichtigsten Aspekte und die Besonderheiten einer islamischen kommunikativen Konstellation dargestellt. Das ist angesichts mangelnder Erfahrung mit der islamischen kommunikativen Praxis im deutschsprachigen Raum von entscheidender Bedeutung für die Lektüre und das Verständnis dieses Buches. Der Predigt als kommunikativer Konstellation nähert sich die Autorin über drei Elemente, nämlich das Element des Predigers, das Element der Predigtzuhörenden als an der Predigt beteiligten spezifischen sozialen Kategorien sowie das Element der Predigt als einer Textsorte selber. Zunächst werden das Konzept des Predigers sowohl im islamischen Herkunftsland als auch in Deutschland diskutiert, um davon ausgehend auf das neue Phänomen des deutschsprachigen islamischen Predigers einzugehen, der in Deutschland vor besonderen Herausforderung sprachlicher und kommunikativer Art steht. In diesem Kapitel werden soziologische Aspekte wie Alter, Geschlecht, der Grad an Öffentlichkeit sowie die Sitzordnung, wo Predigten gehalten werden, als relevant für die kommunikative Praxis der islamischen Predigt diskutiert (100ff.). Als relevante Merkmale für den kommunikativen Aspekt der Predigt werden außerdem die Frage nach Intention, nach dem monologischen oder dialogischen Charakter, Anonymität und Objektivität sowie die Frage nach „relativer Exaktheit und Eindeutigkeit des Wortschatzes“ (140) aufgegriffen. Das wird insbesondere durch die Analyse von Metaphern aus dem Korpus gezeigt, die im Buch als bewusst kommunizierte „sprachliche Ambiguitäten“ und als typisch für die religiöse Sprache verstanden werden (168). Hier wäre noch eine Überlegung über Metaphern in ihrem rhetorischen Potenzial des Verständlichmachens als Vertiefung möglich gewesen, weil durch eine Analyse des Metapherngebrauchs in diesem Kontext die Versprachlichung und Vermittlung des islamischen Wissens in westlichen Sprachgemeinschaften beleuchtet werden kann. Das Kapitel zur Pragmatik endet mit den Überlegungen zu und Analysen des deutschen Predigtwortschatzes. Hier werden unterschiedliche Strategien der Versprachlichung von islamischen Schlüsselkonzepten in arabischer und deutscher Sprache in den Predigttexten präsentiert und in ihren Besonderheiten erklärt.

Im zweiten empirischen Teil wird eine semantische Wortfeldanalyse der für die Fragestellung relevanten sprachlichen Ausdrücke durchgeführt. Zunächst werden in allen Predigten vier große Themenfelder ermittelt: Gott und Schöpfung, Schrift und Rechtsfindung, Propheten und Imame und als viertes Glaubenspraxis und Rituale (200ff.), und im Anschluss themenspezifische Lexik ausfindig gemacht und in 18 Wortfelder kategorisiert. So ist bspw. *halal* und *haram* bzw. *erlaubt* und *verboten* eine Unterkategorie zu Glaubenspraxis und Rituale. Die Analyse dieser 18 Kategorien bzw. der Wortfelder wird auch graphisch übersichtlich dargestellt. Die Erkenntnisse dieser Analyse werden im Anschluss kommentiert und dabei vier Schlüsse gezogen: Erstens, dass es im islamspezifischen Sprachgebrauch zur Modifikation von allgemeinsprachlichen Bedeutungsrelationen kommt, nach dem bspw. *erlaubt* und *verboten* hier keine Komplemente sind wie etwa in der Sprache der Verkehrsregeln, zweitens, dass Wortfelder bzw. Kategorialbezeichnungen unabgeschlossen sind, drittens, dass es Umfangsunterschiede zwischen Kategorien gibt, da manche

aus zwei, z. B. Gott und Schöpfung, und andere aus mehreren Unterkategorien bestehen, und viertens, dass wir es mit unterschiedlichen Abstraktionsgraden der verschiedenen Bereiche zu tun haben. Im Prinzip werden in diesem Kapitel die themenspezifischen deutschen und fremden Wörter aus der Perspektive einer islamischen Kommunikation und islamischer Konzepte gedeutet, was die Frage nach sich zieht, inwiefern der traditionelle deutsche und stark christlich geprägte Wortschatz für eine religiöse Kommunikation des Islams tauglich ist und inwiefern eine semantische Anpassung, Lehnübertragung oder Übernahme originärer islamischer Wörter notwendig ist.

Zusammenfassend lässt sich zunächst feststellen, dass dieses Buch von Fatemeh Taheri ein wichtiger Beitrag zum Verständnis eines neuen Registers der deutschen Sprache ist, das im deutschsprachigen Raum immer mehr Sprecher hat und schon längst die privaten Räumlichkeiten muslimischer Bürgerinnen und Bürger sowie Moscheegemeinden verlassen hat. Angesichts des Zieles, durch ihre Befunde die Ausbildung von Imamen in Deutschland in ihren Deutschkenntnissen und ihrer pädagogischen Vermittlung des islamischen Wissens zu unterstützen, ist es einerseits verständlich, warum dieses Thema für DaF(F)-Forschung von Bedeutung ist, aber andererseits wäre auch zu überlegen, inwiefern es sich bei Predigten selber um Fach- oder doch um eine Art institutionalisierter Alltagskommunikation handelt, zumal die Predigt an sich an das breite Publikum gerichtet ist.

Diese Studie bietet uns mit ihrem relativ umfangreichen Korpus muslimischer religiöser Kommunikation eine gute Basis für das Verständnis des Zusammenhangs zwischen sprachlichen und kommunikativen Besonderheiten von Predigten und sozialen Hintergründen beteiligter Akteure und zeigt noch einmal, inwiefern die Anpassung der deutschen Sprache bzw. des islamischen Registers innerhalb der deutschen Sprache für immerhin komplexe und schon längst kodifizierte religiöse Konzepte des Islams fortgeschritten ist. Die Studie verdeutlicht, dass alle zukünftigen Überlegungen zur Ausbildung von deutschsprachigen Imamen die Erkenntnisse aus dieser und ähnlichen Studien berücksichtigen sollten. Genauso zeigt sie, dass die germanistische sprachwissenschaftliche Community diesen besonderen Typ des Sprachwandels in Zukunft berücksichtigen sollte. Insbesondere gilt das für eine sowohl aus sprachwissenschaftlicher als auch aus theologischer Sicht von der Autorin indirekt gestellte wissenschaftlich spannende Frage, ob es durch die Anpassung der Sprache an die kommunikativen Bedürfnisse der deutschsprachigen Musliminnen und Muslime „langfristig zu Modifizierungen im theologischen Denken“ (89) kommen könnte.

**Muhammad Umar Faruque: *Sculpting the Self. Islam, Selfhood, and Human Flourishing*. University of Michigan Press. 2021. 328 pp. ISBN 978-0-4721-3262-1.**

Reviewed by **Mona Jahangiri**

Georg-August-Universität Göttingen

A deep understanding of oneself is essential for grasping the wider world. This idea is echoed in the ancient wisdom of the Delphic oracle's phrase, "Know thyself" (*gnōthi sauton*). Likewise, Mullā Ṣadrā's statement, "Whoever knows himself attains apotheosis" (*man 'arafa dhātahu ta'allaha*, 62), conveys a similar message. Both emphasize that self-knowledge is key to reaching higher states of understanding and transcendence. The question of human identity and the self has captivated some of the greatest minds throughout history and continues to be a source of fascination. Yet, modern approaches often focus solely on empirical methods of cognition, departing significantly from the more diverse and pluralistic epistemologies found in various cultural and philosophical traditions around the world.

It is thus unusual in modern philosophical literature to find a work that addresses a subject with such depth and a global outlook. Muhammad Faruque's monograph stands out for its wide-ranging scope, engaging with primary philosophical texts across multiple traditions. Moreover, it enhances its exploration by integrating the latest developments from scientific and historical research. The study offers not only a thorough analysis of selfhood but also sets a standard for philosophical inquiry, surpassing the limitations of traditional academic treatises that are often characterized by narrow viewpoints. Faruque's *Sculpting the Self* offers a fresh perspective by introducing an integrative "spectrum" model of the self. This innovative approach courageously tackles the question of "what it means to be human" in a secular, post-Enlightenment age. Through its philosophical depth and interdisciplinary scope, Faruque's book emerges as a significant study of selfhood, identity, and human flourishing. The work promotes a human-centered vision, particularly relevant in today's world of growing alienation and existential doubt. It explores a distinct concept of the self in Islamic philosophy, carefully analyzing various terms like *nafs*, *rūḥ*, *dhāt*, and *khūd*, among others.

Faruque begins his inquiry by addressing the problematic nature of the concept of the self. From the start, it is emphasized that contemporary theories of selfhood and subjectivity are facing a profound crisis. This crisis stems, in part, from the fact that thinkers such as William James, Carl

Jung, Dan Zahavi, and Galen Strawson affirm the existence of the self, while others like Daniel Dennett, David Hume, Friedrich Nietzsche, and Anthony Kenny deny its existence. This fundamental disagreement over the existence of the self is a key factor contributing to the crisis. According to Faruque, a key reason for the disagreement about the self is that many scholars focus on just one aspect of the concept while overlooking others. He relates this idea to the parable of the “elephant and the blind man,” originally told by Rūmī and Sanā’ī. In this parable, each blind man touches a different part of the elephant and believes that part represents the whole, leading to contradictory views. To resolve this issue, Faruque proposes a “spectrum” theory of the self, which encompasses both descriptive and normative dimensions. The self is viewed as a complex, multifaceted entity, similar to the parable of the “elephant and the blind man.” The author also integrates perspectives from philosophy, social anthropology, phenomenology, and neuroscience to support and strengthen his arguments.

The book consists of a preface, introduction, five chapters, and a conclusion, focusing on one of life’s central questions: the exploration of the self. In the Introduction, Faruque outlines the various philosophically important aspects of selfhood. In Chapter 1, the author explores the theoretical barriers to understanding selfhood, suggesting a multidisciplinary approach to address these issues. Chapter 2 focuses on differentiating between “reflective self-knowledge” and a deeper form of awareness beyond the subject-object distinction, which is described as “self-presence” (78). To elaborate on this concept, Faruque draws on the works of Avicenna, Suhrawardī, and Mullā Ṣadrā. For him, self-presence refers to a direct, non-inferential awareness of oneself, which underpins perceptual activities and cognitive processes (77). He further argues that perceptual activities like thinking, reflecting, or doubting rely on an inherent self-awareness that exists before any reflective or conscious act, whether mental or physical. He cites Mullā Ṣadrā to support the idea that the human self does not have a static identity; instead, it consists of various levels and dimensions, with prior and subsequent modes of existence. At each stage or realm, the self assumes a different form (45). In discussing different aspects of self-knowledge, the author argues that self-knowledge is a form of non-reflective self-awareness that goes beyond mere reflection and introspection.

The early sections of the book set the stage for examining the different aspects and complexities of selfhood. As the discussion unfolds, it highlights both the Kantian view and the Humean challenge regarding the self. So, in Chapter 3, the discussion centers on the epistemological misunderstandings related to the self, particularly those stemming from the Enlightenment philosopher David Hume. Hume portrays human identity as merely a collection of perceptions. This chapter expands on the idea of non-reflective self-knowledge, emphasizing self-presence. Faruque critiques Hume’s “bundle theory”, which reduces the self to an object of reflective awareness. Drawing on Mullā Ṣadrā, Faruque argues that a level of consciousness exists beyond reflection and reflective inquiry (115). In Chapter 4, the relationship between consciousness and neuroscience is examined in detail, while Chapter 5 explores themes like selfhood, methods of self-cultivation, and the pursuit of human flourishing. This chapter delves into various approaches within spirituality and philosophy, engaging in a dialogue between Islamic philosophy and other philosophical traditions, thereby offering cross-cultural relevance. He describes the process of self-perfection and self-cultivation as a conduit to inner peace, which transforms the ordinary self – a process he refers to as “sculpting the self.” The aim of this process through philosophical and spiritual practices is not to achieve divinity but to realize one’s full humanity. However, he ultimately critiques the views of

Iqbal and Nietzsche on the self for their failure to support the spiritual transformation required for true human flourishing (265). Finally, Chapter 6 discusses the strengths and limitations of various conceptual frameworks about the self vis-à-vis the book's own spectrum model.

Overall, this multidimensional study of the self offers profound and thorough philosophical insights into the current epistemological challenges of understanding human nature. Throughout the book, insights from neuroscience and cognitive studies are integrated into the analyses of the self. However, combining insights from different philosophical and scientific traditions can be complex. The concept of "sculpting the self" might be critiqued for its practical applicability. One could argue that while the philosophical and spiritual ideals discussed are valuable, the practical steps or methods for achieving this transformation might be unclear for readers looking for concrete guidance. Nevertheless, Faruque's work is to be praised for its valiant efforts.

**Dženita Karić: *Bosnian Hajj Literature. Multiple Paths to the Holy*. Edinburgh University Press. 2023. 256 Seiten. ISBN 978-1-4744-9411-3.**

Rezensiert von **Amer Maslo**

Universität Sarajevo

Anfang 2023 veröffentlichte der angesehene akademische Verlag Edinburgh University Press ein Buch mit dem Titel „Bosnian Hajj Literature: Multiple Paths to the Holy“ der Autorin Dženita Karić, Dozentin an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Amsterdam. Dieses Buch stellt die überarbeitete Dissertationsschrift dar, die Karić im Jahr 2018 an der School of Oriental and African Studies (University of London) verteidigt hat. Am Beispiel von Bosnien und Herzegowina untersucht sie eine der strengen islamischen Pflichten für wohlhabende Muslime, die die Reise nach Mekka und Medina sowie die Durchführung der Hadsch-Rituale vorschreibt. Das Buch umfasst 256 Seiten, bestehend aus einer Einleitung, fünf Kapiteln und einem Fazit. Die Titelseite des Buches zielt eine Zeichnung von Elvir Jusufović, die symbolisch die eigenständige Fahrt der Pilgerinnen Safija Šiljak und Hidajeta Mirojević nach Mekka darstellt, auf die im Verlauf des Buches noch eingegangen wird.

Die Grundprämisse des Buches ist, dass Pilgerliteratur als Vermittlerin zwischen religiöser und spiritueller Erfahrung fungiert. Da der Hadsch sowohl eine Reise als auch ein Ritual ist, impliziert das Schreiben über den Hadsch in Form von Reiseberichten, Gedichten oder Essays eine mehrdimensionale Vermittlung dieser Erfahrung. Der Hadsch wird mit der Pilgerliteratur in erster Linie einem breiten muslimischen und nichtmuslimischen Lesepublikum nahegebracht. Diese Literatur hilft auch, islamische Geografien (Mekka, Medina, al-Quds, aber auch Istanbul, Kairo, Damaskus sowie Städte auf dem Balkan) und heilige Geschichten zu verstehen und zu erschaffen, im Rahmen von Mechanismen zur Aufrechterhaltung der Kontinuität des Islams als Glauben und Praxis. Schließlich sorgt die Pilgerliteratur, die den Hadsch als fromme Tat betrachtet, die den Gläubigen dem Transzendenten näherbringt, aufgrund ihrer Form, die offen für Leser unterschiedlicher Zeiten und Räume ist, für die Kontinuität der spirituellen Effekte der Pilgerfahrt über das Ritual hinaus. In der Einleitung erläutert die Autorin, dass das Buch über Schriften zum Hadsch handelt, die eine Verbindung zwischen der Pilgerreise nach Mekka und den Menschen in weit entfernten Regionen darstellen, aus denen die Pilger kommen, in diesem Fall Bosnien und Herzegowina. Indem sie ihre Hauptziele erklärt, führt Karić uns durch die Geschichte, die in den

Tagebuchaufzeichnungen von Hidajeta Mirojević festgehalten ist, die 1981 zusammen mit Safija Šiljak den Hadsch vollzog, indem sie die Strecke von Sarajevo nach Mekka mit einem privaten Auto, einem VW-Käfer, zurücklegten. Neben ihrer Freundschaft verbindet die beiden auch die Tatsache, dass sie einem Zweig der Jungmuslime angehörten, weshalb Safija Šiljak eine Zeitlang im Gefängnis verbracht hatte. Der Grund für ihre Reise mit dem Auto war der Wunsch, im sozialistischen Umfeld so wenig Aufmerksamkeit wie möglich auf sich zu ziehen, insbesondere angesichts ihrer Vergangenheit, und sie schafften es, ihre Reise als touristischen Besuch im Nahen Osten darzustellen. Ihre Tagebuchaufzeichnungen wurden 2014 nach dem Tod von Hidajeta Mirojević veröffentlicht. Die Autorin zeigt die Bedeutung dieser Quelle aus verschiedenen Perspektiven, denen später in den einzelnen Kapiteln des Buches große Aufmerksamkeit gewidmet wird. In der Einleitung geht die Autorin auch auf ähnliche Forschungen auf globaler Ebene ein und stellt fest, dass die Reiseliteratur zum Hadsch im Kontext der Untersuchung verschiedener Themen analysiert wurde, wie zum Beispiel die Konversion zum Islam, transnationale Verbindungen und Panislamismus. Im Hinblick auf den Hadsch aus Bosnien als Phänomen von langer Dauer und die Art und Weise, wie sie die Kapitel des Buches strukturiert hat, nennt die Autorin drei Aspekte, die das Schreiben bosnisch-herzegowinischer Muslime über den Hadsch über mehrere Jahrhunderte hinweg kennzeichnen: die ständige Spannung zwischen dem Lokalen und dem Universalen, der Bruch zwischen vormodernen und modernen Vermittlungsformen sowie die Spannung zwischen der rituellen Leere und dem Impuls, der den Sinn schafft und in den Schriften sichtbar wird.

Die ersten beiden Kapitel konzentrieren sich auf die Literatur über den Hadsch, die in der osmanischen Zeit entstanden ist. Das erste Kapitel „The Meanings of the Sacred“ (29–60) thematisiert das Konzept, die Gründe für das Schreiben, die Bedeutung des Schreibens und die verschiedenen Ansichten über Mekka und Medina in den im 16. und 17. Jahrhundert entstandenen Hadsch-Schriften, deren Autoren ‘Alī-dada al-Būsawī, ‘Abdullah al-Būsawī und Ḥasan Imām-zāda al-Būsawī sind. Die Autorin stellt kurz die biografischen Daten der drei Bosnier vor und betont, dass es sich um Personen handelte, die aktiv am intellektuellen Leben des Osmanischen Reiches teilnahmen. Im Kontext des Themas, mit dem sie sich befasste, ist Karić der Ansicht, dass die analysierten Autoren trotz der Unterschiede in ihren Werken durch die „aktive Rolle bei der Konstruktion des Heiligen durch verschiedene, aber kompatible textuelle Mittel und Genres“ verbunden waren. Die Autorin schließt das erste Kapitel mit dem Hinweis, dass die Diskussionen der genannten Gelehrten den Diskurs über den Hadsch für den folgenden Zeitraum (17. und 18. Jahrhundert) etablierten, der im zweiten Kapitel, „The Roads to Mecca“ (61–93), untersucht wird. In diesem Kapitel untersucht die Autorin die Reisewege und Reiseberichte bosnisch-herzegowinischer Hadsch-Pilger im 17. und 18. Jahrhundert, als die Zahl der Hadsch-Pilger aus Bosnien bereits zunahm. Der Schwerpunkt liegt auf dem einfachen Menschen, seiner Reise, seiner Erfahrung der Hadsch und der Botschaft, die der örtlichen Bevölkerung vermittelt wurde. Für diejenigen, die den Hadsch antreten wollten, stellte diese Reise ein lebenslanges Unterfangen dar, weshalb Karić auch auf bestimmte Diskussionen hinweist, die über den tatsächlichen Grund der Reise geführt wurden. Einige Gelehrte dieser Zeit warnten, dass der Hadsch nicht wegen des Abenteuers und des Vergnügens angetreten werden sollte, das diese Reise mit sich brachte, sondern ausschließlich aus religiösen Gründen. Die Autorin ist der Meinung, dass der Hadsch für die bosnischen Pilger mehr war als nur die Erfüllung eines göttlichen Gebots und dass sie auf ihrem Weg durch verschiedene heilige Orte reisten, darunter Grabstätten bedeutender Persönlichkeiten der islamischen Geschichte, die oft mit dem Propheten Muhammad a.s. in Verbindung standen,

und wichtige muslimische Städte besuchten und bedeutende Gelehrte ihrer Zeit trafen. Daher war das eigentliche Motiv der meisten Pilger, neben der Tatsache, dass die Reise zum Hadsch in dieser Zeit ein unglaubliches Abenteuer darstellte, die Suche nach dem Heiligen und das Verständnis des Heiligen. In diesem Kapitel wird der Leser mit Beispielen aus der Chronik von Bašeskija, einem muslimischen Chronisten des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, sowie aus den Hadsch-Reiseberichten von Jusuf Livnjak und Mustafa Mukhlišī vertraut gemacht.

In den folgenden Kapiteln zeichnet die Autorin die Narrative über den Hadsch in der modernen Zeit, nach beginnend im 19. Jahrhundert. Das dritte Kapitel, mit dem Titel „Change“ (94–134), untersucht die Haltung zum Hadsch und die Art und Weise, wie der Hadsch in Zeitungen von der österreichisch-ungarischen Besetzung 1878 bis zum Zweiten Weltkrieg dargestellt wurde, sowie Diskussionen über verschiedene mit diesem Ritual verbundene Themen. Karić präsentiert eine Vielzahl von Beispielen zu diesem Thema im südslawischen Raum, aber der zentrale Teil dieses Kapitels ist der von Ismet Vratanović eingeleiteten Debatte gewidmet, der mehrere kritische Artikel über den Hadsch veröffentlichte, die auf seiner Reise nach Hedschas, die Region der Arabischen Halbinsel, die die heiligen muslimischen Städte Mekka und Medina umfasst, basierten. Sein Reisebericht fügte sich in eine Literatur ein, die Hedschas stereotyp als rückständig und exotisch darstellte, während die Hadsch profanisiert und als touristisches Abenteuer beschrieben wurde. Solch ein Narrativ passte in die europäischen Erzählungen, in denen der Hadsch unter anderem auch als Indikator für Rückständigkeit dargestellt wurde. Laut der Autorin kam die Antwort auf Vratanović in Form zweier weiterer Reiseberichte, deren Autoren Muhamed Krpo und Ibrahim Hakki Čokić waren. Alle drei Reiseberichte hatten einen gewissen Einfluss auf die Darstellung der Hadsch in der Presse. Krpo und Čokić kritisierten an mehreren Stellen Vratanovićs Ansichten, da aufrichtige Gläubige den heiligen Auftrag vor sich haben, sich auf die Pilgerrituale konzentrieren und keine Zeit für touristische Aktivitäten haben. Dennoch betrachtet Karić Krpos Reisebericht kritisch und weist darauf hin, dass auch er auf dem Weg nach Mekka eine Vielzahl von Orten besuchte, andere dazu ermutigte, diese zu besuchen, Filme auf dieser Reise ansah und dass das Titelbild seines Reiseberichts nicht mit Bildern von Mekka und Medina geschmückt ist, sondern mit den ägyptischen Pyramiden im Hintergrund, was ihrer Ansicht nach den Schwerpunkt des Reiseberichts auf die Reise und nicht auf das Ziel legt. Am Ende des dritten Kapitels führt die Autorin die Leser in die Diskussion zwischen Adil Čokić und Osman Nuri Hadžić über die vorislamische Tradition der Pilgerfahrt nach Mekka ein und passt die Debatte in den entsprechenden Kontext der Entwicklung des islamischen Denkens sowohl weltweit als auch in bosnische Region ein.

Das vierte Kapitel „Dis/Connections“ (135–173) dient der Untersuchung der Reiseliteratur in der sozialistischen Zeit. Die Autorin bemerkt treffend, dass der Hadsch in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg eine starke politische Dimension hatte. Obwohl der Religionsausübung mit besonderer Vorsicht begegnet wurde, wurde das Hadsch-Ritual zu politischen Zwecken genutzt, um gezielte Propagandanarrative über die schlechte Lage der jugoslawischen Muslime, die sich nach dem Konflikt mit der Sowjetunion im Nahen Osten verbreiteten, zu bekämpfen. Solche Politik war von großer Bedeutung auch in Zeiten, als Jugoslawien versuchte, starke Verbindungen zu den muslimischen Ländern des Nahen Ostens aufzubauen. Andererseits wurde den Muslimen innerhalb Jugoslawiens das Bild vermittelt, dass es nicht das Ziel der neuen Regierung sei, ihre religiösen Rechte einzuschränken. Im Kontext des oben Genannten analysiert Karić den

Reisebericht von Hasan Ljubunčić, einem Mitglied der ersten Haddsch-Delegationen, die Jugoslawien nach Mekka und Medina entsandte, und der den Wandel des Narrativs über den Hadsch und die Pilgerreise im Vergleich zur vorherigen Zeit am besten zeigt. Die Autorin widmet in diesem Kapitel besondere Aufmerksamkeit der Kritik des Sensationalismus in Zuko Džumhurs Reisebericht und stellt fest, dass dieser ein eklatantes Beispiel für orientalistische Narrative über Hedschas ist. Karić betont auch, dass sein Reisebericht „Kamen crnog sjaja“ in der Ausgabe des „Nekrologs“ von 2004 ausgelassen wurde, was laut Kritikern darauf zurückzuführen sei, dass die Position von Zuko Džumhurs Werk innerhalb der bosniakischen nationalen Erzählung keinesfalls infrage gestellt werden dürfe. Der letzte Teil dieses Kapitels ist der Analyse verschiedener Ansichten und Darstellungen des Hadsch gewidmet, die in den Werken des Präsidenten des „Ilmije-Verbandes“, Husein Đozo, präsent sind. Dieser wurde nach dem Zweiten Weltkrieg von den kommunistischen Behörden wegen Kollaboration mit den deutschen nazistischen Truppen zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, doch nach dem Verbüßen der Strafe näherte er sich dem sozialistischen Regime an. Ebenso analysiert die Autorin Fejzulah Hadžibajrić, einen Orientalisten und Qadiri-Scheich, der in Ungnade des sozialistischen Regimes fiel. Im letzten Kapitel dieses Buches, „Bosniaks between Homeland and Holy Land“ (174–207), werden die Narrative über den Hadsch während der Aggression gegen Bosnien und Herzegowina (1992–1995) und in der Nachkriegszeit untersucht. Im ersten Teil analysiert die Autorin den Reisebericht von Munir Gavrankapetanović sowie den gemeinsam verfassten Bericht von Mehmedalija Hadžić, Amir Hodžić und Jusuf Žiga. Das zentrale Thema dieses Kapitels ist jedoch der erste Hadsch unter der Flagge der Republik Bosnien und Herzegowina im Jahr 1994, an der auch Präsident Alija Izetbegović teilnahm. Da bei dieser Gelegenheit verwundete Soldaten der Armee der Republik Bosnien und Herzegowina der Hadsch durchführten und der Krieg noch andauerte, rückten Bosnien und Herzegowina sowie seine Pilger in den Fokus der muslimischen Länder weltweit. Das fünfte Kapitel endet mit einer Reflexion über die Aufzeichnungen und Eindrücke zahlreicher Pilger auf ihrer Reise nach Mekka und Medina in den Jahren nach dem Krieg.

Als Fazit (208–215) wird auf die Vielfalt der Reiseberichte über den Hadsch aus Bosnien hingewiesen und die Hauptergebnisse des Buches werden zusammengefasst. Im Vordergrund steht die Bedeutung der Haddsch im Leben der bosnisch-herzegowinischen Muslime, wobei betont wird, dass dies auch während der COVID-19-Pandemie sichtbar war, als eine Reihe von Aktivitäten organisiert wurden, die deren Enttäuschung und Nostalgie angesichts der Tatsache widerspiegeln, dass sie nicht nach Mekka und Medina reisen konnten.

Indem sie einen Zeitraum von fünf Jahrhunderten untersucht, hat Karić auf der Grundlage der Reiseberichte und ähnlicher Quellen erfolgreich den sozio-kulturellen Einfluss des Hadsch im Leben der Muslime in Bosnien und Herzegowina analysiert und gezeigt, wie die bosnisch-herzegowinischen Muslime den Hadsch in dieser Zeit wahrnahmen und verstanden. Die grundlegende theoretische These des Buches besagt, dass der textuelle Diskurs über den Hadsch eine Art Mediation zwischen den sozio-historischen Umständen und der Hingabe an das Heilige darstellt. Aus diesem Grund haben viele frühere Studien zum Hadsch die ersteren Aspekte erschöpfend behandelt, während sie die letzteren vernachlässigten. Im Wesentlichen haben die sozio-historischen Umstände die Art und Weise, wie über das Heilige geschrieben wurde, geformt. Dennoch blieb die Hingabe zu den heiligen Stätten Mekkas und Medinas trotz verschiedener historischer Herausforderungen konstant. Durch die Anwendung neuer methodologischer Ansätze

ist es der Autorin gelungen, ein Buch zu schreiben, das sowohl für Forscher als auch für die breite Öffentlichkeit, die an Pilgerliteratur interessiert ist, von Nutzen sein kann. In diesem Zusammenhang darf auch die Tatsache nicht übersehen werden, dass der Hadsch im Laufe der Zeit auch für Nicht-Muslime zu einem wichtigen Forschungsthema geworden ist. Mit einer qualitativ hochwertigen Analyse, Argumentation und den präsentierten Schlussfolgerungen wurde ein bedeutender Schritt nach vorne gemacht. In diesem Sinne hebt dieses Buch die Bedeutung der Islamforschung jenseits des Binarismus von Zentrum und Peripherie des imaginativen Konstrukts der muslimischen Welt hervor. Mit dem Fokus auf die Pilgerliteratur der Bosniaken über mehrere Jahrhunderte hinweg weist Dženita Karić auf die Notwendigkeit hin, religiöse und spirituelle Konzeptualisierungen und Imaginationen auf demokratischere Weise zu untersuchen. Das bedeutet in der Praxis die Einbeziehung sowohl der Gelehrtdiskurse über den Hadsch als auch der marginalisierten Vorstellungen dieses Rituals. Auf diese Weise ist es möglich, das Wechselspiel zwischen normativen und nicht-normativen Ansichten über den Hadsch im Kontext unterschiedlicher sozio-historischer Gegebenheiten zu erkennen.