

THEOLOGISCHE REVUE

122. Jahrgang

– Juli 2026 –

Karagedik, Ulvi/Yağdı, Senol/Kocyigit, Ibrahim (Hg.): Islamic Theological and Pedagogical Approaches to Religious Education. Interdisciplinary Perspectives on Contemporary Challenges. Baden-Baden: Nomos 2025. 414 S. (Neue Perspektiven in der Islamischen Theologie und Religionspädagogik), brosch. € 109,00 ISBN: 978-3-7560-1005-9

Der von *Ulvi Karagedik, Şenol Yağdı* und *Ibrahim Kocyigit* herausgegebene Sammelbd. unternimmt den anspruchsvollen Versuch, islamisch-theologische Fachdebatten und religionspädagogische Fragestellungen enger miteinander zu verschränken. Dieses Programm ist nicht neu, gewinnt aber angesichts der gegenwärtigen Konstellation aus religiöser Pluralisierung, professionsbezogenen Erwartungssteigerungen, gesellschaftlicher Polarisierung und wachsender empirischer Ausdifferenzierung islamischer Religionspädagogik besondere Dringlichkeit. Der Bd. setzt hier an, indem er klassische theologische Disziplinen nicht isoliert behandelt, sondern unter der Leitfrage erschließt, welches Potential sie für religiöse Bildungsprozesse unter Bedingungen moderner Heterogenität entfalten können (5, 9). Damit bewegt er sich sichtbar in aktuellen religionspädagogischen Diskursen um Subjektorientierung, Professionalisierung, Heterogenität und reflexive Urteilsbildung.

Ein erster Ertrag des Bd.s liegt darin, dass er die institutionellen und konzeptionellen Voraussetzungen islamischer Religionspädagogik reflektiert, statt sie vorauszusetzen. *Tamara Nili-Freudenschuß* macht in ihrem Überblick zu Österreich, Deutschland und der Schweiz deutlich, dass von „dem“ islamischen Religionsunterricht im deutschsprachigen Raum kaum die Rede sein kann, weil rechtliche Einbindung, staatliche Verantwortung und fachliche Konsolidierung weiterhin erheblich divergieren (27–28). Daran anschließend präzisiert *Şenol Yağdı* den wissenschaftssystematischen Ort islamischer Religionspädagogik, wenn er nicht nur ihre Nähe zur Theologie, sondern gerade ihren Anspruch auf eine eigenständige theorieproduzierende Leistung hervorhebt (33–35). Dass *Asligül Aysel* diesen Rahmen um eine migrationssoziologische Perspektive erweitert, ist deshalb folgerichtig. Ihr Beitrag erinnert daran, dass islamische Religionspädagogik ihre Gegenstände nicht abstrakt behandeln kann, sondern sie an biographische Lagen, Anerkennungsordnungen und Erfahrungen von Exklusion zurückbinden muss (74–79).

Besonders stark ist der Sammelbd. dort, wo er die innere Logik theologischer Disziplinen für Bildungsprozesse fruchtbar macht. Das zeigt sich zunächst an den qur'andidaktischen Beiträgen, die sich zwar thematisch nahestehen, aber unterschiedliche Zugänge profilieren. *Bernd Ridwan Bauknecht* denkt Qur'anrezeption als erinnernden Bildungsprozess („elementary remembering“, 100) und setzt damit einen Akzent auf die subjektive, performative und existenzielle Dimension religiösen Lernens. *Ibrahim Aslandur* argumentiert demgegenüber stärker textstrukturell und prinzipienorientiert, wenn

er gegen atomistische Lektüren ein didaktisches Modell eine deduktiven Qur'anlektüre entwickelt, das thematische Kohärenz statt einer versweisen, atomistischen Exegese in den Mittelpunkt stellt (116). *Bego Hasanović* und *Alija Avdukić* wiederum verschieben die Perspektive auf die Frage exemplarischen Lernens und lesen qur'anische Erzählungen unter Rückgriff auf Albert Banduras Social-Learning-Theorie als Ausgangspunkt moralischer Reflexion im Unterricht (138–141). Gerade in dieser Dreierkonstellation wird ein Gewinn des Bd.s sichtbar: Qur'anrezeption erscheint weder als bloße Normübermittlung noch als reine Textanalyse, sondern als ein Feld, in dem Erinnerung, Strukturwahrnehmung und ethische Orientierung ineinandergreifen.

Karagedik entwickelt einen hermeneutischen Zugang zur Arbeit mit Hadithtraditionen im Religionsunterricht, der historische Entstehungskontexte, Wirkungsgeschichte und gegenwärtige Deutungsperspektiven miteinander verbindet. *Osman Kösen* problematisiert die verbreitete Reduktion religiöser Fragen auf eine Dichotomie von *ḥalāl* und *ḥarām* (169–170) und plädiert dafür, im Unterricht unterschiedliche rechtliche Deutungen und komplexere moralische Entscheidungsprozesse sichtbar zu machen (182–186). Kösens Beitrag ist besonders stark, weil er nicht nur ein didaktisches Problem beschreibt, sondern eine religiöse Wahrnehmungsform analysiert, in der Komplexität systematisch zugunsten binärer Eindeutigkeit reduziert wird. Nicht erst salafistische Zuspitzungen, sondern bereits alltagsreligiöse Vereinfachungen können so die Fähigkeit zur Ambiguitätstoleranz unterminieren.

Serkan Ince schlägt eine argumentationstheoretisch orientierte Didaktik des *kalām* vor, die analytische und argumentative Kompetenzen im theologischen Lernen stärken soll. *Kamil Öktem* greift *kalām*-theologische Überlegungen zur Gotteserkenntnis im Anschluss an Fahr ad-Dīn ar-Rāzī auf und betont, dass religiöse Bildung rationales Nachdenken und spirituelle Erfahrung gleichermaßen berücksichtigen müsse (231, 241). Beide Texte verbindet eine bemerkenswerte Pointe: Theologische Bildung wird nicht durch Entlastung von Komplexität gewonnen, sondern gerade durch den kontrollierten Umgang mit ihr. Hier liegt auch eine produktive Verbindung zu Kösen und Karagedik, die der Bd. selbst stärker hätte markieren können.

Besonders anschlussfähig an aktuelle Debatten über religiöse Pluralität, interreligiöse Bildung und den Umgang mit konkurrierenden Wahrheitsansprüchen erweist sich der Themenkomplex religiöser Pluralität. *Ibrahim Kocyğıts* Beitrag überzeugt nicht nur dadurch, dass er pluralismustheoretische Überlegungen mit konkreten Qur'anlektüren verbindet, sondern v. a. durch die Beobachtung, dass innerislamische Deutungsvielfalt selbst bereits didaktisch relevant ist. Anhand verschiedener Deutungen von Qur'an 2:62 zeigt er, dass unterschiedliche theologische Positionen innerhalb der islamischen Tradition möglich sind und schlägt vor, diese interpretative Offenheit auch im Religionsunterricht produktiv zu thematisieren. Damit wird religiöse Pluralität nicht erst als äußere Begegnung mit dem Anderen gefasst, sondern beginnt im Umgang mit der eigenen Tradition. *Stephan Kokew's* textsemantischer Zugriff auf „Toleranz“ ergänzt dies sinnvoll, weil er zeigt, dass begriffliche Präzision religionspädagogisch folgenreich wird. *Alexandra Schramm*, *Margit Stein* und *Veronika Zimmer* geben diesem Themenfeld schließlich eine empirische Zuspitzung, wenn sie zeigen, wie schwach interreligiöse und interkulturelle Kompetenzen in vielen Studiengängen curricular verankert sind. Dass der Bd. hier nicht nur Diagnosen, sondern professionsbezogene Konsequenzen formuliert (304–305), ist eine seiner klaren Stärken. *Cem Karas* Beitrag zum *Vilāyetnāme* (313–315) ist besonders instruktiv, weil er nach dem didaktischen Eigensinn einer traditionsreichen Quelle fragt.

Der abschließende Teil des Bd.s richtet den Blick stärker auf gesellschaftliche Herausforderungen religiöser Bildung. *David Fastlabend* diskutiert Ansätze kritischer

Männlichkeitsforschung und *Betül Karakoç-Kafkas* problematisiert zugleich ein häufig biologisch verstandenes Geschlechterkonzept in der islamischen Religionspädagogik und schlägt ethnomethodologische Perspektiven, insbes. das Konzept des *doing gender*, als analytischen Zugang für Forschung und Ausbildung vor (370–372). Gerade hierin liegt eine der präzisesten Beobachtungen des Bd.s: Nicht jede Thematisierung von Gender ist bereits genderreflexiv. Vielfach reproduziert die Forschung jene binären Raster, die sie kritisch zu überwinden beansprucht. Dieser Gedanke ist für die religionspädagogische Diskussion hoch relevant und zugleich klar anschlussfähig an gegenwärtige Debatten um *doing gender*, queere Theologie und heterogenitätssensible Bildung. Abschließend entwickeln Schramm, Stein und Zimmer auf Grundlage einer qualitativen Interviewstudie mit Expertinnen und Experten aus islamischer Theologie und Religionspädagogik ein Modell reflexiver religiöser Bildung zur Prävention islamistischer Radikalisierung (407). Radikalisierung erscheint als Problem mangelnder Reflexionsräume, mangelnder theologischer Tiefenschärfe und mangelnder Fähigkeit, religiöse Deutungen in größere gesellschaftliche Zusammenhänge einzuordnen.

Gerade hier liegt jedoch auch die Grenze des Bd.s. Die thematische Breite ist ein Vorteil, sie erzeugt aber stellenweise auch den Eindruck eines Nebeneinanders stärker als eines systematisch komponierten Ganzen. Besonders die Beiträge zu Moscheepraxis, Gender, Alevitentum, Pluralität und Prävention hatten noch deutlicher über gemeinsame Leitbegriffe wie Reflexivität, Ambiguität, Professionalität oder Subjektorientierung aufeinander bezogen werden können.

Insgesamt ist der Sammelbd. dennoch ein in vieler Hinsicht weiterführender Beitrag zur gegenwärtigen islamisch-religionspädagogischen Diskussion. Seine Stärke liegt darin, dass sich quer durch die Beiträge ein anspruchsvolles Verständnis religiöser Bildung abzeichnet: Sie soll weder in bloßer Normvermittlung aufgehen noch in einer entkernten Anpassung an gesellschaftliche Erwartungen. Sie ist vielmehr dort stark, wo sie theologische Gehalte, empirische Einsichten und didaktische Reflexion miteinander vermittelt. Genau darin liegt der eigentliche Ertrag des Bd.s. Er zeigt, dass islamische Religionspädagogik dann an Profil gewinnt, wenn sie Theologie nicht nur anwendet, sondern mit theologischen und gesellschaftlichen Herausforderungen zugleich neu denken lernt.

Über die Autorin:

Beyza Candan, M. Ed., Promotion in Islamischer Religionspädagogik an der Universität Münster, Promotionsstipendiatin des Evangelischen Studienwerks (beyza.candan@uni-muenster.de)