



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

"Tauba - ein islamisches Konzept der Umkehr zu Gott und seine Eignung für die
Arbeit mit muslimischen Jugendlichen im IRU"

verfasst von | submitted by

Sevil Özcan BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |

UA 066 874

Degree programme code as it appears on
the student record sheet:

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Islamische Religionspädagogik

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Aysun Yasar

Abstract

Muslimische Jugendliche, die in Österreich leben und aufwachsen, sind zahlreichen Herausforderungen gegenübergestellt. Da viele von ihnen einen Migrationshintergrund haben, wachsen sie zwischen einem Elternhaus auf, das andere Normen und Werte vermittelt, als von ihnen in der österreichischen Lebenswirklichkeit verlangt werden. Zudem zeigt sich die österreichische Gesellschaft in vielen Aspekten als zurückweisend, gerade vor dem Hintergrund einer zunehmenden Integrations- und Islamdebatte. Zu diesen Herausforderungen kommen auch noch die Identitätsprobleme (die in ein Verhältnis zur Religion und Theologie treten) der Adoleszenz und die Schwierigkeiten, einen Platz und Selbstständigkeit im Leben zu finden. Gerade der islamische Religionsunterricht ist daher oft ein Raum, in dem vielfältige Fragen und Probleme aus der Lebenswelt muslimischer Jugendlicher zur Sprache gebracht und verhandelt werden. Eine ausschließlich normative Islamvermittlung kann dabei die Konflikte verschärfen oder auch die islamische Religion zu einem Bedeutungsverlust für die Jugendlichen bringen – das Konzept von at-tauba ist in diesem Lebensalter besonders wichtig.

Im islamischen Konzept von at-tauba ist dieser Zustand der Zerknirschung aus Einsicht in ein selbstverantwortetes Fehlverhalten zwar enthalten, kann aber als Impuls und Motivation zur Umkehr und Wiederzuwendung in der Kommunikation mit Gott gesehen werden, dem sich eine aktive Handlung anschließt. Die islamisch-religiöse Vorstellung von Recht (ḥaq) ist nicht die von Anspruchsrechten, sondern von Anrechten – das Recht wird dadurch gewährleistet, dass es zu einer (religiösen) Verpflichtung für die wird, an die es sich richtet, es sicherzustellen und zu wahren.

Abstract

Muslim adolescents living and growing up in Austria face numerous challenges. As many of them have a migrant background, they grow up between a parental home that conveys different norms and values than those required of them in the reality of Austrian life. In addition, Austrian society is rejecting them in many respects, especially against the backdrop of a growing debate on integration and Islam. In addition to these challenges, there are also the identity problems (which relate to religion and theology) of adolescence and the difficulties of finding a place and independence in life. Islamic religious education in particular is therefore often a space in which a wide range of questions and problems from the lives of Muslim young people are discussed and negotiated. An exclusively normative teaching of Islam can exacerbate conflicts or even cause the Islamic religion to lose meaning for young people - the concept of at-tauba is particularly important at this age.

In the Islamic concept of at-tauba, this state of contrition out of insight into self-responsible misconduct is included, but can be seen as an impulse and motivation to repent and turn back in communication with God, which is followed by an active action. The Islamic-religious

concept of right (ḥaq) is not that of entitlement, but of entitlement - the right is guaranteed by the fact that it becomes a (religious) obligation for those to whom it is directed to ensure and uphold it.

Keywords: Muslim youth, at-Tauba, communication, conversion, religious education.

Danksagung

Ein besonderer Dank geht an meine Betreuerin, Univ.-Prof. Dr. Aysun Yasar für ihre Unterstützung und ihr eingehendes, produktives und kritisches Feedback dieser Arbeit.

Des Weiteren möchte ich mich bei meinem Kollegen, Dr. Bahtir Sadrija bedanken, der mich bei der Literaturfindung und sprachlich unterstützte.

Außerdem möchte ich mich bei meinen beiden Söhnen, Emirhan und Mervan Yusuf, bedanken, die mich in der Zeit der Zusammenfassung der Masterarbeit, dass mir zu meinen beruflichen, mütterlichen und hausfraulichen Tätigkeiten sehr viel Kraft und Zeit kostete, mit Allem wo sie nur konnten, unterstützten.

Auch möchte ich mich bei meinem Lebensgefährten bedanken, der mir in dieser Phase viel Last aus meinen Schultern entnommen hat und mir auch sonst unterstützend beistand.

Schließlich möchte ich mich bei meiner Familie bedanken, die mir in der schwierigen Zeit der Abfassung meiner Masterarbeit unterstützten und einen wichtigen Beitrag zu meiner Motivation geleistet hat.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	4
1 Einleitung	7
1.1 Forschungsgegenstand	9
1.2 Forschungsstand	10
1.3 Forschungsfragen	15
1.4 Gewählte Methodik	16
2 Begriffsdefinitionen	17
1 Der Begriff der „Reue“	18
1.1 „Reue“ im christlichen religiösen Kontext.....	20
1.1.1 Schuld.....	22
1.1.2 Sünde	24
1.1.3 Vergebung	24
1.2 „Reue“ im psychologischen Kontext	26
1.3 „Reue“ im juristischen Kontext.....	30
1.4 Zusammenfassung	32
2 Tauba als islamisches Konzept	34
2.1 Der Begriff <i>tauba</i>	34
2.2 <i>Tauba</i> im Koran	35
2.3 <i>Tauba</i> im Hadith.....	39
2.4 <i>Tauba</i> im Sufismus.....	45
2.5 Zusammenfassung	50
3 Tauba als Option in der Arbeit mit muslimischen Jugendlichen	53
3.1 Problemlagen muslimischer Jugendlicher (in Österreich)	53
4 Tauba im islamischen Religionsunterricht	63
4.1 Aktivierung islamischer Konzepte im Rahmen islamischer Religionspädagogik	65

4.2	Normative versus ethische Orientierung	67
5	Tauba als Thema des islamischen Religionsunterrichts	71
5.1	<i>Tauba</i> in den österreichischen Lehrplänen für den islamischen Religionsunterricht	72
6	Praxisbeispiele für die Arbeit mit tauba mit muslimischen Jugendlichen (im islamischen Religionsunterricht).....	77
6.1	Zusammenfassung	82
7	Fazit	85
8	Literaturverzeichnis.....	90

1 Einleitung

Muslimische Jugendliche, die allgemein in Europa beziehungsweise speziell in Österreich leben und aufwachsen, sind zahlreichen Herausforderungen gegenübergestellt. Da viele von ihnen einen Migrationshintergrund haben, wachsen sie zwischen einem Elternhaus auf, das andere Normen und Werte vermittelt, als von ihnen in der österreichischen oder deutschen Lebenswirklichkeit verlangt werden.¹ Zudem zeigt sich die österreichische Gesellschaft in vielen Aspekten als zurückweisend, gerade vor dem Hintergrund einer zunehmenden Integrations- und Islamdebatte.² Zu diesen Herausforderungen kommen die Identitätsprobleme hinzu (die in ein Verhältnis zur Religion und Theologie treten)³ sowie die Schwierigkeiten, eigene Lebenspläne um- und durchzusetzen. Vor diesen vielfältigen Herausforderungen, die einen Druck produzieren, sind muslimische Jugendliche gezwungen, Entscheidungen zu treffen, wobei diese Entscheidungen unter Umständen mit Reue verbunden sein können, weil sie nachträglich von den Subjekten als schädigend oder mit negativen Konsequenzen behaftet wahrgenommen werden.

Gerade der islamische Religionsunterricht ist daher oft ein Raum, in dem vielfältige Fragen und Probleme aus der Lebenswelt muslimischer Jugendlicher zur Sprache gebracht und verhandelt werden.⁴ Eine ausschließlich normativ-theologische beziehungsweise doktrinaire Islamvermittlung kann dabei die inneren Konflikte verschärfen oder auch die islamische Religion zu einem Bedeutungsverlust für die Jugendlichen bringen.⁵

¹ Vgl. Sen, F./Goldberg, A. (1994): *Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen*. München: C.H. Beck, S. 56.

² Vgl. Aslan, E./Kolb, J./Yildiz, E. (2017): *Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich*. Wiesbaden: Springer VS, S. 16–18.

³ Vgl. Badawia, T. (2015): Identitätswandel als Chance für die Rekonstruktion theologischer Konzepte. In M. Gharaibeh/E. Begic/H. Schmid/C. Ströbele (Hrsg.): (2015): *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, S. 99–110.

⁴ Vgl. Kelek, N. (2002): *Islam im Alltag: Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft*. Münster: Waxmann.

⁵ Vgl. Tosun, C. (2020): Sünde, Reue und Vergebung. In T. Badawia/G. Erdem/M. Abdallah (Hrsg.) (2020): *Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 301.

Tauba ist ein zentraler Pfeiler des Islams – manche Gelehrte zählen es zu den verpflichtenden Glaubensbestandteilen.⁶ Es wird an über 70 Stellen im Koran erwähnt und ist seinem Wortursprung nach auf die Wurzelkonsonanten *t – w – b* zurückzuführen, wodurch die Bedeutung eines „Wendens“, „Umkehrens“, „Zurückkehrens“ bezeichnet wird.⁷ Damit unterscheidet sich bereits der Begriff von dem englischen „repentance“, das mit „Schuld“ und „Strafe“ verbunden ist, sowie von dem deutschen Begriff der „Reue“, der einen schmerz- und schamvollen Gefühlszustand ins Zentrum stellt.⁸

Im islamischen Konzept von *tauba* ist dieser Zustand der Zerknirschung aus Einsicht in ein selbstverantwortetes Fehlverhalten zwar enthalten, kann aber als Impuls und Motivation zur Umkehr und Wiederzuwendung in der Kommunikation mit Gott gesehen werden, dem sich eine aktive Handlung anschließt.⁹ Die islamisch-religiöse Vorstellung von Recht (*ḥaq*) ist nicht die von Anspruchsrechten, sondern von Anrechten – das Recht wird dadurch gewährleistet, dass es zu einer (religiösen) Verpflichtung für die wird, an die es sich richtet, es sicherzustellen und zu wahren. Dabei gibt es ein Recht des Selbst (*ḥaq an-nafs*), ein Recht Gottes (*ḥaq ul-Allah*) etwa auf Einhalten der Gebote und Verbote, und ein Recht der Mitmenschen (*ḥaq al-‘ibād*).¹⁰ Unter einem Fehlverhalten ist eine Schädigung dieser Rechte beziehungsweise der Pflicht zu deren Berücksichtigung zu verstehen. *Tauba* hängt mit der Einsicht in eine Schädigung der Rechte des Selbst, Gottes oder der Mitmenschen zusammen – in der Hoffnung auf Vergebung wird dann der feste Vorsatz gefasst, das vom Subjekt als falsch beziehungsweise schädlich wahrgenommene oder erkannte Verhalten für die Zukunft zu unterlassen.¹¹

⁶ Vgl. Islamportal Österreich (2023): Tawba – Die Stellung der Reue im Islam. Online unter: <https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/tawba-die-stellung-der-reue-im-islam> (23.12.2023).

⁷ Vgl. Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In *Religions* 14 (168), S. 1–2.; vgl. Wehr, Hans (1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch-Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 146.

⁸ Vgl. Diggelmann, O. (2017): Kein Funken Reue. In *Das Magazin* 10 (2017), S. 16–22.

⁹ Vgl. Zilio-Grandi, I. (2013): Return, repentance, amendment, reform, reconversion – a contribution to the study of *tawba* in the context of Islamic ethics. In *Islamochristiana* 39 (2013), S. 73.

¹⁰ Vgl. Muḥāsibī, Ḥārīt b. Asad al- (2012): *ar-Ri‘āya li-ḥuqūq al-Allah* (Das Einhalten der Rechte Gottes). Bairut: o.V., S. 90.

¹¹ Vgl. Khalil, A. (2006): Ibn al-‘Arabī on the Three Conditions of Tawba. *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (2006), S. 404.

In den sogenannten 99 Schönsten Namen Gottes (*asmāʾ Allāh al-ḥusnā*) findet sich für Gott eine Steigerungsform: er ist *tawwāba*, der Sich-oft-Zuwendende,¹² Allvergebende, als solcher ist er bereit für Vergebung. Wenn sich der Sünder Gott in Reue zuwendet, so wendet sich Gott sich seinerseits vergebend jenem zu.¹³ Das ist keine Orientierung an der theologischen Doktrin von *tauba* mit dem Fokus auf der Übertretung, sondern bezieht sich auf die innerliche Dimension. Die Beziehung zwischen Gott und dem Geschöpf wird auf diese Weise wiederhergestellt. Der Akt von *tauba* bewirkt so in der menschlichen Seele eine Wiederherstellung ihrer Einheit und der Beziehung mit Gott.¹⁴

Bereits in der islamischen Paradieserzählung von Adam und Eva kommt *tauba* vor, denn beide erkennen ein eigenes Fehlverhalten, indem sie sich vom Teufel hatten verführen lassen gegen den ausdrücklichen Befehl Gottes zu handeln und erbitten von Gott nun die Vergebung für ihre erkannte Übertretung, nämlich die Missachtung von Gottes Verbot sich dem Baum zu nähern und seine Früchte zu essen,¹⁵ obwohl sie nicht ausschließlich selbst für die Ereignisse verantwortlich sind, denn sie wurden vom Teufel verführt.¹⁶ Dennoch konzentrieren sie sich nicht auf die Zurückweisung ihrer eigenen Entscheidungsverantwortung, sondern übernehmen die Verantwortung. Gerade dieser Aspekt der Selbstverantwortlichkeit ist aber besonders bedeutsam, denn auf diese Weise wird eine Neuausrichtung, Heilung oder Versöhnung eines gestörten Gleichgewichtes in der Beziehung mit sich selbst, den Mitmenschen oder Gott¹⁷ möglich.

1.1 Forschungsgegenstand

In der vorliegenden Arbeit soll das islamische Konzept *tauba* in den Blick genommen werden und anhand seiner islamisch-theologischen, psychologischen, sozialen und identitätsbildenden

¹² Vgl. Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In Religions 14 (168), S. 3.

¹³ Vgl. Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In Religions 14 (168), S. 8; vgl. Khalil, A. (2018): Repentance and the Return to God: Tawba in Early Sufism. Albany: State University of New York Press, S. 17–22; vgl. Vgl. Abdullah, S. (2022): The Role of *tawba* (Repentance) in Social Work with Muslim Clients. In H. Schmid/A. Sheikhzadegan (Hrsg.) (2022): Exploring Islamic Social Work. Between Community and the Common Good. Wiesbaden: Springer (=Muslims in Global Societies Series 9), S. 237–239.

¹⁴ Vgl. Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In Religions 14 (168), S. 4.

¹⁵ Vgl. Tosun, C. (2020): Sünde, Reue und Vergebung. In T. Badawia/G. Erdem/M. Abdallah (Hrsg.) (2020): Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 293–294.

¹⁶ Vgl. Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In Religions 14 (168), S. 4–5.

¹⁷ Vgl. Breckner, M. (2020): Beziehungsarbeit in der Offenen Jugendarbeit. Professionelle Sichtweisen einer ausgewählten Einrichtung. Graz: Masterarbeit Karl-Franzens-Universität Graz, S. 46.

Dimensionen untersucht werden. Insbesondere soll *tauba* als ein Konzept betrachtet werden und die Frage, inwiefern es zur Selbstbildung sowie zur Persönlichkeitsentwicklung bei jungen Menschen beitragen kann. Gerade in der heutigen Lebenswelt muslimischer Jugendlicher besteht häufig zu wenig Wissen und Verständnis über dieses Konzept. Die Forschungsarbeit möchte deshalb die Tauglichkeit des herausgearbeiteten Konzeptes von *tauba* für die Arbeit mit muslimischen Jugendlichen im Rahmen der islamischen Religionspädagogik und des islamischen Religionsunterrichts untersuchen und auch mögliche Gestaltungsoptionen für einen solchen Unterricht aufzeigen.

1.2 Forschungsstand

Das gewählte Forschungsthema berührt zahlreiche Forschungsfelder. In Bezug auf das islamische Konzept von *tauba* gibt es eine Reihe von Arbeiten, die sich damit in verschiedenen Kontexten auseinandersetzen.

Im Zusammenhang mit anderen Themen erfolgte bereits häufiger eine Bezugnahme auf *tauba*, etwa mit der islamischen Sündenauflassung hat bereits der Orientalist und Religionswissenschaftler Hermann Stieglecker in seinem *Die Glaubenslehren des Islam* von 1962 *tauba* als islamischen Glaubensprinzip dargestellt.¹⁸ Auch der Theologe Wolfram Reiss behandelt *tauba* aus islamischer Perspektive und religionsvergleichend in Verbindung mit dem Themenkomplex *Schuld und Versöhnung im Judentum, Islam und Buddhismus*.¹⁹ Bei ihm steht dabei die seelsorgerliche Perspektive im Vordergrund, wie schon der Titel verrät.

Ein weiteres wichtiges Forschungsfeld zu *tauba* bilden jene Publikationen, die sich mit *tauba* in Verbindung mit einer historischen islamischen Persönlichkeit oder einem Werk auseinandersetzen, wie der Judaist und Arabist Martin (Moshe) Stanley Stern²⁰ zur Behandlung des Themas im Band zur Reue in al-Ġazzālī's *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Wiederbelebung der Religionswissenschaften)²¹ oder der Islamwissenschaftler Gabriel Said

¹⁸ Vgl. Stieglecker, H. (1962): *Die Glaubenslehren des Islam*. Paderborn: Brill, Schoeningh, S. 262–265.

¹⁹ Vgl. Reiss, W. (2010): *Schuld und Versöhnung im Judentum, Islam und Buddhismus*. In H. Weiss/K. Federsmidt/K. Temme, Klaus (Hrsg.): *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 162–178.

²⁰ Vgl. Stern, M. S. (1990): *Al-Ghazzali on Repentance*. New Delhi: Sterling Publishers.

²¹ Vgl. al-Ġazzālī, A. H. M. (1975): *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Übers. von Ahmet Serdaroğlu (Übers.). İstanbul: Bedir Yayınevi.

Reynolds gemeinsam mit dem Philosophen und Psychologen Amir Moghadam²² zu Ibn Qudāmas *Kitāb al-Tawwābīn*.

Für den deutschsprachigen Raum gibt es jedoch keine Monografien zu dem Thema, es kann hier der islamische Religionspädagoge Cemal Tosun²³ genannt werden, der sich im Rahmen muslimischer Seelsorge mit dem *tauba*-Konzept beschäftigt hat und vor allem Bezug auf die englischsprachige Literatur nimmt. Abgesehen von Tosun finden sich keine einzelnen wissenschaftlichen Beiträge mit konkreten Verfasser*innen. Das allgemeininformative Islamportal Österreich unter der Fachaufsicht des islamischen Theologen und Religionspädagogen Zekirija Sejdini präsentiert allerdings online eine wissenschaftlich basierte Zusammenstellung des theologischen Konzepts von *tauba*.²⁴

Hinsichtlich der englischsprachigen Literatur zeigt sich ein gänzlich anderes Bild, die englischsprachige Islamforschung hat bezüglich *tauba* eine Fülle an Publikationen hervorgebracht. Herausragend sind dabei die Veröffentlichungen des Islamwissenschaftlers Atif Khalil, insbesondere seine 2018 publizierte Monografie *Repentance and the Return to God: Tawba in Early Sufism*.²⁵ Darin wird auf das Konzept von *tauba* im Kontext der islamischen Theologie eingegangen, vor allem aber auch in den sufischen Werken. Der Fokus liegt auf einer islamisch-ethischen Ausrichtung, womit die Orientierung an „Theorie und Reflexion der Moral“²⁶ im Islam gemeint ist. Khalil hat neben seiner Monografie auch wissenschaftliche Beiträge publiziert, die inhaltlich an die Monografie angeschlossen sind.²⁷

²² Vgl. Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma's *Kitāb al-Tawwābīn*. In *Journal of the American Oriental Society* 141(2), S. 381–401.

²³ Vgl. Tosun, C. (2020): Sünde, Reue und Vergebung. In T. Badawia/G. Erdem/M. Abdallah (Hrsg.) (2020): Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 293–302.

²⁴ Vgl. Islamportal Österreich (2023): Tawba – Die Stellung der Reue im Islam. Online unter: <https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/tawba-die-stellung-der-reue-im-islam> (23.12.2023).

²⁵ Vgl. Khalil, A. (2018): *Repentance and the Return to God: Tawba in Early Sufism*. Albany: State University of New York Press.

²⁶ Vgl. Badawia, T. (2023): „Sei du kein Anwalt den Betrügern!“ Ein kritisch-interaktionistischer Ansatz religionsethischen Lernens im Islamunterricht. In: Badawia, T./Erdem, G. (Hrsg.) (2023): In: Badawia, T./Topalovic, S. (Hrsg.) (2023): *Islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 91–117, hier: S. 94.

²⁷ Vgl. etwa Khalil, A. (2006): Ibn al-‘Arabī on the Three Conditions of Tawba. *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (2006), S. 403–416; Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In *Religions* 14, (168), S. 1–9.

Einige englischsprachige Beiträge stellen das Thema von *tauba* auch unter eine islamische Ausrichtung auf die Barmherzigkeit Gottes. So die Islam- und Sprachwissenschaftlerin Aisha Musa mit *Rahma: Universal Divine Mercy in the Qur'an and Hadith* ²⁸ und der Islamwissenschaftler Mustansir Mir mit *The Concept of Divine Mercy in the Qur'ān*.²⁹ Bereits 1980 hat der vergleichende Religionswissenschaftler Frederick Mathewson Denny im Journal of the American Academy of Religion einen Beitrag zur koranischen Konzeption von *tauba* publiziert: *The Qur'anic Vocabulary of Repentance: Orientations and Attitudes*.³⁰ Dieser Beitrag bildet auch den Eintrag von Brills Encyclopaedia of Islam.³¹ Unter einer islamisch-ethischen Perspektive hat auch die Islamologin und Sprachwissenschaftlerin für Arabisch Ida Zilio-Grandi 2013 in einem Artikel *Return, repentance, amendment, reform, reconversion – a contribution to the study of tawba in the context of Islamic ethics* *tauba* in den Blick genommen.³² Der Theologe Uthman Yusuf Olawale untersucht 2022 aus islamischer Bildungsperspektive das Konzept von *tauba* in *Effective Repentance: Its Concept, Islamic Standpoint, And Way of Its Application*.³³

Einige weitere Artikel und Beiträge befassen sich mit *tauba* als Konzept unter dem Schwerpunkt der islamischen Psychologie. Diesbezüglich ist der Beitrag der islamischen Religionspädagogin Esma Sayın zur Nutzung im Rahmen der Selbst-Transformation relevant, da sie sowohl die moderne Psychologie als auch sufische Perspektive miteinander verbindet.³⁴ Die Juristin Adnin Najihah Binti Zulkipli beschäftigt sich in koranischer Perspektive mit dem Zusammenhang von *tauba* und menschlicher Psyche.³⁵ Der asiatische Kultur- und

²⁸ Vgl. Musa, A. Y. (2021): *Rahma: Universal Divine Mercy in the Qur'an and Hadith*. Journal of Islamic and Muslim Studies 6 (2021), S. 131–139.

²⁹ Vgl. Mir, Mustansir (2016): *The Concept of Divine Mercy in the Qur'ān*. In *Islamochristiana* 42 (2016), S. 43–56.

³⁰ Vgl. Denny, F. M. (1980): *The Qur'anic Vocabulary of Repentance: Orientations and Attitudes*. Journal of the American Academy of Religion 47 (1980), S. 649–664.

³¹ Vgl. Denny, F. M. (2012): Art. "Tawba". In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Online unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tawba-SIM_7450 (21.12.2023).

³² Vgl. Zilio-Grandi, I. (2013): *Return, repentance, amendment, reform, reconversion – a contribution to the study of tawba in the context of Islamic ethics*. In *Islamochristiana* 39 (2013), S. 71–91.

³³ Vgl. Yusuf Olawale Owa-Onire, U. (2022): *Effective Repentance: Its Concept, Islamic Standpoint, And Way of Its Application*. In *At-Tadzkir: Islamic Education Journal* 2 (1), S. 16–24.

³⁴ Vgl. Sayın, E. (2016): *Sufistic and Psychological Effects of tewbe "Repentance" for Self-transformation/ Kendini dönüştürmek için tevbenin tasavvufi ve psikolojik etkileri*. In *Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization* 11 (22), S. 151-162.

³⁵ Vgl. Najihah Binti Zulkipli, A. (2020): *Repentance (Tawbah) and its Relationship with the Human Psyche from Qur'ānic Perspective*. Kuala Lumpur: Dissertation der International Islamic University Malaysia.

Theologiewissenschaftler Yoachim Agus Tridiatno forschte zur Bedeutung der Vergebung in friedensbildenden zwischenmenschlichen Prozessen, wovon *tauba* ein wichtiger Teil ist.³⁶ Eine Verbindung mit der „Sünde“ bzw. Übertretung wird in zwei türkischsprachigen Beiträgen hergestellt, und zwar vom Theologen Adil Bebek im Jahr 1996³⁷ und vom Religionspsychologen Ali Köse³⁸ im gleichen Zeitschriftenband, wo Sünde unter mystischer Perspektive als Hindernis auf dem Weg zu Gott und der Vervollkommenung der Seele herausgearbeitet wird. Bei Bebek wird das theologische Verständnis von Sünde anhand der koranischen Begrifflichkeiten, wo etwa die Begriffe *'itm* und *ḡanb* vor allem für schwere Übertretungen, etwa Unglaube (*kufr*), Beigesellung (*ṣirk*), Mord (*qatl*) oder Unzucht (*zīna*) verwendet und als Störung des Verhältnisses zu Gott mit auch weltlichen Folgen gesehen werden. Schließlich muss noch der Bildungspsychologe Hussein Rassool erwähnt werden, der die Aspekte von *tauba* und Veränderung im International Journal of Islamic Psychology 2022 behandelt hat.³⁹ Die Effekte des Konzeptes *tauba* auf die Gesundheit sind auch der Gegenstand mehrerer Studien, etwa im Zusammenhang von Prozessen der Reue und Vergebung.⁴⁰

Ein Beitrag von Religionswissenschaftlerin Somaya Abdullah beschäftigt sich explizit mit *tauba* in der sozialen Arbeit,⁴¹ wo *tauba* als Beginn einer persönlichen Veränderung und eines Wandels im Verhältnis zu den Mitmenschen und Gott als Ansatzkonzept religiös sensibler Sozialarbeit begriffen wird. Als religiöse Doktrin erfolgt eine Betonung des Aspektes von Übertretung und Sünde, während die spirituelle Bedeutung von *tauba* die innere Transformation anzielt.⁴² Die Sozialwissenschaftlerin Ashencaen Crabtree⁴³ untersucht die

³⁶ Vgl. Agus Tridiatno, Y. (2021): Forgiveness in Islam: Promoting a Peaceful World. In International Journal of Islamic Civilization 4 (2), S. 109–127.

³⁷ Vgl. Bebek, A. (1996): Günah-Kelam. In DIA 14 (1996), S. 282–285.

³⁸ Vgl. Köse, A. (1996): Stichwort: Günah-Psikoloji. In DIA 14 (1996), S.285–286.

³⁹ Vgl. Rassool, H. G. (2022): Sins, Tawbah and the Process of Change. In International Journal of Islamic Psychology 4 (1), S. 26–33.

⁴⁰ Vgl. Uyun, Q./Jaufalaily, N./Witruk, E./ Kurniawan, I. N. (2020): Effect of Islamic-based repentance therapy on the prevention of post-traumatic stress disorder (PTSD). In Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi 5 (2), S. 125–138; vgl. Uyun, Q./Kurniawan, I. N./Jaufalaily, N. (2019): Repentance and seeking forgiveness: the effects of spiritual therapy based on Islamic tenets to improve mental health. In Mental Health, Religion & Culture 22 (2), S. 185–194.

⁴¹ Vgl. Abdullah, S. (2022): The Role of *tawba* (Repentance) in Social Work with Muslim Clients. In H. Schmid/A. Sheikhzadegan (Hrsg.) (2022): Exploring Islamic Social Work. Between Community and the Common Good. Wiesbaden: Springer (=Muslims in Global Societies Series 9), S. 233–248.

⁴² Vgl. Abullah, 2022, The Role of *tawba*, S. 233 und S. 243–245.

Hereinnahme islamischer Konzepte in die westliche Sozialarbeit, die sie als wirkungsvolle sozio-kulturell-religiöse Konstrukte begreift, die in der kultursensiblen Sozialarbeit genützt werden sollen. In dem Beitrag wird zwar *tauba* nicht untersucht, sondern etwa Konzepte der Ehre (*'izza*), aber mittelbar stellt sich auch für *tauba* die Frage nach der Nutzbarkeit.⁴⁴ Unter einem allgemeineren Aspekt („Reue“ allgemein) ist diesem Feld auch die Masterarbeit von Breckner aus Graz einzureihen, *Beziehungsarbeit in der Offenen Jugendarbeit. Professionelle Sichtweisen einer ausgewählten Einrichtung* aus dem Jahr 2020,⁴⁵ wo Reue als eine Möglichkeit behandelt wird, nach gezielten Vertrauensbrüchen oder Vertrauensverlusten gestörte Beziehungen wiederherzustellen.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es aber nicht die Aufgabe, *tauba* lediglich anhand der begrifflichen, theologischen und islamwissenschaftlichen Dimensionen nach dem Forschungsstand zu referieren, sondern es handelt sich um eine Arbeit mit religionspädagogischer Perspektive. Der Religionspädagoge Ednan Aslan hat in seinem Beitrag *Islamische Religionspädagogik: Geschichte und Gegenwart* zum von ihm herausgegebenen *Handbuch Islamische Religionspädagogik*⁴⁶ die Aufgabe der islamischen Religionspädagogik darin gesehen, die Theorie der islamisch religiös-erzieherischen Praxis zu sein, also des islamischen Religionsunterrichtes. Die Praxis vollzieht sich unter den gegenwärtigen, österreichischen beziehungsweise europäischen Gegebenheiten und im Kontext der Lebenswirklichkeiten der jungen muslimischen Menschen vor dem Hintergrund von Migration und Identität sowie Pluralität in der Gesellschaft. Insofern ist die Islamische Religionspädagogik interdisziplinär und schöpft aus einer Reihe anderer Disziplinen. Gleichzeitig ist sie aber auch eine Vermittlerin, und zwar in Richtung der islamischen Theologie, mit der sie in einem Wechselverhältnis steht.⁴⁷ Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es daher, das Konzept *tauba* in diese Richtung fruchtbar zu machen.

⁴³ Vgl. Ashencaen Crabtree, S. (2022): Islamic Principles, Inclusivity and Revitalisation in Conceptual Frameworks for Western Social Work. In H. Schmid/A. Sheikhzadegan (Hrsg.) (2022): *Exploring Islamic Social Work. Between Community and the Common Good*. Wiesbaden: Springer (=Muslims in Global Societies Series 9), S. 249–264.

⁴⁴ Vgl. Ashencaen Crabtree, 2022, *Islamic Principles*, S. 261–262.

⁴⁵ Vgl. Breckner, M. (2020): *Beziehungsarbeit in der Offenen Jugendarbeit. Professionelle Sichtweisen einer ausgewählten Einrichtung*. Graz: Masterarbeit Karl-Franzens-Universität Graz.

⁴⁶ Vgl. Aslan, E. (2022a): *Islamische Religionspädagogik: Geschichte und Gegenwart*. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): *Handbuch Islamische Religionspädagogik*, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 25–33.

⁴⁷ Vgl. Aslan, E. (2022a): *Islamische Religionspädagogik: Geschichte und Gegenwart*. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): *Handbuch Islamische Religionspädagogik*, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 25–33.

1.3 Forschungsfragen

Aus der Problemstellung und dem Forschungsvorhaben ergibt sich, dass zwar das islamische Konzept *tauba* von verschiedenen Zugängen her wissenschaftlich bearbeitet wurde, aber eine konzise Bearbeitung und Darstellung in deutscher Sprache bislang nicht vorliegt. Lediglich Cemal Tosun erarbeitet es für die islamische Seelsorge. Diese Lücke könnte geschlossen werden, indem *tauba* als Konzept in der islamischen Religion zeitgemäß und konzise vorgestellt, mit den im deutschsprachigen, christlich geprägten Raum vorhandenen Begriffen und ihren Deutungen abgeglichen und so distinkt erkennbar wird sowie anschließend in Bezug auf seine Nützbarkeit in der Arbeit mit muslimischen Jugendlichen und unter islamisch-religiösen Gesichtspunkten im Rahmen religiöser Bildung beziehungsweise des islamischen Religionsunterrichts untersucht wird.

Daraus ergibt sich folgende Forschungsfrage:

- Inwieweit kann das islamische Konzept *tauba* unter islamisch-religionspädagogischen Gesichtspunkten für die Arbeit mit muslimischen Jugendlichen genützt werden?

Die Bearbeitung dieser Forschungsfrage führt zu zwei Teilbereichen der Untersuchung.

1. Was umfasst das islamische Konzept *tauba* und welche Merkmale lassen sich anhand des Korans, der Hadithe und der Werke von ausgewählten islamischen Gelehrten beschreiben? Damit verbunden ist auch die Frage der begrifflichen Verortung von *tauba* im deutschen Sprachraum und in Bezug auf die hier bestehende Prägung des Begriffes „Reue“.

Der Ansatz, der damit verfolgt wird, will also das Konzept *tauba* bestimmen, seine verschiedenen Dimensionen ausleuchten, mit den modernen wissenschaftlichen oder christlichen Konzepten unter den Bedingungen des zeitgenössischen Europas bzw. des deutschsprachigen Raumes verbinden, um so ein gegenwartsfähiges Konzept von *tauba* vorstellen zu können. Bei der Bearbeitung der Forschungsfrage geht es dann im zweiten Teilbereich darum, dieses Konzept islamisch-religionspädagogisch dahingehend zu befragen, inwieweit es für die Arbeit mit muslimischen Jugendlichen von Nutzen sein kann, und die Ergebnisse dann an folgender konkreten Frage praktisch zu erproben.

- Wie kann *tauba* im Rahmen des islamischen Religionsunterrichtes in Österreich für die Arbeit mit muslimischen Jugendlichen zeitgemäß genützt werden?

1.4 Gewählte Methodik

Es handelt sich um eine literaturdeskriptive Arbeit, die den vorhandenen Forschungsstand aufnimmt, verarbeitet und auf die Forschungsfrage hin geordnet darstellt, um Erkenntnisproduktion zu ermöglichen.

Einerseits wird mittels einer Quellendarstellung *tauba* als tragendes islamisches Konzept im koranischen Kontext sowie im islamisch-historischen und -theologischen Rahmen herausgearbeitet und zusammengefasst. Die recherchierte und ausgewertete einschlägige Fachliteratur des Forschungsstandes wird in ihren Ergebnissen dargestellt. Anhand der gewonnenen Ergebnisse wird die Schlussfolgerung gezogen, ob und inwieweit das islamische Konzept *tauba* unter islamisch-religionspädagogischen Gesichtspunkten für die Arbeit mit muslimischen Jugendlichen genutzt werden kann.

2 Begriffsdefinitionen

Für den arabischen Begriff *tauba* wird im Deutschen meistens der Begriff „Reue“ eingesetzt. Nachdem in dieser Arbeit versucht wird, einen islamischen Begriff in seiner historisch gewachsenen Komplexität zu begreifen, stellt sich die Frage, ob in der vorliegenden Arbeit auch so vorgegangen werden soll. Das berührt auch die wichtige Frage, ob zentrale islamisch-arabische Begrifflichkeit überhaupt mit einem deutschen Begriff belegt werden sollen oder besser in originaler Form bestehen bleiben. Beispielfhaft kann hier der Begriff *ġihād* genannt werden, was oft mit „Heiliger Krieg“ übersetzt wird. Übersetzt steht der Begriff aber für „Anstrengung“. Wie im Falle von *ġihād* können distinkte arabischsprachige Begriffe nicht durch einzelne deutschsprachige Begriffe in jedem Fall wiedergegeben werden, wenn es nur um eine Übersetzungsfrage geht, wird daher meistens auf unterschiedliche sinnngemäße Begriffe beziehungsweise Wörter zurückgegriffen. Schon aus diesem Grund wird in der vorliegenden Arbeit, die sich zentral mit dem Begriff *tauba* beschäftigt, Abstand davon genommen, den Begriff *tauba* durch ein deutsches Wort wiederzugeben. Folglich wird in der Arbeit immer das Fachwort *tauba* eingesetzt. Davon abgesehen handelt es sich bei *tauba*, wie schon erwähnt, um ein komplexes historisch gewachsenes theologisches Konzept, aufgeladen mit vielen Bedeutungen. Damit ist also die Frage verbunden, inwieweit deutsche Begriffe aus einem anderen Bedeutungszusammenhang zur Wiedergabe der Bedeutungen verwendet werden können.⁴⁸ Diesbezüglich ist nach den Bereichen zu fragen, wo eine semantische Deckung besteht und wo nicht. So ist *ġihād* in vielen Fällen tatsächlich mit militärischem Handeln oder Kriegführung in einem religiösen Zusammenhang (*al-ġihādu fī sabīli Llāh*, Einsatz auf dem Wege Gottes) verbunden – „Heiliger Krieg“ kann diese Bedeutung abdecken. Tatsächlich soll „Heiliger Krieg“ daher den Bedeutungsinhalt wiedergeben, eine Inhaltsentsprechung des „Konzeptes“ *ġihād* möglich machen. Allerdings ist damit nur ein Ausschnitt gezeigt – *ġihād* ist viel umfassender in seiner Bedeutung als nur „heiliger Krieg“, zum Beispiel der Kampf gegen die eigenen niederen Triebe, der „größere“ *ġihād* (*ġihādu al-akbar*).⁴⁹ Dasselbe gilt für *tauba*, das neben Übereinstimmungen auch weitere Bedeutungen im Verhältnis zum deutschen Begriff „Reue“ hat. Um sich im deutschsprachigen Kontext und

⁴⁸ Vgl. Zirker, H. (1999/2000): Verantwortung und Schuld – Zur Anthropologie von Koran und Bibel. In Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8, S. 96–114.

⁴⁹ Vgl. Mohammed, A. (2020): Der Koran und seine Bedeutungsebenen für das Hier und Jetzt. Zeitgemäße theologisch-didaktische Annäherungen am Beispiel des Begriffs Dschihad. Wiesbaden: Springer VS, S. 157–162.

in Österreich mit *tauba* zu befassen, ist es daher notwendig, sich mit dem Bedeutungsfeld und dem Begriffsinhalt von „Reue“ auseinanderzusetzen, um vor diesem Hintergrund *tauba* richtig zu verstehen.

Im folgenden Kapitel wird der Begriff „Reue“, der überwiegend stellvertretend für das islamische Konzept von *tauba* eingesetzt wird, zunächst in seinem Kontext analysiert. Es wird untersucht, was semantisch beziehungsweise im deutschsprachigen Raum mit dem Begriff bezeichnet wird. Anschließend wird „Reue“ im semantischen Begriffsfeld sowie anhand der religiösen Verwendung untersucht. Die mit der „Reue“ verbundenen Begrifflichkeiten Schuld, Sünde und Vergebung werden behandelt. In der deutschen Sprache war „Reue“ vor allem vom religiösen, christlich-theologischen Verständnis geprägt. Im Zuge der Säkularisierung und der Entwicklung der Wissenschaften kamen neue Verständnisdimensionen dazu, etwa psychologische und juristische.

1 Der Begriff der „Reue“

Der Begriff „Reue“ ist jener Begriff, der in der deutschen Sprache am häufigsten als Übersetzung und Entsprechung für *tauba* herangezogen wird. Es handelt sich bei dem Begriff um eine spezifische Begrifflichkeit, die nicht unreflektiert verwendet werden soll, denn „Reue“ und seine Verbform „bereuen“ haben als Begriffe in der deutschen Sprache ganz bestimmte Verwendungskontexte und Bedeutungsinhalte angenommen, wobei vor allem die Verwendung im christlichen Kontext, aber auch jene im psychologischen Kontext in diesem Kapitel genauer betrachtet werden soll, um eine Annäherung an das Konzept von *tauba* möglich zu machen. Speziell die religiöse Verwendungsform von „Reue“, die prägend für weitere und modernere Auffassungen von „Reue“ war, soll jedoch auch über die mit dem Wort assoziierten Begriffe und Bedeutungen beschrieben werden. Die Rechtsverwendung berührt das Thema dieser Arbeit wiederum nur peripher, auf diese Definition von „Reue“ wird deshalb nur in einem Exkurs knapp eingegangen.

Der Begriff „Reue“ ist in der deutschen Sprache eine Bezeichnung für ein komplexes Gefühl beziehungsweise einen Affekt. Dieses Gefühl ist verbunden mit Schmerz, Unzufriedenheit und Ekel oder Abscheu über eine selbst begangene Handlung beziehungsweise eine nicht unternommene Handlung, also über das eigene Verhalten, das als Unrecht oder Unwert wahrgenommen wird. Während dieses Gefühl beim „Bedauern“ allerdings mit keiner Selbstverantwortung und keiner Handlungsoption verbunden ist, heißt die „Reue“, dass eine

Absicht zur Veränderung und Korrektur der Situation gefasst wird.⁵⁰ Es zeigen sich daher einige spezifische Merkmale, die den deutschen Begriff „Reue“ beschreiben: 1. Es handelt sich um ein Gefühl des Schmerzes. 2. Es steht in einem Zusammenhang zu eigener Verantwortung an dem schmerzauslösenden Sachverhalt. 3. Es ist mit einem Verhaltensvorsatz zur „Zurechtrückung“ beziehungsweise „Wiedergutmachung“ verbunden.

Der Begriff lässt sich in seiner etymologischen Bedeutung weit zurückverfolgen, es gibt auch außermanische Entsprechungen, wobei Aspekte der Desintegration beziehungsweise Zerstörung, Vernichtung („zerstampfen“, „zerstoßen“, „zerknirschen“) und von Klage beziehungsweise Trauer gemeinsame und hervorstechende Bedeutungen ausmachen.

Die „Reue“, als „Bedauern und Zerknirschung über Getanes oder Unterlassenes“ kann auf die Wurzel „*kreu-, erweitert *kreus-, *krous- ‚stoßen, schlagen, zerschlagen, brechen‘“ zurückgeführt werden, das im Germanischen zu „seelischer Schmerz, Trauer“ wird und im Althochdeutschen als „(h)riuwōn (8. Jh.), (h)riuwēn (9. Jh.)“ „beklagen, Buße tun“ als Bedeutung annimmt beziehungsweise dann im Mittelhochdeutschen „riuwen ‚beklagen, bereuen, leid sein‘“ und im reflexiven Gebrauch „klagen, Reue empfinden“.⁵¹

Es wird aus dieser Darstellung der Etymologie des Begriffs deutlich, dass die „Reue“ mit dem Gefühl der Trauer über etwas und des Verlustes von jemandem oder etwas verbunden war und dann immer stärker zur Bezeichnung von einem Schmerzgefühl über das eigene schuldhaftes Handeln geworden ist, von dem man wünscht, es ungeschehen zu machen, verwendet wird.⁵²

Auch in der Philosophie wurde über den Begriff der „Reue“ reflektiert, so von Ludwig Wittgenstein, der folgendes festhält:

Was interessiert mich an der Reue des Anderen? Seine Einstellung zu der Handlung.

[...] Man nennt die Reue einen Schmerz der Seele, weil die Zeichen des Schmerzes

⁵⁰ Vgl. Kalivoda, G. (2012): Art. „Reue“. In G. Ueding (Hrsg.) (2012): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 10: Nachträge A–Z. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, Sp. 1065–1072.

⁵¹ Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS) (2024): Art. „Reue, die“. Online unter: <https://www.dwds.de/wb/Reue> (Zugriff am 8.1.2024).

⁵² Vgl. Wörterbuchnetz (2024): Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Art. „Reue, f.“ (Bd. 14, Sp. 831/Bedeutung). Online unter: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemid=R04816> (Zugriff am 8.1.2024).

denen der Reue ähnlich sind. Wollte man aber ein Analogon zum Ort des Schmerzes finden, so wäre es natürlich nicht die Seele [...], sondern der *Gegenstand* der Reue“⁵³

An diesen Feststellungen über die „Grammatik“ der „Reue“ ist bemerkenswert, dass die „Reue“ in ihrer gleichzeitigen Gerichtetheit nach innen und nach außen erkennbar wird. So sehr also der Begriff „Reue“ im Deutschen sich im Laufe der Zeit zur Gefühlsbezeichnung gewandelt hat, er behält trotzdem die Bedeutung der Objektbezogenheit bei beziehungsweise die Verbindung zum Handeln.

Mit dem Begriff „Reue“ ist noch eine weitere Problematik verbunden, nämlich die Bedeutungsvielfalt, was durch die verschiedenen Verwendungskontexte erzeugt wird. So wird in der Sozialpsychologie ein anderes Verständnis von „Reue“ zugrunde gelegt als in der christlichen Religion. Ersteres versteht „Reue“ als eine „rückblickend-bewertende Emotion“,⁵⁴ zweitens als Schuldgefühle mit dem Wunsch zur Umkehr beziehungsweise zur Buße.

Der Begriff kann wie folgt definiert werden: „Reue“ ist eine Erfahrung, die im inneren psychisch entsteht, wenn eine Handlung erfolgt ist, die eine soziale Norm, ein ethisches Gebot oder ein Gesetz verletzt oder ignoriert hat, was mit einem Schaden oder dem Nachteil von anderen verbunden ist. Das gezeigte Verhalten war also unmoralisch, gegen das Gesetz oder – in einem christlich-religiösen Sinn – sündhaft.⁵⁵

1.1 „Reue“ im christlichen religiösen Kontext

„Reue“ wird im christlichen Kontext vor allem als ein notwendiger Teil eines Prozesses der Umkehr verstanden, als solcher steht „Reue“ in Verbindung mit einer (schmerzhaften) Einsicht beziehungsweise Erkenntnis, aber auch mit Handlungen der Wiedergutmachung oder auch ritueller Reuehandlungen („Buße“).⁵⁶

Der Begriff „Reue“ stellt ein eigenes Bedeutungsfeld dar, das mit anderen Begriffsfeldern verbunden ist. Deshalb sollen an dieser Stelle einige dieser für das Thema dieser Arbeit

⁵³ Wittgenstein, L. (2014): Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Bd. 7: Werkausgabe. 11. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 277 (Nr. 307).

⁵⁴ Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 15.

⁵⁵ Kalivoda, G. (2012): Art. „Reue“. In G. Ueding (Hrsg.) (2012): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 10: Nachträge A–Z. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, Sp. 1065–1072, Sp. 1065f.

⁵⁶ Vgl. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS) (2024), Art. „Reue, die“.

wichtige Begrifflichkeiten vorgestellt werden. Die Begriffe, die in diesem Zusammenhang untersucht werden sollen, sind die Begriffe „Schuld“, „Sünde“ und „Vergebung“.

Die christliche Verwendung des Begriffes „Reue“, die den Begriff im Deutschen geprägt hat, ist durch die Bibel bestimmt, in der hebräischen Bibel beziehungsweise in den alttestamentlichen Teilen der Bibel gibt es jedoch kein eigenes Wort für das gesamte semantische Feld von „Umkehr/Reue/Buße“. Das explizite hebräische Hauptwort *tāšūvāh* (Umkehr) findet sich erst in den sogenannten Qumran-Texten. Allerdings gibt es Wortwurzeln, nämlich einerseits *šwb* (in der Bedeutung von „zurückkehren, umkehren, sich bekehren“) und andererseits *nḥm* (in der Bedeutung „bereuen“, „sich leid sein lassen“), die auf den Prozess verweisen. In der Bibel sind daher Umkehr und „Reue“ untrennbar miteinander verbunden.⁵⁷

Die „Reue“ geht der „Umkehr“ voran. Individuen, Gruppen oder Völker gewinnen eine (schmerzvolle) Einsicht, falsch gehandelt zu haben, übernehmen die Verantwortung für das Fehlhandeln und bestimmen ihren Handlungsweg neu, indem sie „umkehren“ und sich von den falschen Handlungen abwenden. Die Einsicht kann nach der Bibel auch gewonnen werden, weil Unheil erlebt wird, das als die Folge eigener Fehlhandlungen begriffen wird. Die Gewinnung einer Einsicht lässt sich daher als „Reue“ verstehen, während die „Umkehr“ das eigentliche Ziel ist, in dem die Einsicht beziehungsweise „Reue“ resultiert.⁵⁸

Theologisch lässt sich nach dem Theologen und Alttestamentler Hans Walter Wolff dieser Prozess der Umkehr im Rahmen des biblischen Heilsgeschehens auffassen. JHWH gibt nach der Bibel den Menschen die Möglichkeit durch die Befolgung seiner Gebote zum Heil zu finden, eine Abwendung davon führt zu negativen Konsequenzen beziehungsweise zu göttlicher Strafe. Durch die Umkehr kann der Heilsweg erneut eine Option für die Zukunft bilden. Die Aufforderung zur Umkehr ist dabei auch die Aufgabe von Propheten.⁵⁹

Zunächst erfolgt also eine Einsicht in das eigene Fehlverhalten, eine Einsicht, die mit Schmerz verbunden ist, im Anschluss daran kommt es zu einer „Veränderung“. Diese

⁵⁷ Vgl. Rudnig, T. A. (2012): Art. „Umkehr/Reue“. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Online unter: https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/Umkehr_Reue__2018-09-20_06_20.pdf, (8.1.2024), S. 1f.

⁵⁸ Vgl. Wolf, H. W. (1951): Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie. In Zeitschrift für Theologie und Kirche 48, S. 129–148.

⁵⁹ Vgl. Wolf, H. W. (1951): Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie. In Zeitschrift für Theologie und Kirche 48, S. 129–148.

Veränderung kann im Geist (Denken, Gesinnung, Ausrichtung) stattfinden, aber sich auch im äußeren Handeln manifestieren, vor allem in sogenannten Trauer- und Bußhandlungen (Fasten, Zerreißen von Kleidung usw.). In der Bibel finden sich auch kritische Äußerungen gegenüber den Trauer- und Bußhandlungen, die bei deren Äußerlichkeit ansetzen und demgegenüber die notwendige Umkehr im „Herzen“, also die innerliche Umkehr, betonen.⁶⁰

Einen Spezialfall der „Reue“ in der Bibel bildet die sogenannte Reue Gottes, die an anderen Stellen in der Bibel wiederum in Abrede gestellt wird. Die menschliche Niedertracht bringt etwa Gott dazu, die Erschaffung des Menschen in der Genesis zu bereuen. Gott kann aber auch nach der hebräischen Bibel die eigene Strafe in Anbetracht des menschlichen Leides bereuen und sein eigenes Zornhandeln zurücknehmen.⁶¹

Im Folgenden werden für den christlichen Kontext die Begriffe „Schuld“, „Sünde“ und „Vergebung“ untersucht, um sich dem Bedeutungsfeld von „Reue“ anzunähern.

1.1.1 Schuld

Der Begriff „Schuld“ steht für ein umfassendes und weites Bedeutungsspektrum sowie unterschiedliche Verständnisse. Ein solches Verständnis umfasst Schuld als eine (auch, aber nicht nur juristische) Verantwortlichkeit, als eine sozialetische Pflicht, als Moral- oder Kulturphänomen⁶² oder als psychologische Angstreaktion.

Schuld als eine Verantwortlichkeit ist mit der „Reue“ auf verschiedene Weise verbunden. Eine Schuld wird dann wahrgenommen, wenn bewusst und verantwortlich gegen eine ethische, soziale oder eine rechtliche Norm verstoßen wurde. In diesem Fall handelt es sich im gebräuchlichen Verständnis um eine persönliche Schuld, die sich nicht auf andere erstreckt, ebenso wie die „Reue“ eine persönliche Angelegenheit ist. Auch in der Verantwortlichkeit liegt ein Zusammenhang mit der „Reue“ vor, denn die „Reue“ setzt

⁶⁰ Vgl. Rudnig, T. A. (2012): Art. „Umkehr/Reue“. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Online unter: https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/Umkehr_Reue__2018-09-20_06_20.pdf, (8.1.2024), S. 2f.

⁶¹ Vgl. Döhling, J.-D. (2009): Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel. Freiburg i. Br.: Herder (=Herders Biblische Schriften 61), S. 75–79.

⁶² Vgl. Fischer, P. (2009): Die Schuld und ihre Ermittlung als Charakteristika einer Kultur. In S. Beyerle/M. Roth/J. Schmidt (Hrsg.) (2009): Schuld. Interdisziplinäre Versuche, ein Phänomen zu verstehen Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (=Theologie – Kultur – Hermeneutik 11), S. 43–58.

voraus, dass eine Verantwortlichkeit vorliegt und eine Entscheidung auch anders hätte getroffen werden können.⁶³

Es gibt einen normativen Schuldbegriff, der die Schuld in der Bewertung einer Handlung als willentlich gegen die ethischen Normen verstoßend gegeben sieht. Außerdem kann ein psychologischer Schuldbegriff angesetzt werden, wo die Verbindung mit der „Reue“ wiederum besonders deutlich wird. Schuld in diesem Zusammenhang entsteht in der persönlichen Beziehung, in der ein Mensch zu seinen Handlungen steht.

Wird die Schuld als Verantwortlichkeit genommen, so besteht nach allgemeiner Idee die Möglichkeit, die Schuld auszugleichen, indem bestimmte Handlungen gesetzt werden. Diese Handlungen können entweder Wiedergutmachung leisten oder unter die Kategorie des Bußetuns fallen. Schuld kann aber auch von anderen aufgehoben werden, entweder durch einen Ausgleichsakt (z. B. Rache) oder aber durch Vergebung.⁶⁴

Es gibt aber auch einen, vor allem im Christentum gepflegten Schuldbegriff, der sich auf eine moralische Mangelhaftigkeit bzw. Verdorbenheit bezieht. Der Schuld gegenüber steht die Unschuld, die sich als eine natürliche Orientierung am Guten beschreiben lässt. Insbesondere in der christlichen Theologie spielt dieser Begriff von Schuld eine wesentliche Rolle, denn die Schuld besteht in einer Abwendung von Gott und in einer Hinwendung zur Sünde. Das deutlichste Beispiel in dieser Hinsicht ist die „Erbsünde“, eine Schuld, die nach christlicher Vorstellung der ganzen Menschheit auferlegt ist.⁶⁵

Ein Schuldempfinden zeigt sich durch Schuldgefühle, die aber nicht immer bewusstwerden müssen. Als solche Schuldgefühle können sie in einer Verbindung zu Gefühlen der Reue für ein schuldhaftes Verhalten stehen. Schuld steht in einem Zusammenhang mit der Angst, im Speziellen der Angst vor Strafe, wobei die Schuldgefühle dann eine Angstreaktion bedeuten. Werden Handlungen gesetzt, für die eine Strafe, in welcher Form auch immer, erwartet wird, dann entstehen damit verbundene Schuldgefühle.⁶⁶ Auch hier gibt es einen Zusammenhang

⁶³ Vgl. Rieger, R. (2012): Art. „Reue“. In G. Ueding (Hrsg.) (2012): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 10: Nachträge A–Z. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, Sp. 1072–1079.

⁶⁴ Vgl. Seebass, H. (2009): Schuldvorstellungen und Sanktion im Horizont alttestamentlicher Rechtsvorstellung, In S. Beyerle/M. Roth/J. Schmidt (Hrsg.) (2009): Schuld. Interdisziplinäre Versuche, ein Phänomen zu verstehen Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (=Theologie – Kultur – Hermeneutik 11), S. 163–184.

⁶⁵ Kleffmann, T. (1994): Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Tübingen: Mohr Siebeck (=Beiträge zur historischen Theologie 86), S. 29.

⁶⁶ Vgl. Kaufmann, W. (1974): Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit. Hamburg: Hoffmann und Campe, S. 97–100.

mit der „Reue“ insofern als es sich nach dieser Auffassung bei beidem um komplexe Emotionen handelt, die in einer Verbindung mit der personalen Situation stehen, beispielsweise mit dem Selbstwert. Das wirkt sich auch auf die Bewertung aus, inwiefern Schuldgefühle beziehungsweise „Reue“ produktive Verhaltensänderungen erwirken können oder persönlichkeitszersetzend wirken.⁶⁷

1.1.2 Sünde

Es konnte gezeigt werden, dass sowohl „Reue“ als auch Schuld mit dem Begriff „Sünde“ in einer Verbindung stehen. Sünde bezeichnet ein Fehlverhalten gegenüber einer gesellschaftlichen, sozialen oder ethischen Norm.⁶⁸ Sünde kann aber im Kern auf die christliche Religion zurückgeführt werden, wo sie für eine Verfehlung gegenüber den göttlichen Geboten beziehungsweise Verboten, also Normen, und/oder göttlichen Absichten steht.⁶⁹

Nach seiner hebräischen Wurzel geht es sowohl um einen Tatbestand, der als „Verfehlung“ beziehungsweise „Sünde“ benannt wird, als auch um den, in der Bibel viel häufiger vorkommenden, Zustand, der durch diese „Sünde“ hervorgerufen wird: „Schuld“, „Sünde“, „Verfehlung“.⁷⁰

Der Begriff „Sünde“ wird dadurch erkennbar als untrennbar verbunden mit dem Begriff „Schuld“, es handelt sich um eine Verfehlung, eine Abweichung vom anerkannten Weg und einen Verstoß gegen eine Norm. Erfolgt eine Einsicht in die Verfehlung, so entsteht „Reue“, die dann zu einer „Sühne“, einer Abgleichung der durch die Sünde entstandenen Schuld beziehungsweise des entstandenen Schadens dient.

1.1.3 Vergebung

Sünde beziehungsweise Schuld kann sowohl im allgemeinen Sprachverständnis als auch im biblischen beziehungsweise christlich-theologischen Verständnis aufgehoben

⁶⁷ Vgl. Baumann, U./Kuschel, Karl-Josef (2002): Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld. Tübingen: Piper, S. 88–101.

⁶⁸ Vgl. Römelt, J. (1991): Schuldenerfahrung als Krise. Zur anthropologischen und theologischen Hermeneutik menschlicher Schuld. In Theologie und Glaube 81, S. 454–466.

⁶⁹ Vgl. Kiefer, J. (2017): Art. „Sünde/Sünder“. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Online unter: <https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/c7cec0866f014ba592c061dcec310c32> (8.1.2024), S. 1.

⁷⁰ Vgl. Kiefer, J. (2017): Art. „Sünde/Sünder“. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Online unter: <https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/c7cec0866f014ba592c061dcec310c32> (8.1.2024), S. 2–13.

beziehungsweise gelöscht werden. Dabei wird zwischen einer menschlichen, sozialen und einer göttlichen Ebene unterschieden.

Die Sühne beziehungsweise die Wiedergutmachung von erlittenem Schaden tilgt die Schuld für ein Vergehen gegen anerkannte soziale, rechtliche beziehungsweise moralische Normen. Das Ziel dieser Ausgleichshandlungen liegt dabei in der Wiederherstellung der sozialen Beziehungen. So kann eine materielle Sühne beziehungsweise Wiedergutmachung dazu beitragen, dass die Geschädigten versöhnlich gestimmt werden, und letzten Endes zu einer Versöhnung bereit sind. Die Versöhnung ist auf der sozialen beziehungsweise menschlichen Ebene deshalb das zu erreichende Ziel auch hinter einer Handlung aus „Reue“.⁷¹

Davon unberührt ist im christlichen Kontext auch immer ein Fehlverhalten gegenüber Gott durch die Sünde. Es kommt zu einer Störung der Beziehung mit Gott und es besteht eine Schuld gegenüber Gott. Die Schuldhaftigkeit gegenüber Gott ist ein immer wiederkehrendes Thema auch in der christlichen Theologie. Anders als gegenüber den Mitmenschen kann diese Schuld nicht getilgt werden ohne das souveräne Handeln Gottes. Eine Tilgung der Sünde beziehungsweise der Schuld erfolgt, auch schon in der hebräischen Bibel, durch göttliche Vergebung, auf die keinerlei Rechtsanspruch besteht. Diese Vergebung ermöglicht einen Neubeginn aus göttlicher Gnade und im religiösen Sinne die Wiederzuwendung Gottes zum Menschen.⁷²

Vergebung kann allerdings meist nur erlangt werden, wenn der schuldige Mensch seine Verfehlung einsieht und bereut sowie dieser „Reue“ einen innerlichen und/oder äußerlichen Ausdruck verleiht, aber auch, wenn die geschädigte Person einen innerpsychischen Prozess der Bewältigung und des Loslassens durchgeht. Auch die Versöhnung ist kein notwendiger Teil für Vergebung.⁷³

⁷¹ Vgl. Kuchar, M. (2008): Trauma, Vergebung und Versöhnung – Eine Annäherung. Klagenfurt: Diplomarbeit der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, S. 7–17.

⁷² Vgl. Schlögel, H. (1993): Schuld und Sünde. Moraltheologische Aspekte. In H. Ritt (Hrsg.) (1993): Gottes Volk Lesejahr A 6. Auf die Entfaltung des Gottesreiches hoffen: 17. bis 21. Sonntag im Jahreskreis. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, S. 120–127; vgl. Vgl. Kiefer, J. (2017): Art. „Sünde/Sünder“. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Online unter: <https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/c7cec0866f014ba592c061dcec310c32> (8.1.2024), S. 13–15.

⁷³ Vgl. Kuchar, M. (2008): Trauma, Vergebung und Versöhnung – Eine Annäherung. Klagenfurt: Diplomarbeit der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, S. 17–25.

1.2 „Reue“ im psychologischen Kontext

Erst im zwanzigsten Jahrhundert begann die Psychologie sich fachwissenschaftlich mit dem Begriff der „Reue“ zu beschäftigen, der zuvor der Religion vorbehalten war. Im Vordergrund standen vor allem die Versuche, den Begriff zu definieren und systematisch zu erfassen, aber auch ihn von der religiösen Einfärbung zu befreien, die „Reue“ mit Schuld und Sünde in Verbindung bringt. Deshalb ist „Reue“ vor allem im Feld der Sozial- und Kognitionspsychologie relevant geworden. „Reue“ als psychologischer Begriff betrifft also in der Hauptsache einerseits die sozialen Beziehungen, andererseits eine Empfindung beziehungsweise ein kognitives Phänomen. Allerdings besteht, ebenso wie in den anderen Bereichen, keine Einigkeit darüber, wie die „Reue“ aus psychologischer Perspektive zu definieren ist, obwohl ein empirischer Anspruch der Fachwissenschaft Psychologie gegeben ist.

Hinzu tritt ein weiteres Problem, dass nämlich ein großer Teil der psychologischen Forschungen zur „Reue“ aus dem anglo-amerikanischen Sprachraum stammt, wo in der Begrifflichkeit zwischen *repentance* und *regret* unterschieden wird, wofür im Deutschen aber nur der eine Begriff der „Reue“ zur Verfügung steht.⁷⁴

In einer psychologischen Perspektive zeigt sich „Reue“ als eine nachträgliche Entscheidungsbewertung – denn Entscheidungen werden immer aus Alternativen getroffen und haben nicht nur eine Phase der Entscheidungsbildung, sondern ebenso der Evaluation im Nachfeld. In dieser Phase kann eine kognitive Dissonanz auftreten, indem die positiven Seiten der Alternative der tatsächlich getroffenen Entscheidung gegenübergestellt werden. Die dadurch auftretende Spannung (Reue) erzeugt einen Druck, der nach Reduktion verlangt. Dafür stehen gemäß der Dissonanzforschung vier Möglichkeiten zur Verfügung: Der Druck kann abgebaut werden, indem die Entscheidung aktiv zurückgenommen wird und die zunächst nicht gewählte Alternative beim zweiten Mal gewählt wird. Außerdem kann auch eine mentale Rücknahme erfolgen, die eigene Verantwortung an der gegebenen Situation einfach geleugnet wird. Es kann aber auch die Situation von Entscheidung insgesamt abgewertet werden oder eine Umwertung vorgenommen werden, bei der die schon getroffene Entscheidung einfach bekräftigt wird.⁷⁵

⁷⁴ Vgl. Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 14f.

⁷⁵ Vgl. Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 20–25.

Ursprünglich wurde in der Forschung die vierte Möglichkeit durch Umwertung (*spreading effect*) als am effektivsten eingeschätzt. Später erkannte man, dass nicht nur die gewählte Alternative aufgewertet werden kann, sondern ebenso die abgewählte. Untersucht wurden die Bedingungen in der Situation, wie die Dissonanz abgebaut wurde. Dabei spielt es eine Rolle, ob die getroffene Wahl reversibel oder irreversibel ist. Zu diesen Situationsaspekten ist auch noch der personale Faktor dazuzudenken. Untersuchungen belegen, dass ein hoher Selbstwert eher dazu führt, bei einmal getroffenen Entscheidungen zu bleiben.

In der Psychologie geht es aber auch um retrospektive Repräsentationen, die entweder aufgrund von erinnertem Wissen oder aufgrund von mentaler Simulation zustande kommen. Im zweiten Fall wird vorgestellt, unter welchen Bedingungen Ereignisse anders wären, als sie tatsächlich stattgefunden haben. Solche mentalen Repräsentationen werden kontrafaktische Szenarien genannt und sie orientieren uns in der sozialen Welt über die so erkannten Kausalbeziehungen. Eine der dabei wirkenden Emotionen sei die „Reue“.

Simulationsheuristiken werden konstruiert, wenn uns Ereignisse als abnormal, d.h. als seinerzeit leicht veränderbar oder – für diese Arbeit besonders relevant – als im Nachhinein besonders veränderungswert erscheinen. Es geht zum einen um solche Ereignisse, deren Verlauf und Ausgang wir uns ohne Mühe anders ausmalen können, – bei denen etwa der Erfolg ganz nahe lag oder der Misserfolg nur knapp verhindert werden konnte. Zum anderen geht es um Ereignisse, die anders hätten verlaufen bzw. ausgehen können und sollen.⁷⁶

Der psychologischen Forschung stellen sich hier verschiedene Fragen, beispielsweise ob unternommene Handlungen mehr und stärker bereut werden als unterlassene Handlungen. Viele neuere Ergebnisse sprechen von größerer „Reue“ in Bezug auf Unterlassungen, auch und nicht zuletzt in Bezug auf sogenannte Lebensentscheidungsreue (*life regrets*), also verpasste Gelegenheiten im Laufe des Lebens.⁷⁷

Bei den Reuetypen gibt es eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der „Reue“:⁷⁸ Bestimmt werden eine ärgerliche „Reue“, die sich auf kürzer zurückliegende falsche Handlungen bezieht, wobei diese anfangs als „heiß“ erlebte Spannung meist rasch

⁷⁶ Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 26.

⁷⁷ Vgl. Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 27–29.

⁷⁸ Vgl. Pink, D. H. (2022): Die Kraft der Reue. Wie der Blick zurück uns hilft, *nach vorne zu schauen*. Berlin: allegria, S. 97–107.

ausgeglichen werde. Die wehmütige „Reue“ erstreckt sich weiter in die Vergangenheit, was sich anders abgespielt hätte, wären Dinge anders umgesetzt worden, und zeigt sich in ambivalenten Gefühlen. Die verzweifelte „Reue“ schließlich reiche ebenfalls weit in die eigene Vergangenheit und auf unterlassene Dinge, die allerdings mit „Hilflosigkeit und Verbitterung“ in einem Zusammenhang stehen.⁷⁹

Diese psychologischen Ansätze platzieren die „Reue“ in einen Bewältigungszusammenhang. Welche Bewältigung von Reueanlässen dabei dem eigenen Lebensstreben und Wohlbefinden besonders hilfreich sind, gehört gleichfalls in den Bereich der psychologischen Forschungen.⁸⁰ Die „Reue“ zählt diesbezüglich zu den „kontrafaktischen Aufwärtsvergleichen“ – was hätte man besser tun können. Um diese Emotionen zu bewältigen, kann aus einer solchen „Reue“ eine starke Motivation entstehen, das eigene Verhalten zu verbessern beziehungsweise als „falsch gelaufene“ Entwicklungen zu korrigieren. Die Voraussetzung dafür ist jedoch, dass eine Veränderungsmöglichkeit vorgefunden wird.⁸¹

Da die „Reue“ eine komplexe Emotion darstellt, die empirisch schwer erfassbar ist, wurde sie lange Zeit in der Emotionspsychologie vernachlässigt, auch macht ihre soziale Dimension eine Erfassung schwierig. Durch die Veränderungen in der Emotionspsychologie weg von den Körperreaktionen beziehungsweise dem Emotionsausdruck und hin zur Kognition haben das verändert. Emotionen werden in diesem Rahmen als Objektbewertungen begriffen. Als Bewertungsdimensionen am wichtigsten sind die persönliche Bedeutsamkeit und inwiefern sie persönlich zuträglich sind. Bei der „Reue“ werden Entscheidungen, Handlungen beziehungsweise Unterlassungen im Nachhinein anhand ihrer Auswirkungen bewertet.⁸²

Es wird festgestellt, dass die gegenwärtige Situation nicht mit den eigenen Wünschen, Zielen beziehungsweise Bedürfnissen übereinstimmt oder in einem Zusammenhang mit einem

⁷⁹ Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 30.

⁸⁰ Vgl. Pink, D. H. (2022): Die Kraft der Reue. Wie der Blick zurück uns hilft, *nach vorne zu schauen*. Berlin: allegria, S. 45–58.

⁸¹ Vgl. Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 31–34.

⁸² Vgl. Horstmann, G./Dreisbach, G. (2017): Allgemeine Psychologie 2 Kompakt. Lernen, Emotion, Motivation, Gedächtnis. 2. Aufl. Weinheim, Basel: Beltz, S. 120–124.

eigenen Fehler steht, durch anderes Verhalten hätte vermieden beziehungsweise verändert werden können sowie eine alternative Situation vorstellbar ist.⁸³

Durch diese Gerichtetheit der Emotion „Reue“ wird an philosophische und sprachliche Begrifflichkeiten angeschlossen. Die subjektive Emotion wird im Zusammenhang mit ihrem Objektbezug betrachtet, sodass

die Reue eine bestimmte Unzufriedenheit [ist]; sie wird konstituiert durch die ihr eigene Art der Verantwortlichkeitszuschreibung, Vermeidbarkeitsüberzeugung, kontrafaktischen Vergleichsperspektive, Veränderungsbereitschaft und Veränderbarkeitseinschätzung. [...] Zur Verdeutlichung: Man kann begrifflich bereits ausschließen, dass jemand zwar „Reue“ empfindet, aber weit und breit keinen eigenen Fehler ausmachen kann oder eine Wiedergutmachung des konstatierten Fehlers rundweg ablehnt. Was immer diese Person fühlt, Reue ist es nicht.⁸⁴

Die „Reue“ hat nun einen Gegenstand, seien es Erlebnisse, seien es auch Ereignisse, und anhand dieser Gegenstände erfolgt nun eine emotionale Selbstreflexion. Der Reuegegenstand reflektiert nun das Subjekt, das heißt die eigenen Handlungen beziehungsweise Unterlassungen. Deshalb auch wird „Reue“ eine komplexe Emotion genannt, wobei ihre auch kognitive Komplexität dazu beiträgt, dass „Reue“ erst ab dem vierten Lebensjahr und nur bei Menschen auftritt.⁸⁵ Sie braucht ein normatives Selbstkonzept, die Fähigkeit zur Selbstregulation und zur Perspektivenübernahme.⁸⁶

Selbstreflexive Emotionen zeigen die Fähigkeit des Kindes an, das eigene Verhalten – aus einer übergeordneten Perspektive: die eigene Entwicklung – am erwünschten oder gewünschten Selbst auszurichten und zu beurteilen.⁸⁷

⁸³ Vgl. Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 35.

⁸⁴ Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 37f.

⁸⁵ Vgl. u. a. Lexikon der Psychologie Spektrum (2000): Art. „Reue“. Online unter: <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/reue/12979> (9.1.2024).

⁸⁶ Vgl. Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 39f.

⁸⁷ Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier, S. 40.

1.3 „Reue“ im juristischen Kontext

Im Kontext dieser Arbeit soll auch auf den juristischen Terminus „Reue“ eingegangen werden, weil dieses juristische Verständnis im modernen Bedeutungsfeld von „Reue“ eine wichtige Rolle spielt. Der islamische Begriff *tauba* hat, durch die Verwobenheit von Religion und aus der Religion abgeleiteten Rechtsnormen, auch eine Beziehung zu diesem Begriffsfeld.

Im Rechtswesen wird „Reue“, die sich durch Handeln unter Beweis stellt, schon historisch und in vielen Rechtswesen, unter anderem auch im islamischen Recht, gewürdigt und belohnt. Dahinter steht das juristische Prinzip, dass Gerechtigkeit als angestrebter Zustand nicht nur durch Strafe erreicht wird, sondern auch über Belohnung befördert wird. Es wird dabei im Fall der „Reue“ von „tätiger Reue“ gesprochen.⁸⁸

Mit „tätiger Reue“ ist damit ein „nachträgliches Wohlverhalten“ bezeichnet. So wird jemand, wenn er die weitere Ausführung einer rechtsfeindlichen Tat unterlässt, davon zurücktritt, sie nicht vollendet, sondern deren Vollendung sogar aktiv verhindert, nicht bestraft. Der Täter hat nämlich seine Umkehr bewiesen, weder sind von ihm selbst weitere Straftaten zu befürchten, noch muss der Gesellschaft ein abschreckendes Beispiel vor Augen geführt werden. Am deutlichsten wird das im Fall von Strafrechtsprozessen, im Zivil- und Wirtschaftsrecht gibt es dazu Auslegungsfragen.⁸⁹

Die „tätige Reue“ im juristischen Sinn ist also ein Strafaufhebungsgrund, was durch die Strafzwecktheorie begründet wird. Für diese Wirkung der Strafaufhebung werden Nachatumstände berücksichtigt. Damit „tätige Reue“ anerkannt und wirksam wird, braucht es die Erfüllung einiger Bedingungen. Der Schaden muss wiedergutmacht werden, es muss sich um ein reuefähiges Delikt handeln, es darf etwa zu keiner Gewaltanwendung gekommen sein, und es muss eine Rechtzeitigkeit gegeben sein, also die Gutmachung des Schadens muss erfolgen, bevor die Behörden von der Tat Kenntnis erlangen. Außerdem muss die „tätige

⁸⁸ Vgl. Knütel, C. (2000): *Tätige Reue im Zivilrecht: Eine Untersuchung der Auswirkungen nachträglichen Wohlverhaltens auf die Folgen der Verletzung zivilrechtlicher Pflichten und Obliegenheiten*. Berlin: Duncker und Humblot, S. 17–19.

⁸⁹ Vgl. Knütel, C. (2000): *Tätige Reue im Zivilrecht: Eine Untersuchung der Auswirkungen nachträglichen Wohlverhaltens auf die Folgen der Verletzung zivilrechtlicher Pflichten und Obliegenheiten*. Berlin: Duncker und Humblot, S. 17–19.

Reue“ freiwillig und ohne Zwang ausgeübt werden und die Wiedergutmachung muss zur Gänze und vollständig erfolgen.⁹⁰

Dieser Aspekt der „Reue“, wie er im juristischen System zur Anwendung kommt, verbindet die „Reue“ nämlich mit ihren anderen Aspekten in der Psychologie und in der Religion, mit „Schuld“ und „sozialer Funktion“, die in Vergebung und Versöhnung liegt, sowie mit moral beziehungsweise Ethik.⁹¹ Von Straftäter*innen wird deshalb im Allgemeinen seitens der Öffentlichkeit erwartet, dass sie „Reue“ und damit Schuldbewusstsein zeigen. Zeichen der „Reue“ und Handlungen aus „Reue“ werden dann als strafmildernd gewertet und als erste Schritte auf dem Weg einer Bewältigung gesehen.⁹²

Besonders deutlich wird das anhand von internationalen Straftribunalen, bei denen es um schwere Kriegsverbrechen geht. „Die Tribunale sollen nicht einfach nur aburteilen, sondern ‚Frieden durch Recht‘ schaffen.“⁹³ Allerdings zeigen sich solche Fälle echter „Reue“ nur selten. Der Grund liegt in sozial- und gruppenpsychologischen Ursachen. Die Täter*innen sind sich bewusst, dass sie eine Gemeinschaftsnorm verletzt haben, es erfolgt aber keine Reflexion innerhalb ihres Gefühlslebens. Die Werte und Regeln der eigenen Gruppe, der sie sich verbunden sehen, haben die übergreifenden Gemeinschaftsnormen ersetzt. Indem die eigenen Entscheidungen beziehungsweise die eigene Gruppe aufgewertet werden und gleichzeitig die anderen Handlungen beziehungsweise der Gegner abgewertet werden, erfolgt das eigene Handeln lediglich zur Verteidigung.⁹⁴

⁹⁰ Vgl. Huber, A. J. (2019): Rückwirkungsverbot und Günstigkeitsprinzip bei Diversion und tätiger Reue. Graz: Diplomarbeit der Karl-Franzens-Universität Graz, S. 31–35.

⁹¹ Vgl. Orkiszewski, B. (2016): Subjektive Voraussetzungen der tätigen Reue im Kontext des Versuchs. In *Studia Iuridica Toruniensia* XIX (2016), S. 235–256. Online unter: <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/4258/SIT.2016.024%2COrkiszewski.pdf?sequence=1> (9.1.2024).

⁹² Vgl. Drenkhahn, K. (2014): Besprechungsaufsatz. Einige Gedanken zur Reue im Strafrecht – zugleich eine Besprechung des Buchs ‚Remorse, Psychological and Jurisprudential Perspectives‘ von Michael Proeve und Steven Tudor, Farnham 2010. In *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform* 97,4, S. 305–309.

⁹³ Vgl. Diggelmann, O. (2017): Kein Funke Reue. Was geht in Menschen vor, die mit einer schweren Schuld konfrontiert sind? In *Das Magazin* 10 (März 2017), S. 16–22, S. 17.

⁹⁴ Vgl. Diggelmann, O. (2017): Kein Funke Reue. Was geht in Menschen vor, die mit einer schweren Schuld konfrontiert sind? In *Das Magazin* 10 (März 2017), S. 17–18.

Man muss die anderen über längere Zeit und mit allen Mitteln ab- und zugleich die eigene Gruppe und sich selbst aufwerten. Dies verändert die Werte und die Atmosphäre innerhalb der Gruppe – und mit der Zeit auch das eigene Empfinden.⁹⁵

Um in diesem Fall „Reue“ zu zeigen, ist eine fundamentale Infragestellung des eigenen Selbstbildes erforderlich, ein Prozess, dem sich die menschliche Psychologie entgegenstellt. Die Orientierung auf Stabilität und Sicherheit sowie die Integrität des eigenen Selbstbildes will unkontrollierbare Erschütterungen und Krisen, die unweigerlich mit der „Reue“ einhergehen, vermeiden.⁹⁶ Allerdings steht die „Reue“ sowohl im christlichen Heilskontext als auch im psychologischen Bewältigungsverstehen sowie sogar im juristischen Rahmen der Straffreiheit/-milderung sowie der Gerechtigkeit in einem Zusammenhang mit „Erlösung“.⁹⁷

1.4 Zusammenfassung

Der deutsche Begriff „Reue“ steht etymologisch in einer Verbindung mit „Zerknirschung“ und Klage beziehungsweise Trauer über einen Verlust. Es ist damit einerseits ein komplexes Gefühl des Schmerzes über eigenes Fehlverhalten bezeichnet, für das eine Verantwortlichkeit empfunden wird. Verbunden mit „Reue“ ist der Willensvorsatz, das Fehlverhalten wieder in Ordnung zu bringen.

Die „Reue“ ist mit einem Objekt, dem Reuegegenstand verbunden, gleichzeitig wird dieses Objekt im subjektiven Selbst reflektiert und stellt eine Handlungsmotivation dar. Es handelt sich um eine in der eigenen Psyche erlebte Erfahrung, wenn eine soziale, moralische oder gesetzliche Norm verletzt wurde. Die Einsicht in das eigene Fehlverhalten geht der „Reue“ voraus und mündet in eine Veränderung.

Verbunden ist der Begriff der „Reue“ mit zahlreichen anderen Begriffen, durch die Prägung im christlichen Rahmen, wo die „Reue“ in einem Heilskontext gedeutet wird, wobei ihr durch Bußhandlungen Ausdruck verliehen wird, ist besonders eine Verbindung mit Schuld, Sünde und Vergebung gegeben. Sünde steht dabei für eine Verfehlung und eine gestörte Beziehung, zu Gott, aber auch zu den Menschen. Der vieldeutige Begriff Schuld bezeichnet unter

⁹⁵ Diggelmann, O. (2017): Kein Funken Reue. Was geht in Menschen vor, die mit einer schweren Schuld konfrontiert sind? In Das Magazin 10 (März 2017), S. 20.

⁹⁶ Vgl. Diggelmann, O. (2017): Kein Funken Reue. Was geht in Menschen vor, die mit einer schweren Schuld konfrontiert sind? In Das Magazin 10 (März 2017), S. 21.

⁹⁷ Vgl. Pink, D. H. (2022): Die Kraft der Reue. Wie der Blick zurück uns hilft, *nach vorne zu schauen*. Berlin: allegria, S. 255–258.

anderem einerseits den durch das Fehlverhalten eingetretenen Zustand, andererseits auch die damit verbundenen Schuldgefühle, die mit „Reue“ verbunden sein können.

Sünde und Schuld können getilgt werden, das kann durch Wiedergutmachung erfolgen, vor allem aber über Versöhnung und Vergebung. Vergebung steht dabei in einem religiösen Kontext der Verzeihung durch göttliche Gnade.

In der Psychologie bestand lange Zeit nur eine sozial- und kognitionspsychologische Beschäftigung mit „Reue“. Das hat sich durch den Bezug auf die Gegenstandsbezogenheit in der kognitiven Emotionspsychologie verändert, „Reue“ ist dann eine Objektbewertung. Die „Reue“ setzt sehr komplexe Prozesse voraus, besonders in Hinsicht auf die Fähigkeit zur Selbstreflexion und der Perspektivenübernahme. Daher erleben Kinder erst etwa ab dem 4. Lebensjahr erstmals „Reue“. Auch in der Psychologie kann die „Reue“ zur Bewältigung und Neuorientierung dienen.

Schließlich ist noch der Begriff der „tätigen Reue“ im Rechtswesen zu nennen, der eine wichtige soziale Funktion erfüllt und zur Straflosigkeit beziehungsweise zur Strafmilderung beitragen kann, da Straftäter*in Einsicht in den Rechtsbruch zeigt und durch das aktive Zutun „Umkehr“ beziehungsweise Wiedergutmachung durchführt.

Vor dem Hintergrund dieser Erkenntnisse zum deutschen Begriff der „Reue“, wie er meist als Übersetzung für *tauba* herangezogen wird, sowie zu seinen allgemeinen, christlich-theologischen, psychologischen und juristischen Bedeutungen wird in den Folgekapiteln das islamische Konzept von *tauba* gegenübergestellt. Auf diese Weise soll das Begriffsfeld vor allem seiner Bedeutung und seiner Mitbedeutung nach im gegenwärtigen Kontext erfassbar werden, sodass *tauba* als eigenständiges Konzept verständlich wird.

2 *Tauba* als islamisches Konzept

Im folgenden Kapitel wird das islamische Konzept von *tauba* in den Blick genommen. Dabei wird zunächst der Begriff analysiert, aber auch seine Verwendung in Koran und Hadith beziehungsweise seine sprachliche Einbettung. Im vorangegangenen Kapitel wurde das Begriffs- und Bedeutungsfeld des deutschen Begriffes „Reue“ behandelt – in seinen verschiedenen Dimensionen. Obwohl *tauba* oft mit „Reue“ übersetzt wird, ist keine begriffliche und semantische vollständige Entsprechung gegeben. Das religiöse Konzept von *tauba* soll vor diesem Hintergrund im Folgenden bestimmt werden. Des Weiteren werden die Bedingungen in die Untersuchung einbezogen, die von den muslimischen Theolog*innen und Gelehrten definiert wurden in Bezug auf *tauba*. Schließlich wird auch darauf eingegangen, wie dieses islamische Konzept von muslimischen Denker*innen und Gelehrten begriffen wurde, welche bedeutende Rolle es im Sufismus spielt und wie *tauba* sich als religiöses Konzept weiterentwickelt hat.

2.1 Der Begriff *tauba*

Tauba geht auf die arabische Wurzel t – w – b zurück, die eine Bedeutung im Zusammenhang von „kehren“, „wenden“ tragen. Das Wörterbuch von Hans Wehr listet folgende Bedeutungen auf:⁹⁸

(توب) تاب *tāba* u (توب) *taub*, توبه *tauba*, متاب *matāb*) bereuen, Reue empfinden; Buße tun; sich abwenden (عن von der Sünde), sich bekehren, bekehrt werden (عن von etw.); (von Gott) wieder seine Gnade zuwenden, verzeihen (على j-m) I الله تاب ال sich wieder reuevoll Gott zuwenden II zur Reue od. Buße veranlassen, bereuen lassen (j-n) X zur Reue od. Buße auffordern (j-n)

توبة *tauba* Reue; Buße

تواب *tawwāb* Buße tuend; reumütig; gnädig verzeihend, vergebend (Gott)

تائب *tā'ib* reuig, reumütig

Aus diesen Erwähnungen bei Hans Wehr wird die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen deutlich, t – w – b kann semantisch „bereuen“, „Reue empfinden“ bezeichnen, aber auch „Buße tun“,

⁹⁸ Vgl. Wehr, Hans (1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch-Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 146.

„sich abwenden“, „sich zuwenden“, „sich bekehren“, weiters „verzeihen“ und ebenso „zur Reue veranlassen“ oder „auffordern“. Es kann „Reue, Buße“ ausgedrückt sein, „Buße tuend“, „gnädig verzeihend, vergebend“ oder auch „reuig, reumütig“. In jedem Fall kann ersehen werden, dass in den Bedeutungen der gebildeten Wortformen die religiöse Ebene angesprochen ist, spezifisch der Mensch und Gott, wobei die Aspekte von „Verzeihung“, „Vergebung“ und „Gnade“ allein Gott zukommen.

2.2 *Tauba* im Koran

Die Wurzel von t – w – b erscheint in sieben verschiedenen Ableitungsformen insgesamt 87 Mal im Koran. Überwiegend, nämlich 63 Mal, erfolgt das in der Form I des Verbes *tāba*.⁹⁹ Das Verb in allen seinen Formen kann sowohl „sich wenden“, „umkehren“, „zuwenden“, „abwenden“, „bekehren“, „bereuen“ und „verzeihen“ bedeuten.¹⁰⁰ Als Beispiel sollen hier zwei Nennungen in K 2:54 mit der Anrede Mose an sein Volk dienen, wo es um die reumütige Wiederzuwendung der Israeliten zu Gott im Zusammenhang mit dem Goldenen Kalb geht, was als Frevel gegen sich selbst bezeichnet wird. „[...] Darauf wandte Gott (w. er) sich euch (gnädig) wieder zu [*fa-tāba ‘alaikum*] [...]“.¹⁰¹

Mit zwölf koranischen Erwähnungen am zweithäufigsten kommt die Wurzel als Aktiv-Partizip als Nomen *tawwāb* vor, dabei nimmt es die Bedeutung des „Oft-Umkehrenden“, „Oft-Zurückkehrenden“, „Oft-Sich-Zuwendenden“ an. Das findet sich etwa in K 2:37 im Zusammenhang mit der Vergebung Gottes für Adam, in der Übersetzung erfolgt das als „der Gnädige“: „[...] Er ist ja der Gnädige und Barmherzige [*huwa t-tawwābu r-raḥīmu*]“.¹⁰²

Auch in K 4:64 findet sich diese Bedeutung, im Sinne des „gnädig Reue Annehmenden“, wenn der „Frevel gegen sich selbst“, damit die Sünde, von der Bitte um Vergebung gefolgt ist, denn „[...] dann würden sie finden, daß Gott gnädig und barmherzig ist [*llāha tawwāban raḥīman*]“.¹⁰³ Als der Verzeihensbereite, der immer gnädig Sich-Zuwendende erscheint Gott

⁹⁹ Vgl. Quran dictionary (o. J.): <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=twb> (Zugriff: 13.01.2024).

¹⁰⁰ Vgl. Wehr, Hans (1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch-Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 146.

¹⁰¹ K 2:54; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/2/verse/54/print> (15.1.2024).

¹⁰² K 2:37; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/2/verse/37/print> (15.1.2024).

¹⁰³ K 4:64; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/2/verse/37/print> (15.1.2024).

auch im Zusammenhang mit der Erzählung von drei Gefährten, die sich möglicherweise nicht an einem Feldzug des Propheten Muhammad beteiligt hatten und danach heftige Reue empfanden und um Vergebung baten, in K 9:118.¹⁰⁴ Schließlich findet sich *tawwāb* noch in K 2:54, K 2:128, K 2:160, K 2:222, K 4:16, K 9:104, K 24:10 und K 110:3.

Siebenmal erscheint das Nomen *taubat* im Koran, womit „Umkehr“, „Reue“ und „Buße“ bezeichnet sind, nämlich in K 3:90, K 4:17, K 4:18, K 92, K 9:104, K 42:25 und K 66:8. In K 3:90 beispielsweise wird denjenigen, die vom Glauben abfallen und sich immer weiter in ihrem Irrtum verrennen, angekündigt, dass ihre Reue und „[...] (verspätete) Buße [...] nicht angenommen werden [*lan tuqbala taubatuhum*] [...]“ wird.¹⁰⁵ An noch einer anderen Stelle in K 42:25 wird wiederum die allgegenwärtige Vergebungsbereitschaft Gottes mit *taubat* benannt, denn „[...] er ist es, der die Buße von seinen Dienern annimmt [*wa-huwa llaḏī yaqbalu t-taubata ‘an ‘ibādihi*] und gegen schlechte Taten nachsichtig ist. Und er weiß, was ihr tut.“¹⁰⁶

Zweimal findet sich das Nomen *matāb* (K 13:30, K 25:71), die Bedeutung ist hier „Reue“ oder „Rückkehr“, „[...] ihm wende ich mich (bußfertig) zu [*wa- ‘ilaihi matābi*]“. ¹⁰⁷

Jeweils einmal kommt die Wurzel im Koran vor als Adjektiv *tāibāt* (K 66:5) im Sinne von „reug“, „bußfertig“, „[...] (Gott) demütig ergeben, bußfertig [*tā ‘ibātin*], fromm [...]“¹⁰⁸ sind Qualitäten der Gläubigen, als Nomen *tawb* (K 40:3) im Sinne von „Reue“, wo es Gott ist, „[...] der (dem reumütigen Sünder) die Schuld vergibt und die Buße (von ihm) annimmt [*ḡāfirī d-ḏanbi wa-qābili t-taubi*] [...]“, ¹⁰⁹ und als Aktiv-Partizip *tāibūn* (K 9:112) im Sinne

¹⁰⁴ K 9:118; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/9/verse/118/print> (15.1.2024).

¹⁰⁵ K 3:90; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/3/verse/90/print> (15.1.2024).

¹⁰⁶ K 42:25; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/42/verse/25/print> (15.1.2024).

¹⁰⁷ K 13:30; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/13/verse/30/print> (15.1.2024); Vgl. auch K 25:71; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/25/verse/71/print> (15.1.2024).

¹⁰⁸ K 66:5; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/66/verse/5/print> (15.1.2024).

¹⁰⁹ K 40:3; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/40/verse/3/print> (15.1.2024).

der Veränderungsbereitschaft derjenigen „in Reue Umkehrenden“ vor: „[...] Diejenigen, die bußfertig [*t-tā'ibūna*] und fromm [...] sind [...]“.¹¹⁰

Tauba betrifft nach seinem koranischen Auftreten das Verhältnis und die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott betrifft. Der Mensch wendet sich Gott reuig zu, Gott in seiner Eigenschaft als „Oft-sich-Zuwendender“ gibt eine Antwort und nimmt die Reue an. Reuebereitschaft wird als eine Qualität der gläubigen Menschen genannt, über *tauba* wird die Mensch-Gott-Beziehung gestaltet, sie ist der entscheidende Schritt, um in der Beziehung mit Gott, eine Klärung, Übereinstimmung oder eine Wiedezurechtrückung zu erreichen. Dabei ist die das an der Wurzel des Arabischen enthaltene „umkehren“, „wenden“ oder „zurückkehren“ wirksam, wodurch *tauba* als Orientierung deutlich wird. Die einzige Stelle, die oben zitiert wurde, nach der Gott *tauba* nicht annimmt, bezieht sich auf Menschen, die vom Glauben abgefallen sind, auf ihren Fehlern bestehen und dann erst im Angesicht von Konsequenzen auf einen „automatisch“ verzeihenden Gott spekulieren: „Das sind die (endgültig) Irregehenden“.¹¹¹ Die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott über *tauba* wird als eine lebendige Beziehung geschildert, eine Beziehung, die vom Menschen innere Bereitschaft und aktives Handeln voraussetzt. Bereits in dem Kapitel über die koranische Verwendung wurde sichtbar, dass nicht das Nomen, sondern das Verb in der überwiegenden Zahl der Fälle zur Anwendung kommt. Wie auch Atif Khalil feststellt, der *tauba* in ein Verhältnis zum englischen Wort *repentance* setzt, handelt es sich bei *tauba* eher um ein Tun, ein Handeln, nicht ein Gefühl.¹¹²

Wie bereits im vorangegangenen Kapitel über die Verwendung in der hebräischen Bibel ausgeführt wurde, gibt es zudem dort die „Reue Gottes“. Wie gezeigt werden konnte, gibt es auch im Koran, etwa in K 2:54 *fatāba* als Handlung Gottes.¹¹³ Eine solche Handlung als „Reue“ in der Bedeutung von „vergangene Fehler bereuen“ ist nach islamischer Vorstellung und auch in koranischer Perspektive nicht denkbar, da eine Unvereinbarkeit mit Gottes

¹¹⁰ K 9:112; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/9/verse/112/print> (15.1.2024).

¹¹¹ K 3:90; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/3/verse/90/print> (15.1.2024).

¹¹² Vgl. Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In Religions 14, (168), S. 1.

¹¹³ Vgl. Quran dictionary: <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=twb> (Zugriff: 13.01.2024).

Allmacht und Vollkommenheit vorliegt¹¹⁴ – vielmehr ist eine Vergebung Gottes im Koran angesprochen, eine Zuwendung beziehungsweise Wiederzuwendung.

Darin liegt der zentrale Schlüssel für ein Verständnis des *tauba*-Begriffes, wie es der Koran beschreibt, eine Qualität der Handlung, die von Seiten des Menschen und – in noch größerem Maße – von Seiten Gottes erfolgt, und die das Gott-Mensch-Verhältnis unmittelbar betrifft. Dieses Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen stellt sich dar als ein dialogisches Kommunikationsverhältnis fortlaufender Verbindung und Wiederverbindung.¹¹⁵

Diesbezüglich gibt es Auffassungsunterschiede über das Verhältnis von christlich-jüdischem Gottesbild einerseits und zum islamischen Gottesbild andererseits. Joachim Gnilka, ein neutestamentlicher Exeget und biblischer Hermeneutiker, schrieb etwa in seinem Buch *Bibel und Koran – Was sie verbindet, was sie trennt*¹¹⁶ 2004, dass in islamischer Sicht Gott vollkommen transzendent sei und sich nicht in die menschliche Geschichte einbringe. Der Islamwissenschaftler und Philosoph Toshihiko Izutsu vertritt hingegen ein anderes Bild in *God and Man in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*:

“God in the Qur'anic weltanschauung does not subsist in His glorious self-sufficing solitude and stand aloof from mankind as does the God of Greek philosophy, but deeply involves Himself in human affairs.”¹¹⁷

Das ist auch konsistent mit den Selbstbeschreibungen Gottes im Koran, wo es in K 50:16 heißt, dass Gott dem Menschen näher „als die Halsschlagader“ ist, oder K 17:11, wo festgehalten wird, dass Gott in jeder Form angerufen werden kann, da nach K 7:180 „die schönsten Namen“ sein sind. Wie Izutsu eine Kommunikationsbeziehung zwischen Mensch und Gott im islamischen Verständnis erkennt, so betont auch der Islamwissenschaftler und

¹¹⁴ Vgl. Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In Religions 14, (168), S. 2.

¹¹⁵ Vgl. etwa Zirker, H. (1999/2000): Verantwortung und Schuld – Zur Anthropologie von Koran und Bibel. In Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8, S. 96–114, hier: S. 98; vgl. Izutsu, T. (2008): God and Man in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, S. 130–150.

¹¹⁶ Vgl. Gnilka, J. (2004): Bibel und Koran – Was sie verbindet, was sie trennt. 4. Aufl. Freiburg (i. Br.): Herder, S. 82.

¹¹⁷ Izutsu, T. (2008), God and Man in the Qur'an, S. 101.

Theologe Abdullah Takim, dass der Mensch nach dem Koran handelt und eine Handlungsverantwortung hat.¹¹⁸

Die mit *tauba* verbundene Beziehung ist eine lebendige und handelnde Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Während der Mensch *tāibūn* ist, also derjenige, der sich in Reue umkehrt beziehungsweise Gott zuwendet, der sich (Gott) Zuwendende,¹¹⁹ ist Gott *tawwāb*, eine Intensivierungsform, Gott ist der „Oft-Zurückkehrende“, „Oft-Sich-Zuwendende“ und „der Oft-Vergebende“. Diese Form ist eines der Attribute Gottes in den „Schönsten Namen Gottes“ (*asmāʾ Allāh al-ḥusnā*).

2.3 *Tauba* im Hadith

Angesichts der Bedeutung, die *tauba* in seinen verschiedenen Formen und Zusammenhängen im Koran einnimmt, wo *tauba* geradezu eine Voraussetzung für die Barmherzigkeit und die Heilsfindung des Menschen durch Gott ist,¹²⁰ verwundert es nicht, dass *tauba* in einer großen Anzahl von Hadithen eine wichtige Rolle spielt.

Dass *tauba* eine Notwendigkeit für das Heil ist, verhalf dem islamischen Konzept zu einer prominenten Stellung innerhalb der Hadith-Sammlungen, insbesondere auch in den kanonischen, wo sich eine Vielzahl unterschiedlicher Überlieferungen findet. Diese sind häufig in eigenen Sektionen zusammengefasst, die einen eigenen narrativen Kontext erzeugen. So findet sich in *Ṣaḥīḥ Muslim* ein eigenes *kitāb tauba*, wo die Überlieferungen zu *tauba* gesammelt sind.¹²¹

Die überwiegende Anzahl dieser Hadithe setzt *tauba* als eine Notwendigkeit voraus, die Gnade Gottes zu erlangen und auch am Tage des Gerichts beziehungsweise am Jüngsten Tag

¹¹⁸ Vgl. Takim, A. (2017): Grundlegung einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext. In Sarikaya, Y./Bäumer, F.-Y. (Hrsg.) (2017): Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext. Münster: Waxmann, S. 95-135, hier. S. 106–108.

¹¹⁹ Vgl. Wehr, Hans (1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch-Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 146.

¹²⁰ Vgl. Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma's *Kitāb al-Tawwābīn*. In Journal of the American Oriental Society 141(2), S. 381–401, hier: S. 385.

¹²¹ Vgl. Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma's *Kitāb al-Tawwābīn*. In Journal of the American Oriental Society 141(2), S. 381–401, hier: S. 385.

(*yaum al-qiyāma*) Vergebung zu finden. Dennoch steht *tauba* nicht für eine Bewahrung vor der Bestrafung in dieser Welt für die begangenen Sünden.¹²²

Der Prophet erscheint in den Hadithen als „Prophet der Reue“,¹²³ der zumindest siebenzig oder hundertmal am Tag *tauba* leistet¹²⁴ und der *tauba* als Gott wohlgefällig präsentiert. Gott empfindet Freude an *tauba* seiner Diener, sodass es sogar bevorzugt ist, zu sündigen und anschließend zu bereuen, als allen Sünden aus dem Weg zu gehen, wie es in einem Hadith heißt.

If you had no sins for God to forgive, God would have brought another people who have sins so that he might forgive them.¹²⁵

In einem bekannten Hadith wird die Freude Gottes an *tauba* mit dem Wiederfinden eines verlorenen Kamels in der Wüste verglichen.¹²⁶

By God, God is more pleased by the repentance of his servant than if one of you found a lost animal (ḍālla) in the desert. When he approaches me by the span of his hand. I approach him by the length of a cubit and when he approaches me by the length of a cubit, I approach him by the length of a fathom and when he approaches me walking I approach him rushing.¹²⁷

Dabei behandeln andere Hadithe auch die Frage, wann und bis zu welchem Zeitpunkt *tauba* von Gott akzeptiert wird. Es finden sich hier Überlieferungen, die betonen, dass die Möglichkeit aufrichtiger *tauba* bis zum Ende der Zeit offensteht.

¹²² Vgl. ebd.

¹²³ Ṣaḥīḥ Muslim, 48. Buch, Nr. 4894. Online unter: https://islamische-datenbank.de/sahih-muslim?action=search&searchword=Reue&trans=_de&min=30&show=10 (18.1.24).

¹²⁴ Vgl. Riyāḍu ṣ-Ṣāliḥīn, Buch 1, Kapitel 2, Ḥadīṭ-Nr. 13. Online unter: https://islamische-datenbank.de/sahih-muslim?action=search&searchword=Reue&trans=_de&min=30&show=10 (18.1.24); vgl. Riyāḍu ṣ-Ṣāliḥīn, Buch 1, Kapitel 2, Ḥadīṭ-Nr. 14. Online unter: https://islamische-datenbank.de/sahih-muslim?action=search&searchword=Reue&trans=_de&min=30&show=10 (18.1.24); vgl. Uyun, Q./Jaufalaily, N./Witruk, E./Kurniawan, I. N. (2020): Effect of Islamic-based repentance therapy on the prevention of post-traumatic stress disorder (PTSD). In Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi 5 (2), S. 125–138, hier: S. 127.

¹²⁵ Muslim, Kapitel 50, k. al-tawba, no. 2748b; vgl. auch no. 2748a; vgl. auch Ṣaḥīḥ Muslim, Kapitel 49, Ḥadīṭ-Nr. 4932. Online unter: <https://islamische-datenbank.de/sahih-muslim?action=viewhadith&chapterno=49> (18.1.24).

¹²⁶ Vgl. Ṣaḥīḥ Muslim, Kapitel 49, Ḥadīṭ-Nr. 4929. Online unter: <https://islamische-datenbank.de/sahih-muslim?action=viewhadith&chapterno=49> (18.1.24).

¹²⁷ Muslim, Kapitel 50, k. al-tawba, no. 2675h; vgl. auch no. 2675i.

God reaches his hand out at night that the one who had done wrong during the day might repent. He reaches out his hand during the day so that the one who had done wrong during the night might repent. [This he will do] until the sun rises in the west.¹²⁸

In den Zeiten der Entstehung und Kompilation der großen Hadith-Sammlungen beschäftigten sich die Muslime mit solchen und ähnlichen Fragen, was immer vor dem Hintergrund der großen Emphase des Korans auf *tauba* zu sehen ist. Von welchen Menschen wird *tauba* seitens Gottes angenommen und bei welchen Taten, von welchen Menschen und bei welchen Taten nicht? Welche Bedingungen und welche Formen bestehen bei *tauba*? Und ab welchem Zeitpunkt erlischt für den einzelnen Menschen die Chance auf *tauba*?

So hält ein weit verbreiteter Hadith die Steinigung einer Frau wegen außerehelichen Geschlechtsverkehrs (*zinā*) fest, die sich selbst an den Propheten gewandt hatte, wobei der Prophet Muhammad aber für sie betet und den Gefährten erklärt, dass ihre *tauba* für siebenzig Männer Medinas ausreiche.¹²⁹ *Taubā* ist an Gott gerichtet, dennoch wird aber unter Umständen die weltliche vorgesehene Strafe vollstreckt.

Auch der Koran erwähnt in K 3:90, dass im Falle einer kompletten Abwendung vom Glauben seitens einst Gläubiger, ihre *tauba* nicht angenommen wird. Sie verirrt sich immer weiter im Unglauben und würden dann zu spät bereuen – vermutlich dann nicht aus aufrichtiger Absicht, sondern im Angesicht der drohenden Konsequenzen:

Diejenigen (aber) die ungläubig geworden sind, nachdem sie gläubig waren, und hierauf dem Unglauben immer mehr verfallen, deren (verspätete) Buße wird nicht angenommen werden [*lan tuqbalā taubatuhum*]. Das sind die, die (endgültig) irregehen.¹³⁰

Ein Beispiel kann in Pharaο gesehen werden, wie es beispielsweise im Koran berichtet wird (K 28:39-40):

Und er und seine Truppen gebärdeten sich auf der Erde unberechtigterweise hochmütig und meinten, sie würden (dereinst) nicht zu uns zurückgebracht. Da kamen wir (mit

¹²⁸ Muslim, Kapitel 50, k. al-tawba, no. 2759a,b.; vgl. Riyāḍu ṣ-Ṣāliḥīn, Buch 1, Kapitel 2, Ḥaḍīṭ-Nr. 16, Nr. 17. Online unter: <https://islamische-datenbank.de/riyadhu-s-salihin?action=viewhadith&bookno=1&chapterno=2> (18.1.24).

¹²⁹ Muslim, Kapitel 29, k. al-ḥudūd, no. 1696a; vgl. Riyāḍu ṣ-Ṣāliḥīn, Buch 1, Kapitel 2, Ḥaḍīṭ-Nr. 22. Online unter: <https://islamische-datenbank.de/riyadhu-s-salihin?action=viewhadith&bookno=1&chapterno=2> (18.1.24).

¹³⁰ K 3:90; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/3/verse/90/print> (15.1.2024).

einem Strafgericht) über ihn und seine Truppen und warfen sie ins Meer. Schau nur, wie das Ende der Frevler war!¹³¹

In einer Überlieferung eines außerkoranischen Gotteswortes beziehungsweise einer Überlieferung göttlichen Ursprungs (*ḥadīṭ qudsī*)¹³² wird über einen Mann berichtet, der wiederholt sündigt, anschließend bereut, wiederum sündigt und bereut und weiter in dieser Weise, wobei Gott ihm jedes Mal aufs Neue vergibt.¹³³ Vorausgesetzt also, dass *tauba* aufrichtig ist und mit der richtigen Absicht (*nīya*) verbunden ist, so ist die göttliche Vergebung immer gesichert, so lange, bis an die Schwelle des Todes.

Hinsichtlich der Taten, für die *tauba* möglich ist, weisen die Hadith-Sammlungen widersprüchliche Überlieferungen auf, die von der Unmöglichkeit von *tauba* für schwere Sünden (wie das Töten eines anderen Muslims)¹³⁴ bis zur Annahme von *tauba* selbst für diese schwerste Tat reichen.¹³⁵

Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Aḥmad b. Qudāma al-Maqdisī (gest. 1223) hat ein Buch geschrieben, das den Titel *Kitāb al-tawwābīn* trägt und das eine ganze Reihe von Erzählungen und Überlieferungen im Zusammenhang mit *tauba* im Sinne von Rückkehr zu Gott enthält, wobei er sich in erster Linie auf die notwendigen und begleitenden Handlungen beziehungsweise die Voraussetzungen aufrichtiger *tauba* und von deren Annahme konzentriert. Das Ziel hinter dem Werk ist es, die Leser zu *tauba* zu bewegen. Für dieses Ziel werden zahlreiche Begebenheiten der Propheten wiedergegeben. Es ist bemerkenswert, dass

¹³¹ K 28:39-40; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/28/verse/40/print> (15.1.2024).

¹³² Vgl. Graham, W. A. (1977): *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Ḥadīṭ Qudsī*. Paris, Den Haag: Mouton; Berlin, New York: Walter de Gruyter (=Religion and Society 7), S. 27–30.

¹³³ Vgl. Muslim, Kapitel 50, k. al-tawba, no. 2758a. Online unter: <https://hadithanswers.com/hadiths-giving-hope-to-the-sinner-who-sins-and-then-repents/> (18.1.24); vgl. auch Ibn ‘Arabi, M. (2002): *101 Diamonds from the Oral Tradition of the Glorious Messenger Muhammad*. Translated and Interpreted by Lex Hixon And Fariha Al-Jerrahi. New York: PIR Press, Hadith Nr. 90. Online unter: <https://ia601309.us.archive.org/9/items/MishkatAlAnwar101DiamondsHadithAlQudsiByIbnAlArabi/Mishkat%20al-Anwar%20-%20101%20Diamonds%20Hadith%20al-Qudsi%20by%20Ibn%20al-Arabi.pdf> (18.1.24).

¹³⁴ Vgl. Sunan an-Nasā’ī, Kapitel 37, k. taḥrīm al-damm, no. 4050. Online unter: <https://sunnah.com/nasai/37> (18.1.24).

¹³⁵ Vgl. Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, 60, k. al-anbiyā’, no. 3470. Online unter: <https://sunnah.com/bukhari/60> (18.1.24).

Ibn Qudāma hierbei, indem er die Propheten als Beispiele für *tauba* anführt, diese als anfällig für Sünden darstellt.¹³⁶

Bemerkenswert ist das vor dem Hintergrund der theologischen Doktrin vom sogenannten „Schutz der Propheten“ (‘*iṣmat al-al-‘anbīyā*’), worunter die Bewahrung der Propheten durch Gott vor Irrtum und Fehlern gemeint ist. Diese im achten Jahrhundert nach Christus (zweites Jahrhundert nach der Hidschra) ursprünglich bei den schiitischen Richtungen entwickelte Lehre verbreitete sich in allen islamischen Rechtsschulen und Richtungen.¹³⁷ In einem Zusammenhang steht diese Lehre mit der zunehmenden Bedeutung der Sunna als Autorität für ein Modell des islamischen Lebens.¹³⁸

Die Idee, dass die Propheten von Gott besonders rechtgeleitet beziehungsweise geschützt würden, war in ihren Anfängen noch keineswegs die Glaubensüberzeugung von ihrer Unfehlbarkeit beziehungsweise Sündlosigkeit und die Vorstellungen davon, ob und in welchem Ausmaß sie Sünden begehen könnten, differierten. Darunter kann auch verstanden werden, dass sie sehr wohl einem Irrtum oder einer Sünde unterliegen könnten, die Rechtleitung Gottes aber dann darin bestehe, sie vor den Konsequenzen dieser Fehler beziehungsweise Sünden rechtzeitig zu bewahren.¹³⁹

In der Zeit Ibn Qudāmas hatte sich diese Doktrin bereits voll entfaltet und galt als die Vorstellung von der „Sündlosigkeit“ der Propheten. Nach dieser Vorstellung, besteht die Rechtleitung Gottes, für die *tauba* als notwendig gesehen wird, darin, dass dieser nicht zulassen würde, dass sie Sünden begehen würden oder sie wenigstens vor Konsequenzen bewahren würde. Die Propheten würden daher zwar *tauba* praktizieren, dennoch aber sündlos sein, was sie von den gewöhnlichen Menschen unterscheiden würde. Die sich daraus ergebenden Widersprüche und Fragen werden häufig nicht behandelt.¹⁴⁰

¹³⁶ Vgl. Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma’s *Kitāb al-Tawwābīn*. In *Journal of the American Oriental Society* 141(2), S. 381–401, hier: S. 391–392.

¹³⁷ Vgl. Shahab, A. (1998): Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses. In: *Studia Islamica* 87,2 (1998), S. 67–124, hier: S. 70–71.

¹³⁸ Vgl. Schimmel, A. (2002): *Muhammad*. Kreuzlingen, München: Hugendubel, S. 46–50; vgl. auch Schimmel, A. (1985): *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill, London: University of North Carolina Press, o. S. (Kap. 3: Muhammad’s Unique Position).

¹³⁹ Vgl. Shahab, A. (1998): Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses. In: *Studia Islamica* 87,2 (1998), S. 67–124, hier: S. 70–72.

¹⁴⁰ Vgl. Schimmel, A. (2002): *Muhammad*. Kreuzlingen, München: Hugendubel, S. 46–50; vgl. auch Schimmel, A. (1985): *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill, London: University of North Carolina Press, o. S. (Kap. 3: Muhammad’s Unique Position).

Von spezieller Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch die Erzählung von David und Bathseba, die in K 38 behandelt wird. Darin erscheinen dem Propheten David nachts in seiner Kammer zwei Engel, die ihm eine Frage unterbreiten, ob es rechtens sei: Der eine besitze 99 Mutterschafe, der andere nur eines. Jetzt habe der Besitzende dem anderen auch noch dieses eine weggenommen. Der Gelehrte Ibn Qudāma berichtet – anders als bei den Gelehrten seiner Zeit – davon, dass der Prophet David anhand dieser in K 38:24-25 wiedergegebenen Situation, erkennt, dass er schwer gesündigt hat, indem er Bathsebas Mann in den Tod geschickt hat, um Bathseba heiraten zu können. Daraufhin praktiziert er intensive *tauba*. Es zeigt sich darin eine Entwicklung innerhalb der sufischen Darstellung von Sünde und *tauba*. Waren diese bei Abī al-Dunyā und Al-Makkī noch überwiegend theoretisch behandelt worden, erfolgt das bei Al-Ġazālī in der Form eines umfassenden Frage-Antwort-Schemas und entwickelt sich bis hin zu Ibn Qudāma erzählender Präsentation.¹⁴¹

Tauba in diesem Werk zeigt sich einerseits darin, dass von dem sündigen Verhalten abgesehen wird, aber andererseits auch darin, dass gläubige und wohltätige Handlungen (*iḥsān*) gesetzt werden, die der Sünde entgegenwirken. So wird die Geschichte eines Israeliten (Sohn einer Gläubigen und eines Propheten) angeführt, der den Glauben aufgibt und zu einem tyrannischen Herrscher wird und dafür gekreuzigt wird – am Kreuz sagt er sich von seinen Göttern los und praktiziert *tauba*, woraufhin Gott ihm vergibt.¹⁴² In dieser Erzählung zeigt Ibn Qudāma mehrere Merkmale von *tauba*. Die richtige Genealogie beziehungsweise der familiäre Hintergrund schützen nicht vor der Sünde und aufrichtige *tauba* soll mit Handlungen verbunden werden. Die Bedingung der Aufrichtigkeit der *tauba* besteht im menschlichen Herzen durch die innere Abscheu vor den sündhaften Handlungen, die begangen wurden, verbunden mit der Absicht, von diesen Sünden abzulassen. Menschen, die den Islam nicht angenommen und gesündigt hatten, erbrachten eine solche korrigierende Handlung etwa durch die Annahme des Islams¹⁴³

Am Beispiel der Prophetengefährten, die am Feldzug von Tabūk (630 n. Chr.) nicht teilnahmen (K 9:117-118), zeigt der Gelehrte Beispiele von erkenntlichen Handlungen der Reue, um den Beweis zu erbringen, tatsächlich einen Kurswechsel herbeizuführen. Es finden

¹⁴¹ Vgl. Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma's *Kitāb al-Tawwābīn*. In *Journal of the American Oriental Society* 141(2), S. 381–401, hier: S. 392–394.

¹⁴² Vgl. Makdisi, G. (Hrsg.) (1961): *Kitāb al-Tawwābīn*. Le livre des penitents. Damaskus: Institut Français de Damas, S. 46–50 (Nr. 17).

¹⁴³ Vgl. Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma's *Kitāb al-Tawwābīn*. In *Journal of the American Oriental Society* 141(2), S. 381–401, hier: S. 395.

sich auch Beispiele dafür, dass selbst vorgesehene Strafen im Falle aufrichtiger *tauba* erlassen werden können. Die Voraussetzung dafür, die Ibn Qudāma anführt, ist nicht nur die in mehreren Hadithen genannte innere Reue beziehungsweise Bedauern (*nadam*), als vielmehr auch entsprechende Handlungsmanifestationen, die die Ernsthaftigkeit von *tauba* zeigen. Insofern präsentiert *Kitāb al-tawwābīn* eine Form von *tauba*, die auch Handlungen der Buße umfasst, die die Folgen der Sünde vermeiden lassen. Solche Akte im Zusammenhang mit *tauba* werden nach dem Koran als *kaffāra* (Bedecken oder Ausgleich der Sünde)¹⁴⁴ bezeichnet (K 5:48, K 5:89, K 5:95), es handelt sich um kompensatorische Akte. Die Besserung oder Reform des Verhaltens (*iṣlāḥ*) wird gleichfalls als begleitendes Signal von aufrichtiger *tauba* genannt.¹⁴⁵

2.4 *Tauba* im Sufismus

Wie bereits anhand der vorangegangenen Kapitel aufgezeigt werden konnte, nimmt *tauba* im Sufismus eine spezielle Rolle ein, da die reuige Zuwendung des Menschen an Gott und der Aspekt der allumfassenden Vergebungsbereitschaft Gottes als Weg der spirituellen Vervollkommenung des Menschen gesehen wird. Es wird eine Emphase auf *tauba* gelegt und eine Reue über die weltliche Orientierung und die Sündhaftigkeit des eigenen, niederen Selbst (*nafs*) wird als die Voraussetzung der eigenen spirituellen Verbesserung und Annäherung an Gott begriffen. Hinsichtlich *tauba* zeigen sich die Übereinstimmungen in der Bedeutungszuweisung zwischen den Gelehrten der Rechtsschulen und den islamischen Mystiker*innen. *Tauba* ist in beiden Sichtweisen ein notwendiger Bestandteil des Heils, ein Mensch ohne *tauba* kann das Heil nicht erreichen. Gott ist der Reue-Annehmende und Vergebende, der Mensch begeht nach seiner vom Schöpfer gegebenen Natur Fehler und ist der Vergebung Gottes bedürftig. Unterschiede bestehen daher nicht in der Wichtigkeit, die *tauba* zugeschrieben wird, sondern lediglich in den Bedingungen (der Annahme) von *tauba* und in der Vergebungsbereitschaft Gottes, etwa ob die Absicht der Nicht-Wiederbegehung einer Sünde ausreicht, um die Vergebung zu erlangen. Während der Sufismus die äußerlichen Voraussetzungen von *tauba* nicht in Frage stellt, legt er dennoch sein Schwergewicht auf die

¹⁴⁴ Vgl. Chelhod, J. (2012): Art. „Kaffāra“. In: Encyclopaedia of Islam. 2. Aufl. Online unter: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kaffara-SIM_3774 (18.1.24).

¹⁴⁵ Vgl. Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma's *Kitāb al-Tawwābīn*. In Journal of the American Oriental Society 141(2), S. 381–401, hier: S. 396-398.

inneren, seelischen Aspekte und auf die Innerlichkeit von *tauba* für die Beziehung zwischen der Seele und Gott gegenüber den formalen Voraussetzungen.¹⁴⁶

In seinem Kommentar zu K 9:112 hält al-Tustarī fest:

Of the rights [due to God] in this world there is none whose fulfilment is more incumbent upon humanity than repentance. Indeed, it is obligatory [for them] at every moment and instant, and there is no punishment more severe on them than the lack of knowledge of repentance.¹⁴⁷

Taubā wird in diesem Kommentar als eine notwendige Voraussetzung des seelischen Heils benannt, eine Voraussetzung, die zu jedem Moment und bei allen Gelegenheiten zu gewährleisten ist. Diesen Handlungen wird derjenige Sünder bzw. diejenige Sünderin gegenübergestellt, der bzw. die in seiner Sündhaftigkeit verharrt und sich der Einsicht in die eigene Fehlerhaftigkeit versperrt. Die entsprechende Konnotation dazu ist der Zorn.¹⁴⁸

Trotz dieser betonten Innerlichkeit von *tauba*, ist das Bedauern und Bereuen der Sünde im Herzen alleine nicht ausreichend nach sufischer Überzeugung, sondern sie müssen durch Handlungsbeweise gefolgt sein. Solche Handlungsbeweise umfassen nicht ausschließlich mechanische beziehungsweise definierte Kompensationsleistungen, vielmehr sind sie verbunden mit einer tatsächlichen Reform des eigenen Handelns und Verhaltens. Dabei ist die Zuwendung zu Gott sowie die Zerknirschung im Herzen (*nadam*) verbunden mit einer handlungsbegleiteten Bemühung (*ḡāhada*) im Kampf mit den eigenen Begierden des niederen Selbst (*nafs*).¹⁴⁹

Der islamische Sufi-Mystiker Muḥyī d-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Arabī al-Ḥātimī aṭ-Ṭā’ī beziehungsweise Muḥyī d-Dīn ibn al-‘Arabī gibt eine Interpretation, wie sich dieses betonte Verhältnis ergibt, demzufolge Allah *al-tawwāb* ist.

How does this make Him the Oft-Returner? Ibn ‘Arabi goes on to explain that when the human being turns to God in tawba, through a returning that was itself catalyzed by a divine turn, that this act of the human being is then met by another divine tawba, one of acceptance..Hence the tawba of the human being lies stranded in between two arcs

¹⁴⁶ Vgl. Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In Religions 14, (168), S. 7-8.

¹⁴⁷ Sahl al-Tustarī (2011): Tafsīr al-Tustarī. Hrsg. von A. Keeler. Louisville: Fons Vitae, S. 85 (zu K 9:112).

¹⁴⁸ Vgl. Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In Religions 14, (168), S. 8.

¹⁴⁹ Vgl. Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma’s *Kitāb al-Tawwābīn*. In Journal of the American Oriental Society 141(2), S. 381–401, hier: S. 399.

of divine tawba, making God the first to turn (al-tawwab al-awwal) and the last to return (al-tawwab al-akhir), the Alpha and the Omega of this dialectical relationship.¹⁵⁰

Was durch diese Erklärung ausgesagt wird, ist, dass auch der Akt von *tawba*, das Bedürfnis des Menschen, seine Beziehung mit Gott zu klären, sich Gott wieder zuzuwenden, selbst eine Barmherzigkeit von Gott darstellt, wobei auf der anderen Seite nach der Umkehr es wiederum Gott ist, der die Zuwendung seinerseits mit Zuwendung, Akzeptanz der *tawba* und damit einer Wiederherstellung der Verbindung beantwortet.¹⁵¹

O children of Adam, as long as you invoke only Me, pray only to Me, and place all your hope only in Me, I will forgive you whatever you have done, and I will not consider it any further. O children of Adam, even if your errors reached as high as the clouds in the sky and yet you asked for My forgiveness, I would forgive you. O children of Adam, if you came to Me with as many sins as the earth could hold and yet would meet Me without recognizing any other source of power, I would meet you with an equal amount of forgiveness.¹⁵²

Tawba entsteht im Herzen, denn das Herz (*qalb*) ist der Ort der Anrufung (K 33:41; K 72:8), jener Ort, der nach mystischer Überzeugung als einziger Gott umfassen kann, der Ort des Wissens (*al-‘ilm*) – es ist das spirituelle Erkenntnisorgan.¹⁵³

Al-‘ilm ist der Ausdruck, der für Wissen im Koran verwendet wird, das Gott den Menschen erkennen lässt, mit der zeitlosen Wahrheit verbunden ist und das Jenseits sowie die Sterblichkeit erkennen lässt, meint der Islamwissenschaftler und Philosoph Seyyed Hossein Nasr. Es gibt einen Zusammenhang mit *qalb* (Herz), während *‘aql* (Vernunft) einen Zusammenhang mit geistiger Erkenntnis (altgriech. *nous*) und rationaler Erkenntnis (altgriech.

¹⁵⁰ Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In Religions 14, (168), S. 2.

¹⁵¹ Vgl. Khalil, A. (2006): Ibn al-‘Arabī on the Three Conditions of Tawba. Islam and Christian-Muslim Relations 17 (2006), S. 404–406.

¹⁵² Ibn ‘Arabi, M. (2002): 101 Diamonds from the Oral Tradition of the Glorious Messenger Muhammad. Translated and Interpreted by Lex Hixon And Fariha Al-Jerrahi. New York: PIR Press, Hadith Nr. 28. Online unter: <https://ia601309.us.archive.org/9/items/MishkatAlAnwar101DiamondsHadithAlQudsiByIbnAlArabi/Mishkat%20al-Anwar%20-%20101%20Diamonds%20Hadith%20al-Qudsi%20by%20Ibn%20al-Arabi.pdf> (18.1.24).

¹⁵³ Vgl. Rahmati, F. (2007): Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ‘Arabī. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 74; vgl. auch Ibn al-‘Arabī, M. (2004): Kitab al-Masa’il. Damascus: Dar al-Mada 2004, S. 113.

logos)¹⁵⁴ aufweise. Deshalb dürfe islamisch gesehen nicht eine Beschränkung auf eine Form der Vernunft stattfinden.¹⁵⁵

Al-Ġazālī wiederum beschreibt, wie sich das Wissens des Herzens zur Handlung hin auswirkt und bewegt:

Wenn Wissen innerhalb des Herzens erworben wird, wird der Zustand des Herzens verändert. Wenn sich der Herzzustand ändert, ändert sich das Verhalten der Körperteile.¹⁵⁶

Diese Zustandsveränderung im Herzen ist eine Realisierung, die eine Körperreaktion bewirkt und schließlich zu verschiedenen Handlungen führt, wie sie auch im Zusammenhang mit *tauba* beschrieben werden.

Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) widmet deshalb *tauba* auch ein ganzes Buch seines bedeutenden Werkes des *aḥlāq* (der islamischen Ethik) *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* (Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften) *tauba*. Den Prozess der Reue verbindet der Gelehrte, der maßgeblich dazu beitrug, die mystischen islamischen Denkrichtungen und die orthodoxe Theologie auszusöhnen beziehungsweise an der Aufnahme sufischer Vorstellungen in letzterer einen wichtigen Anteil hatte, als einen dreifältigen. Für *tauba* gehe es um Wissen, Zustand und Handlung. Die Person braucht ein Wissen, ein Bewusstsein davon, dass sie eine Übertretung beziehungsweise eine Sünde begangen hat. Daran schließt sich die Erkenntnis vom Ausmaß des Schadens dieser Sünde an. Der sich in der Folge anschließende emotionale und in der Seele angesiedelte Zustand der Reue geht mit heftigen Empfindungen einher, mit Gefühlen der Trauer, Schuld und des Bedauerns, was in etwa dem deutschen Begriffsfeld von „Reue“ entspricht. Dieser Zustand veranlasst dann die bereuende Person, sich von der sündigen Tat abzuwenden, die Absicht zu fassen, diese nicht zu wiederholen und Wiedergutmachung zu suchen. Auch bei al-Ġazālī ist der Adressat von *tauba* in erster Linie immer Gott, der in einer beständigen Verbindung mit dem Herzen des Menschen steht.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Vgl. Egli, U./ Gerber, R. E. (2012): Zurück zum Logos. Der Logos als grundlegendes Prinzip von der antiken Philosophie bis zur heutigen Vernunftdiskussion, Hamburg: Kovac, S. 17.

¹⁵⁵ Vgl. Nasr, S. H. (1999): Sufi Essays. Chicago: ABC International Group, S. 54f.

¹⁵⁶ al-Ġazālī: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Bd. 10: Bayān kayfiyyat al-tafakkur fī ḥalq Allāh, Dar al-Minhāġ 2011, S. 412.

¹⁵⁷ Vgl. Stern, M. S. (1990): Al-Ghazzali on Repentance. New Delhi: Sterling Publishers, S. 6; vgl. Imam Al-Ghazālī (2014): Muḥtaṣar Iḥyā' 'ulūm ad-dīn. The Iḥyā' 'ulūm ad-dīn abridged by himself. Translated from the Arabic, and annotated by Marwan Khalaf. Nikosia: Spohr, S. 354.

Al-Ghazālī's focus is on the place of *tawba* in the spiritual ascent of the believer. In the final part [*Kitāb at-tauba*] (4: 68–69), al-Ghazālī speaks of repentance as a sort of medicine (*dawā*) and treatment (*ilāj*) for the sickness of the heart through the virtues of knowledge and patience.¹⁵⁸

Bereits vor al-Ġazālī hatte der Mystiker Ibn Abī ad-Dunyā, der ebenfalls ein *Kitāb at-tauba* verfasst hatte, von *tauba* als einer Medizin gesprochen, die dem Menschen zu einer Heilung und Vervollkommnung führen könne.¹⁵⁹ Es kann gesehen werden, dass das Bitten um Vergebung (*istigfār*) einen ganz entscheidenden Anteil an diesem Prozess hat. *Tauba* umfasst in einem gewissen Sinn die Motivation und die Handlungen, keine schlechten Taten in der Zukunft mehr zu begehen, während *istigfār* die Bitte um Schutz vor den mit den vergangenen schlechten Taten verbundenen Konsequenzen ist.¹⁶⁰

So heißt es in K 11:3:¹⁶¹

und (mit der Aufforderung) Bittet euren Herrn um Vergebung [*wa-ʿani stagfirū rabbakum*] und wendet euch hierauf (reumütig) wieder ihm zu, dann wird er euch auf eine bestimmte Frist eine schöne Nutznießung geben und jedem, der (mit Geld und Gut) begünstigt ist, seine Gunst erweisen. Wenn ihr euch aber abwendet (und der Heilsbotschaft kein Gehör schenkt) fürchte ich, daß euch die Strafe eines schweren Tages treffen wird.

Bereits in den Abschnitten über *tauba* in seiner Bedeutung als Zuwendung war Vergebung seitens Gottes als des Oft-Sich-Zuwendenden und des Reue-Annehmenden enthalten. In dem Aspekt des *istigfār* kommt noch einmal zum Ausdruck, was der psycho-spirituelle Effekt von *tauba* ist. Die durch die Einsicht in das sündhafte Verhalten aufgewühlte Seele kann über die Bitte um Vergebung zur Ruhe gelangen – das betrifft sowohl das Verhältnis zu den Mitmenschen als auch zu Gott. Im modernen islamischen Denken ist diese psycho-spirituelle Dimension beim islamischen Konzept von *tauba* immer mitgedacht.

¹⁵⁸ Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma's *Kitāb al-Tawwābīn*. In *Journal of the American Oriental Society* 141(2), S. 381–401, hier: S. 389.

¹⁵⁹ Vgl. Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma's *Kitāb al-Tawwābīn*. In *Journal of the American Oriental Society* 141(2), S. 381–401, hier: S. 389–390.

¹⁶⁰ Vgl. Uyun, Q./Jaufalaily, N./Witruk, E./Kurniawan, I. N. (2020): Effect of Islamic-based repentance therapy on the prevention of post-traumatic stress disorder (PTSD). In *Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi* 5 (2), S. 125–138, hier: S. 128.

¹⁶¹ Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/11/verse/3/print> (15.1.2024).

In Islam, any conflict that should take place between a person and God or a person and another is a sin. Committing such a sin triggers both harmful emotions and psychological stress. This has an adverse number of effects upon a person's mental well-being.¹⁶²

2.5 Zusammenfassung

Tauba kann gemäß obiger Ausführungen als ein Konzept auf vier Säulen bezeichnet werden. Diese vier Säulen bestehen aus der Einsicht in den Fehler und dem damit verbundene zerknirschte Gefühl der Reue (*nadam*), wobei es sich um einen innerlichen Erkenntnisprozess handelt. Daran schließt sich zweitens eine Abscheu vor den falschen Handlungen an und eine feste Absicht (*nīya*) beziehungsweise den festen Entschluss, sie nicht mehr zu wiederholen. Auch dabei handelt es sich um einen innerlichen Prozess, eine Motivation und Absicht im spirituellen Erkenntnisorgan des Herzens entsteht. Die Vorstellungen unterscheiden sich nicht, dass diese Absicht aufrichtig gefasst werden muss, lediglich in Bezug auf die Gültigkeit der Reue, wenn die Handlung trotz gefasster Absicht wieder begangen wird. Der dritte Schritt besteht in Handlungen der Kompensation beziehungsweise Buße, die Gott wohlgefällig sind. Damit sind gute Taten, Spenden, Wohltätigkeit und dergleichen gemeint. Bei diesem Schritt ist das Gott-Mensch-Verhältnis betroffen, die Kompensationsakte betreffen Gott und das Streben, ihn milde zu stimmen und seine Vergebung zu erlangen. Der vierte Schritt betrifft die sozialen Angelegenheiten, indem Handlungen unternommen werden, um denjenigen, denen Schaden zugefügt wurde, den Schaden auszugleichen und ihre Verzeihung zu erlangen.¹⁶³

Im Vergleich zwischen dem christlich geprägten Begriff der Reue und dem islamischen Konzept von *tauba* zeigt sich in der Handlungsorientierung bei *tauba* eines der entscheidenden unterscheidenden Merkmale. *Tauba* enthält Aspekte der Reue im Gefühl der Zerknirschung, das mit der Einsicht in das eigene falsche Verhalten einhergeht (*nadam*). Gleichzeitig ist aber bereits diese Einsicht der erste Schritt in einem aktiven Prozess der „Umkehr“ – ein reziproker Prozess der Hin- und Zurückwendung zu Gott beziehungsweise

¹⁶² Uyun, Q./Jaufalaily, N./Witruk, E./ Kurniawan, I. N. (2020): Effect of Islamic-based repentance therapy on the prevention of post-traumatic stress disorder (PTSD). In Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi 5 (2), S. 125–138, hier: S. 128.

¹⁶³ Vgl. Uyun, Q./Jaufalaily, N./Witruk, E./ Kurniawan, I. N. (2020): Effect of Islamic-based repentance therapy on the prevention of post-traumatic stress disorder (PTSD). In Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi 5 (2), S. 125–138, hier: S. 128.

Gottes zum Sünder, wobei auch der Aspekt der Buße im Verhältnis gegenüber Gott, wie er im christlichen Verständnis vorkommt, sowie der Wiedergutmachung auch gegenüber der sozialen Umwelt, wie er im juristischen Sprachgebrauch mit der Reue verbunden ist, im Konzept von *tauba* enthalten ist. Wie bereits am Anfang der Arbeit im Kontext der Entscheidung zur Verwendung des arabischsprachigen Begriffs *tauba* erörtert wurde, existiert also eine tatsächliche deutsche Entsprechung beziehungsweise Übersetzung, die alle Seiten von *tauba* umfassen könnte, nicht.

Das islamische Konzept von *tauba* ist eng mit dem Koran verknüpft und mit dessen Verwendungen der verschiedenen Wortformen der arabischen Wurzel t – w – b mit ihren mannigfaltigen Bedeutungsmöglichkeiten. Im Laufe der islamischen Geschichte erfuhr das Konzept von *tauba*, bei Wahrung der koranischen Grundlagen, einige Veränderungen. Allerdings wurde *tauba* bei allen Schulen und allen islamischen Richtungen als notwendige Voraussetzung der Heilserlangung begriffen. Standen in der Frühzeit vor allem die Furcht vor dem Jüngsten Tag und dem Gericht im Vordergrund, waren in der Folgezeit die Theolog*innen und Gelehrten mit der Formulierung der Merkmale und der Bedingungen von *tauba* beschäftigt, wandelte sich das Verständnis auch durch den sufischen Einfluss zunehmend zu einer lebendigen Gestaltung der Mensch-Gott-Beziehung mit dem Ziel der seelischen Purifikation.

Die Bedeutung, die *tauba* gegeben wurde, führte dazu, dass sich sowohl die Hadith-Werke ausgiebig damit beschäftigten wie sich auch die Theologie damit auseinandersetzte. Im juristischen Sinne wurde *tauba* als auf das Jenseits und Gott bezogen verstanden (theologische Implikationen), wobei *tauba* die vorgesehenen *ḥudūd*-Strafen (Schutzstrafen in Bezug auf die Rechte Gottes) sowohl mildern als auch überhaupt nicht beeinflussen konnte.

Die Sufis wiederum erkannten in *tauba* eine Barmherzigkeit Gottes, die dem Menschen ermögliche, durch das (auch wiederholte) Sündigen und anschließende *tauba* zu einem höheren Stellenwert zu gelangen, was ihn dann am göttlichen Attribut *at-tawwāb* Anteil haben lasse. Zu diesen islamisch mystisch beeinflussten Gelehrten sind al-Muḥāsibī (gest. 243/857), Ibn Abī al-Dunyā (gest. 281/894) und Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 386/996)¹⁶⁴ ebenso wie al-Ġazālī zu rechnen.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Vgl. Amin, W. M. A. (1991): An Evaluation of the Qūt al-Qulūb of al-Makkī with an Annotated Translation of His Kitāb al-Tawba. Edinburgh: Dissertation der Universität von Edinburgh, S. 10–15.

¹⁶⁵ Vgl. Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma's *Kitāb al-Tawwābīn*. In Journal of the American Oriental Society 141(2), S. 381–401, hier: S. 387–388.

In der neueren Zeit wurde *tauba* verstärkt als ganzheitlicher Prozess verstanden, der insbesondere auch die psychologische Dimension miteinbezog. Auch islamrechtlich veränderte sich das Verständnis, insofern *tauba* eine wichtige Bedingung für das größere Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) darstellt. *Taubā* entspricht nämlich der Orientierung des islamischen Rechtes daran, dass Übertretungen für die Zukunft verhindert werden sollen, anstatt lediglich eine Strafe zu vollziehen.¹⁶⁶

Taubā kann vor dem Hintergrund der obigen Erkenntnisse als ganzheitlicher Prozess gesehen werden, der sich in der innerlichen und persönlichen Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott vollzieht und selbst eine Handlung darstellt. Vor allem in der nicht doktrinären Sichtweise auf *tauba*, wie sie der Sufismus voranstellt, können im islamischen Konzept von *tauba* Elemente des Persönlichkeitswachstums und der offenen Handlungsorientierung nach ethisch-religiösen Gesichtspunkten ausgemacht werden. Es ist diese Perspektive, anhand derer gefragt werden kann, welche Optionen bestehen, das *tauba*-Konzept in religiösen Bildungsprozessen mit muslimischen Jugendlichen einzusetzen.

¹⁶⁶ Zitiert aus Šaḥrūr, M. (1990): al-Kitāb wa al-qur 'ān. Qirā'a mu'āšira. Damaskus: al-Aḥālī lil-ṭibā'a wa an-našr wa at-tawzī', S. 455–456.

3 Tauba als Option in der Arbeit mit muslimischen Jugendlichen

Im folgenden Kapitel wird die Perspektive auf muslimische Jugendliche (vor allem aber nicht nur in Österreich) eingenommen, um ein Verständnis dafür zu gewinnen, ob und inwieweit das islamische Konzept von *tauba* geeignet ist, in der Arbeit und im islamischen Religionsunterricht mit diesen jugendlichen Musliminnen und Muslimen Vermittlungsaufgaben zu übernehmen. Zunächst sollen die Problemlagen dieser Jugendlichen in den Blick genommen werden, den so kann ein gegenwartstauglicher Eindruck für die Situation und die Bedürfnisse der Jugendlichen gewonnen werden. Dann soll danach gefragt werden, welche religionspädagogischen Kriterien genannt werden können, um im Rahmen religiöser Bildungsprozesse, namentlich im islamischen Religionsunterricht, diesen Jugendlichen *tauba* zu vermitteln und vor allem mit welchem Ziel.

3.1 Problemlagen muslimischer Jugendlicher (in Österreich)

Muslimische Jugendliche in Österreich, die zudem häufig in einer Migrationssituation leben,¹⁶⁷ finden sich beim Heranwachsen in zahlreichen Problemlagen wieder. Häufig gibt es Schwierigkeiten im Zusammenhang mit Sprachbarrieren, beispielsweise zwischen Familien- und Herkunftssprache sowie deutscher Zweitsprache, sie machen Diskriminierungserfahrungen, sowohl aufgrund ihrer muslimischen Religionszugehörigkeit als auch wegen ihres Migrationshintergrundes, und müssen sich zwischen der im Elternhaus gelebten Kultur und den in der umgebenden Gesellschaft gepflegten Kulturen zurechtfinden.¹⁶⁸

Die Einflüsse in der Aufnahmegesellschaft erscheinen den Eltern als bedrohend gegenüber der eigenen Ausrichtung an Werten ihrer Traditionen sowie Strukturen der Familien. Das führt häufig zu einer Erstarrung und einer Strenge. Damit kommen dann viele Jugendliche in einen Konflikt, wenn sie ihre eigenen Lebenspläne verwirklichen wollen. Und oft werden diese Konflikte schmerzvoll erlebt, da für die Jugendlichen in ihnen „die

¹⁶⁷ Vgl. Zulehner, Paul. M. (2016): *Muslimas und Muslime in Österreich im Migrationsstress*. Herausgegeben von Ednan Aslan. Wiesbaden: Springer, S. 18.

¹⁶⁸ Vgl. Sen, F./Goldberg, A. (1994): *Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen*. München: C.H. Beck, S. 56.

Handlungsbeschränkung der Eltern und deren gesellschaftliche Außenseiterposition“ 169 zum Ausdruck kommt.¹⁷⁰

Parallel zu diesen spezialisierten Herausforderungen sind auch noch weitere Entwicklungsaufgaben und soziokulturelle Schwierigkeiten sowie die persönliche Lebenswelt betreffende Erlebnisse zu bewältigen. Dabei ist es wesentlich, innerseelische Ressourcen für die Heranwachsenden bereitzustellen, damit sie ein Gefühl der Zugehörigkeit und Akzeptanz erfahren können.¹⁷¹

Angesichts der offensichtlichen Herausforderungen, denen sich diese muslimischen Jugendlichen gegenübersehen, ist es überraschend, wie wenig Forschungen beziehungsweise Forschungsliteratur zu diesem Thema vorzufinden sind. Das hat mehrere Gründe:

Die breit angelegte Sozialforschung und größere Forschungsprojekte mit entsprechender Finanzierung unterliegen häufig der Gesellschaftsperspektive und die Fragestellungen sind in einen „gesellschaftsrelevanten“ Rahmen eingebettet. So gibt es Untersuchungen, die sich mit der Frage der Integration im Zusammenhang mit muslimischen Jugendlichen beschäftigen. Eine solche Studie ist etwa *Junge Menschen mit muslimischer Prägung* in Wien, wobei der Untertitel die gesellschaftspolitische Prämisse verrät: *Zugehörigkeiten, Einstellungen und Abwertungen*.¹⁷²

Das Thema Migration ist nicht nur politisch aktuell, sondern die Relationen zwischen Medien, Migration und Bildung sowie damit verbundene, sowohl öffentliche als auch inner-, inter- und transdisziplinäre Diskurse sind auch aus kommunikationswissenschaftlicher und dezidiert medienpädagogischer Perspektive eine Herausforderung.¹⁷³

¹⁶⁹ Parla, Fatma (2005): Migration und Drogenabhängigkeit. Eine vergleichende Studie von türkischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei. Köln: Diss. der Universität zu Köln, S. 38.

¹⁷⁰ Vgl. Parla, 2005, Migration und Drogenabhängigkeit, S. 37–38.

¹⁷¹ Vgl. Becker, J. (2003): Genuss als Baustein der Gesundheitsförderung. Argumente für eine positive Drogenprävention. Stuttgart: ibidem, S. 45–53.

¹⁷² Vgl. etwa Güngör, K./Zandonella, M./Hoser, B./Süzl, V. (2019): Junge Menschen mit muslimischer Prägung in Wien. Zugehörigkeiten, Einstellungen und Abwertungen. Hrsg. vom Österreichischen Integrationsfonds. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.

¹⁷³ Oberlechner, M./Trültzsch-Wijnen, C./Duval, P. (2017): Migration bildet. Migration educates. Baden-Baden: Nomos, S. 19.

Diese Studien beschreiben die Gruppe muslimischer Jugendlicher in Österreich unter einem bestimmten Blickwinkel, nicht jedoch hinsichtlich von deren subjektiv wahrgenommenen Problemlagen.

2) Zu einzelnen eingeschränkten Themen gibt es Untersuchungen, die sich mit muslimischen Jugendlichen in diesem Zusammenhang beschäftigen. Ein solches Thema ist etwa die Drogenabhängigkeit.¹⁷⁴ Während in Bezug auf diese Problemlagen tiefergehend in die Lebenswelten und Problemlagen der muslimischen Jugendlichen vorgedrungen wird, können doch nur Aussagen zu diesem einen Thema getroffen werden.

3) Die Problemlagen muslimischer Jugendlicher werden auch in empirischen Untersuchungen erforscht, wobei jedoch die quantitativen Untersuchungen oft an der Oberfläche bleiben und qualitative Untersuchungen oft vor der Schwierigkeit einer geringen Anzahl an Befragten beziehungsweise möglicherweise nicht sich vollständig öffnender Aussagen stehen. Außerdem sind die Problemlagen muslimischer Jugendlicher in Österreich nicht mit den Problemlagen im Zusammenhang mit muslimischen Jugendlichen gleichzusetzen.

Wenn auch diese Perspektive in dieser Arbeit nicht gänzlich ausgeblendet wird, so ist sie doch nicht im selben Maße themenrelevant. Am wichtigsten erscheinen die subjektiven Wahrnehmungen muslimischer Jugendlicher, also jene Probleme, Herausforderungen und Schwierigkeiten, denen sie sich subjektiv gegenübersehen.

Einige Erkenntnisse aber lassen sich dennoch mit ziemlicher Sicherheit festhalten. Die muslimischen Jugendlichen in Österreich müssen sich – unter den Bedingungen der Migrationssituation – zwischen verschiedenen Identitäten zurechtfinden, zu nennen sind dabei explizit jene, die ihnen von den Eltern angeboten werden, sowie jene, die durch die Peers beziehungsweise die Freunde angeboten werden.¹⁷⁵ Hinzu kommen die verschiedenen Einflüsse durch Schule und Arbeitswelt, die ebenfalls Wertvorstellungen und Erwartungen an das Verhalten der Jugendlichen transportieren.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Vgl. Parla, Fatma (2005): Migration und Drogenabhängigkeit. Eine vergleichende Studie von türkischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei. Köln: Diss. der Universität zu Köln, S. 55–58; vgl. etwa Gündüz, Y. (2023): Suchtgiftprävention im islamischen Religionsunterricht für muslimische Jugendliche in Österreich. Eine empirische Untersuchung mittels der Qualitativen Inhaltsanalyse von problemzentrierten Interviews und Experteninterviews. Wien: Masterarbeit der Universität Wien.

¹⁷⁵ Vgl. Uygun-Altunbaş, A. (2019): Religiöse Sozialisation in muslimischen Familien. Eine vergleichende Studie. Berlin: transcript, S. 46–94.

¹⁷⁶ Vgl. Abels, H. (2006): Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren. Wiesbaden: Springer VS, S.49–50.

Es wird deshalb häufig davon gesprochen, dass die muslimischen Jugendlichen der sogenannten zweiten Generation ständig pendeln

zwischen zwei Kulturen, ein Leben zwischen zwei Welten, zwischen versprochener Chancengleichheit und wahrgenommener Diskriminierung, zwischen gewollter Modernität und gelebter Traditionalität, zwischen nationaler Identifikation und bicultureller Sozialisation, zwischen perzipiertem Fremdsein und Beheimatetsein oder zwischen verlangter Familiensolidarität und erwarteter Loyalität dem Gastland gegenüber.¹⁷⁷

Das stellt die Jugendlichen permanent vor Entscheidungssituationen und bedeutet auch einen Handlungszwang. Das Pendeln zwischen zwei Welten, der Zwang, Entscheidungen ohne Orientierungssicherheit treffen zu müssen, die Schwierigkeiten einer verlässlichen Bindung erschweren es den muslimischen Jugendlichen Selbstverantwortung zu übernehmen und selbstbestimmte Handlungssicherheit zu entwickeln. So dienen Normen aus dem Elternhaus, der Tradition, Kultur oder Religion der Herkunft als Vergewisserung und Orientierungsmaßstab, hinsichtlich subjektiver Lebensentscheidungen dienen in der Peergruppe gepflegte Werte dem Zurechtfinden. *Tauba* kann hier als islamisches Konzept Angebote geben, Handlungsorientierung durch die persönliche Beziehung mit Gott zu finden.

Es zeigen sich vor diesem Hintergrund wenigstens drei Problemfelder, die näher zu betrachten sind. Diese sind die mit der Gegebenheit der Migration, der Identität und der Religion zusammenhängenden. Die ersten zwei sollen im Folgenden in den Blick genommen werden, während die Verbindung mit der Frage der Religion im Folgekapitel im Zusammenhang mit dem islamischen Religionsunterricht erörtert wird.

Österreich hat eine lange Migrationsgeschichte und es gab mehrere Wellen an Einwanderung, so etwa die Zuwanderung von Gastarbeitern aus der Türkei, aus Ägypten sowie aus dem ehemaligen Jugoslawien (1960er und 1970er Jahre), in den 1990er Jahren durch die Kriege auf dem Balkan eine Fluchtmigration, dann durch den Beitritt zur EU und die Osterweiterung weitere Zuwanderungen aus den EU-Staaten. Zu den neuesten Zuwanderungsbewegungen zählen Zwangsmigranten, speziell aus Syrien, Afghanistan und

¹⁷⁷ Hämmig, O. (2000): Zwischen zwei Kulturen. Spannungen, Konflikte und ihre Bewältigung bei der zweiten Ausländergeneration. Opladen: Leske + Budrich, S. 10.

dem Irak ab 2014, was Auswirkungen auf die Struktur der Migration in Österreich hatte.¹⁷⁸ Österreich ist eine multikulturelle Gesellschaft durch Einwanderung.¹⁷⁹

Die Migrationsprozesse nach Österreich stehen auch in einer Verbindung mit einer Pluralisierung der Gesellschaft, auch hinsichtlich der Religionen.¹⁸⁰ Gleichzeitig ist in Westeuropa ein zunehmender Säkularisierungstrend zu beobachten. Durch die zunehmende Anzahl insbesondere muslimischer Migration erfährt aber das Thema unter dem Stichwort der „Rückkehr der Religion“ zunehmende Beachtung und es gibt gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen.¹⁸¹ Die kontroverse Wahrnehmung des Islams in der (österreichischen) Gesellschaft bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Sie erleben häufig einen Ausgrenzungs- beziehungsweise Assimilationsdruck seitens der Umgebungsgesellschaft, wobei die Religion ein Kulturmerkmal darstellt.¹⁸²

In migrantischen Familien nehmen die verschiedenen Generationen am Akkulturationsprozess teil, doch unterscheiden sich hinsichtlich der dabei gemachten Erfahrungen und der zentralen Bezugsgruppen. Zwischen Eltern und ihren Kindern gibt es von Familie zu Familie unterschiedliche Ziele und Absichten, im Allgemeinen kann man der Elterngeneration ein stärkeres Interesse an der Wahrung der traditionellen Werte der Herkunftskultur attestieren, während die Kinder und Jugendliche stärker an der Umgebungsgesellschaft Anteil nehmen und deren Einflüsse aufnehmen. Daraus können sich konsiderable Spannungen ergeben, zu beachten ist auch, dass die Familienorientierung vieler muslimischer Jugendlicher auch Stabilität, Schutz und Sicherheit bietet.¹⁸³

¹⁷⁸ Vgl. Hadj Abdou, L. (2023): Migration und Migrationspolitik in Österreich, Bundeszentrale für politische Bildung. Online unter: <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/laenderprofile/542609/migration-und-migrationspolitik-in-oesterreich/#node-content-title-0> (19.1.24).

¹⁷⁹ Vgl. Aslan, E. (1998): Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich. Stuttgart: Islamisches Sozialdienst- und Informationszentrum, S. 44–47.

¹⁸⁰ Vgl. Aslan, E. (2016): Pluralität als Wille Gottes. In Z. Sejdini (Hrsg.) (2016): Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa. Bielefeld: transcript, S. 33–34.

¹⁸¹ Vgl. Affolderbach, M. (2005): Migration, Religion und Bildung – national und international. In: Schreiber, P./Sieg, U./Elsenbast, V. (Hrsg.): Handbuch Interreligiöses Lernen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 70–84, hier: S. 73–78.

¹⁸² Vgl. u. a. Gönüleglindiren, K. (2013): Erziehung und Islam. Eine Untersuchung in identitätstheoretischer Hinsicht. Düsseldorf: Diss. der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, S. 27–31.

¹⁸³ Vgl. Gönüleglindiren, K. (2013): Erziehung und Islam. Eine Untersuchung in identitätstheoretischer Hinsicht. Düsseldorf: Diss. der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, S. 42–50..

Die Komplexität der Bedingungen muslimischer Jugendlicher im Kontext der Migration in Österreich ergibt sich aus der wachsenden Anzahl muslimischer Jugendlicher, die entweder selbst eine Migration unternommen haben oder der zweiten beziehungsweise dritten Generation von Migrantinnen beziehungsweise Migranten zugehören. Die Herausforderungen, denen sie gegenüberstehen, und die Erfahrungen, die sie machen, sind damit in einem Zusammenhang zur Entwicklung ihrer Identität in deren verschiedenen Dimensionen.

Von besonderer Relevanz für das hier behandelte Thema ist die Frage der Identität. Es konnte bereits herausgearbeitet werden, welchen Herausforderungen muslimische Jugendliche in Österreich sich dabei gegenübersehen und wie groß die Zahl der Identitätsangebote ist. Der Begriff „Identität“ spielte insbesondere ab dem beginnenden zwanzigsten Jahrhundert auch in der psychologischen Forschung und für die Lehre von der Persönlichkeitsentwicklung eine wichtige Rolle. Die in der Kindheit und Jugend gemachten Identitätserfahrungen bleiben für das weitere Leben prägend.

Der Entwicklungspsychologe Rolf Oerter und der Psychologe Leo Montada unterscheiden daher zwischen einem allgemeinen Begriff der Identität und einem spezielleren psychologischen Identitätsbegriff. Zur Identität zählen die jeweils individuell spezifischen Merkmale und deren Kombination, so der Name, das Alter usw., die auch eine Unterscheidung von anderen Personen möglich machen. Weiter gibt es auch noch einen psychologischen Sinn von Identität, die in einer einzigartigen individuellen Struktur der Persönlichkeit liegt und mit dem Bild der anderen von dieser Struktur interagiert. Gerade in Bezug auf das Jugendalter und die Identitätsentwicklung gibt es jedoch noch eine dritte Komponente von Identität, die bedeutsam ist. Bei dieser Komponente geht es darum, wie der oder die Jugendliche die eigene Identität versteht, aber auch um die Selbsterkenntnis, jedoch auch die Vorstellung davon, wer man sein will und wer man ist.¹⁸⁴

Das zweite Verständnis von Identität kommt durch das Zusammenwirken vielfältiger Faktoren zustande, die aus der Familie, der Gesellschaft, der Umgebung usw. auf das Individuum einwirken. Zwischen den eigenen Bedürfnissen und den Erwartungen der sozialen Umwelt entsteht eine Differenz, deren Versöhnung oder Konflikthaftigkeit im Rahmen eines Sozialisationsprozesses zur Identitätsbildung führt. An diesem Prozess sind sowohl Erziehung als auch Bildung beziehungsweise Selbstbildung beteiligt. In einem fortlaufenden

¹⁸⁴ Vgl. Oerter, R./Montada, L. (1998): Entwicklungspsychologie: Ein Lehrbuch. 4. Aufl. Weinheim: Psychologie Verlags Union, S. 346.

Entwicklungsvorgang aus Anleitung, aber auch Anforderungen, Informationsgaben sowie Unterweisungen, gemachten Beobachtungen und nachgeahmten Vorbildern, negativen Erfahrungen wie Strafen und positiven Erfahrungen wie Belohnungen, in der ständigen Interaktion mit der Umgebung, mit der Familie, den Freunden, den verschiedenen Medien sowie auch Schule beziehungsweise Arbeitsstelle formt sich die eigene Identität.¹⁸⁵

Dabei steht der einzelne Mensch im Zentrum, der durch sein Denken die eigene Individualität und Identität in Entscheidungsprozessen hervorbringt. Neben der personalen Identität gibt es auch eine kollektive Identität.¹⁸⁶

Auf der einen Seite stehen also Entscheidungen, denen auf der anderen Seite wiederum eine Fülle an Erfahrungen zugrundeliegen. Diese Erfahrungen werden durch (insbesondere soziale) Interaktionen hervorgebracht beziehungsweise gemacht. Außerdem gibt es auch eine Differenz Erfahrung im Vergleich des eigenen Bildes mit dem Bild des Anderen.¹⁸⁷ Das eigene Selbstbild beziehungsweise die eigene Identität bestimmt Wollen, Empfinden, Denken, das Handeln und das Bewerten beziehungsweise Beurteilen und drückt sich in Lebensform, Weltbild und Wahrnehmung aus.¹⁸⁸

Nach Charles Taylor steht dieser Prozess in einer Verbindung mit der eigenen Selbstfindung und damit auch dem eigenen Selbstwert, dem eine Ethik des Menschen zugrundeliegt. Dieses Selbstverhältnis sei entscheidend für eine gelingende Lebensgestaltung.¹⁸⁹

In seinem maßgeblichen Modell der psychosozialen Entwicklung hat Erik H. Erikson verschiedene Stufen der Identitätsbildung ausgearbeitet und für das Jugendalter die fünfte Stufe gesetzt, die er als Identität versus Identitätsdiffusion beschreibt. Die Jugendlichen sind bestrebt ihre eigene Identität und das eigene Selbstbild auszuformen, zu erproben und mit der

¹⁸⁵ Vgl. Oerter, R./Montada, L. (1998): Entwicklungspsychologie: Ein Lehrbuch. 4. Aufl. Weinheim: Psychologie Verlags Union, S. 34–37.

¹⁸⁶ Vgl. Abels, H. (2006): Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren. Wiesbaden: Springer VS, S. 17

¹⁸⁷ Vgl. Abels, H. (2006): Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren. Wiesbaden: Springer VS, S. 14.

¹⁸⁸ Vgl. Eberstadt, M./Kutnetsov, C. (2008): Bildung und Identität. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 19.

¹⁸⁹ Vgl. Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Übersetzt von Joachim, Schulte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, S. 16

Gesellschaft und ihrer sozialen Rolle darin abzustimmen. Die Akzeptanz des eigenen Ichs inklusive seiner positiven beziehungsweise negativen Merkmale erfolgt in dieser Stufe: „Ich bin, was ich bin.“¹⁹⁰ Gelingt dieser Prozess den Jugendlichen nicht, dann steht das für eine Zurückweisung (*rejection*). Anstelle einer psychosozialen Entwicklung, die zu einer zunehmenden Integration in die Gesellschaft und die Ausbildung einer stabilen und tragfähigen Identität beitragen, erfolgt ein Rückzug und womöglich die Zuflucht zu kollektiven beziehungsweise gruppenbezogenen Identitätsangeboten.¹⁹¹ Viele muslimische Jugendliche finden sich genau in dieser Situation wieder.

Auch der Entwicklungspsychologe Gerd Mietzel unterscheidet verschiedene Stufen der Identität, insbesondere aber differenziert er zwischen einer „übernommenen“ und einer „erarbeiteten“ Identität, wobei hier die religiöse Zugehörigkeit ebenfalls bestimmend ist.

Auch die Zugehörigkeit zu einer Religion steht im Zusammenhang mit den einzelnen Identitätsstufen. Bei der übernommenen Identität sind Jugendliche von Werten und Entscheidungen geprägt, die von jemandem anderen stammen, während in der erarbeiteten Identität die eigene Rolle, auch in Bezug auf religiöse Überzeugungen, selbst bestimmt wird.¹⁹²

Da die Identitätsbildung ein lebenslanger Prozess ist, der nicht mit dem Ende der Adoleszenz aufhört, gilt es, diesen Prozess bewusst zu gestalten, etwa hinsichtlich der Entscheidungen, die getroffen werden. Der Mensch ist herausgefordert, da Diskrepanzen und Ambivalenzen zu ertragen sind, Unsicherheiten ausgehalten werden müssen und ein Umgang mit der volatilen Veränderungssituation zu schaffen ist. Hier braucht es Instrumente der Orientierung, besonders angesichts der individualisierten westeuropäischen Gesellschaften. „Subjekte erleben sich als Darsteller auf einer gesellschaftlichen Bühne, ohne dass ihnen fertige Drehbücher geliefert würden.“¹⁹³

Weitere Formen der Unterscheidung in Bezug auf den Identitätsbegriff sind die zwischen personaler Identität, der einzelne Mensch mit all seinen Eigenschaften und

¹⁹⁰ Vgl. Schröder, B. (2012): Religionspädagogik. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 310–312.

¹⁹¹ Vgl. Erikson, E. H. (1979): Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 148ff.

¹⁹² Mietzel, G. (2002): Wege in die Entwicklungspsychologie. Kindheit und Jugend. Weinheim: Beltz, S. 392.

¹⁹³ Keupp, H. (2003): Identitätskonstruktion: Vortrag bei der 5. bundesweiten Fachtagung zur Erlebnispädagogik am 22.09.2003 in Magdeburg. Online unter: <https://www.yumpu.com/de/document/view/3017014/identitatskonstruktion-heiner-keupp-bei-der-ipp-munchen#> (19.1.2024), S. 9.

Verhaltensweisen, sozialer Identität, die der kollektiven Identität entspricht und durch die Identifikation mit den Normen, Werten und Zielen der Gruppe auf die Identität einwirkt, sowie kultureller Identität, die die Ideale, Weltanschauung und Religion der kulturellen Gemeinschaft aufnimmt.

Durch den bestimmenden Einfluss der Gleichaltrigen und sozialer Gruppen ist die soziale Identität für die muslimischen Jugendlichen von wesentlicher Bedeutung.

Soziale Identität ist der Teil des Selbstkonzeptes, der aus dem Wissen des Individuums resultiert, sozialen Gruppen anzugehören, die für die eigene Person emotionale Bedeutung und hervorgehobenen Wert besitzen.¹⁹⁴

Um eine positive soziale Identität zu entwickeln, wird die Gruppe der Zugehörigkeit mit anderen Gruppen verglichen. Dieses Zugehörigkeitsgefühl ist von großer Wichtigkeit für die Jugendlichen. Können sie nicht in ausreichendem Maße auf die Unterstützung seitens ihrer Eltern, aber auch im schulischen Rahmen, in Bezug auf die eigene Lebensführung zählen, so können die daraus folgenden Probleme bei der Identitätsbildung in Bezug auf Religion, kulturelle Werte und den Normen, denen sie folgen, zu einer Verdrängung führen und anstatt einer gefestigten individuellen Identität wird auf die kollektive Identität der sozialen Gruppe zurückgegriffen. Die Identität gestaltet sich eben aus Erziehung, Familie, Freunde, Religion und Tradition.¹⁹⁵ Dabei kann Religion dazu beitragen, selbstbewusster bei sich selbst zu sein und eine Orientierung gegen Radikalisierung und Gewalt zu bieten, aber ebenso kann Religion als Rechtfertigung von Gewalt dienen.¹⁹⁶ Für die Arbeit mit muslimischen Jugendlichen und mit dem Konzept *tauba* als Angebot der selbstbestimmten Orientierung an diese empfiehlt sich die Berücksichtigung der Verwobenheit von intra- und interpersonellen Präventionsmaßnahmen, mit *tauba* als ersteren zugehörig.¹⁹⁷

Die Frage der Identitätsentwicklung stellt die jugendlichen heranwachsenden Musliminnen und Muslime vor permanente Herausforderungen in Bezug auf eigene Lebensentscheidungen

¹⁹⁴ Oerter, R./Montada, L. (1998): Entwicklungspsychologie: Ein Lehrbuch. 4. Aufl. Weinheim: Psychologie Verlags Union, S. 258.

¹⁹⁵

¹⁹⁶ Vgl. Aslan, E. (2017): The Theological Background of Violence in Islam. In E. Aslan/M. Hermansen (Hrsg.) (2017): Religion and Violence. Muslim and Christian Theological and Pedagogical Reflections. Wiesbaden: Springer VS, S. 113–130.

¹⁹⁷ Vgl. Rothgangel, M. (2017): Violence as a Challenge for Religious Education: Psychological, Theological, and Educational Perspectives. In E. Aslan/M. Hermansen (Hrsg.) (2017): Religion and Violence. Muslim and Christian Theological and Pedagogical Reflections. Wiesbaden: Springer VS, S. 235–237.

im Spannungsfeld der verschiedenen prägenden Sozialisationsfaktoren. So verhält es sich auch mit den verschiedenen Angeboten kollektiver Identitäten (Herkunftsland, -kultur, Peer-Gruppe...) sowie mit der Entwicklung einer individuellen personalen Identität – sie stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Damit unter diesen herausfordernden Bedingungen eine Ambiguitätstoleranz beziehungsweise eine Selbstentwicklung (wenigstens in religiöser Hinsicht) möglich erscheint, braucht es religiöse Konzepte, die Orientierung geben können, wie es auch das Konzept von *tauba* ist.

Daraus erwächst auch der islamischen Religionspädagogik eine Verantwortung. Der Religionspädagoge Ednan Aslan hält fest, dass die Religionsauffassungen jüngerer Generationen oft gegensätzlich zu jenen der Elterngeneration sind. Im Zuge einer Gegenreaktion kann es sogar zu einer Islamisierung kommen – verbunden ist das mit vielen Fragen, wobei es eben die Aufgabe der Islamischen Religionspädagogik ist, Antworten auf diese Fragen zu finden, die der Islam „aus der eigenen Tradition nicht kennt“.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Aslan, E. (2022a): Islamische Religionspädagogik: Geschichte und Gegenwart. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 26.

4 *Tauba* im islamischen Religionsunterricht

Der islamische Religionsunterricht offeriert für muslimische Jugendliche einen wichtigen Raum, um ihr eigenes Verhältnis zu Glauben, Religion und Religiosität sowie im Rahmen der Identitätsbildung und der selbstbestimmten Bewältigung von Herausforderungen Erfahrungen zu sammeln und zu artikulieren. Auch wird eine Vielzahl von Eindrücken gesammelt, die in einen Zusammenhang mit der eigenen Lebenswirklichkeit gebracht werden. Die im IRU begegnenden Islambilder können sich wesentlich unterscheiden von den beispielsweise in der Moschee oder im Elternhaus kennengelernten Islambildern. Eine Voraussetzung dafür ist das Begreifen der Schüler*innen als Subjekten ihrer eigenen und individuellen Lernerfahrungen.

Bei Jugendlichen der heutigen Generation besteht eine weitverbreitete Skepsis in Bezug auf religiöse Institutionen und die Formen organisierter Religion. Mit diesen werden Erwartungshaltungen zur Übernahme bereits ausgeformter Wertgebäude und Normenmodelle verbunden, wobei aber gleichzeitig das Bedürfnis nach Orientierung, Sicherheit und Halt besteht. Die Partizipation der Schüler*innen im IRU kann also als Notwendigkeit begriffen werden.¹⁹⁹

Im Ziel geht es beim IRU um eine begleitende Funktion, die einen Auseinandersetzungs- und Lebensraum für Religion bietet, über den die Schüler*innen ihre religiöse Identität aufbauen und ausgestalten können. Die katholische Religionspädagogin und -didaktikerin Monika Tautz unterscheidet bei der Gesamtheit der Schüler*innen hinsichtlich deren Religiosität zwischen „Gläubigen“, „Suchenden beziehungsweise Angefochtenen“, „Sich-als-ungläubig-Betrachtenden“ und „Religiös-nicht-Sensibilisierten“.²⁰⁰ Auch der IRU ist in der Folge dieser Situation mit Abmeldungen konfrontiert.

Die Schule, in deren Rahmen der IRU stattfindet, ist im Unterschied zu anderen Sozialisationsorten der muslimischen Schüler*innen von größerer Heterogenität gekennzeichnet, indem die „wesentlichen sozialen, weltanschaulichen, kulturellen und

¹⁹⁹ Vgl. Tautz, M. (2012): *Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und Christentum* Verlag. Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 143; vgl. Lorenz, A. (2016): *Biographie – Religiosität – Bildung. Zur Identitätsentwicklung durch religiöse Bildungsprozesse*. Wiesbaden: Springer, S. 231–234.

²⁰⁰ Vgl. Tautz, M. (2012): *Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und Christentum* Verlag. Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 144.

ethischen Unterschiede des Umfeldes“ eine von den Schüler*innen erlebte Realität des Schulalltags bilden, mit der sie konfrontiert sind.²⁰¹

Islamischer Glauben und islamische Spiritualität können wichtige Instrumente sein, um Religiosität als Ressource in die Sozialisations-, Lern- und Identitätsbildungsprozessen der Jugendlichen einzubringen.

„Die Einbindung der religiös-spirituellen Ebene in den Sozialisationsprozess ist eine Grundlage für die Entwicklung einer eigenständigen tragfähigen Religiosität bzw. Spiritualität in der Identitätsentwicklung [...], Religiosität bzw. Spiritualität kann eine der zentralen Säulen für gelingende Identitätsbildungsprozesse in der Postmoderne sein [und] Religiosität kann ein persönlichkeitsstabilisierender Faktor sein.“²⁰²

Entscheidend ist es in diesem Zusammenhang der Entwicklung der religiösen Identität, dass bei der Perspektive der Schüler*innen angesetzt wird, dass deren Lebenswirklichkeit und ihre eigene Auseinandersetzung mit der Realität herangezogen wird, um den Unterricht zu gestalten. Die muslimischen Jugendlichen im IRU müssen erfahren und erleben, dass die Religion von Relevanz und Bedeutung in der Bewältigung und Gestaltung ihrer Lebensrealität ist.

Angesichts der modernen, individualisierten und hochkomplexen gesellschaftlichen Bedingungen sind traditionelle Antwortmuster in religiösen Fragen nicht mehr ausreichend, sondern es braucht eine selbstbestimmte Beziehung zur Religion, eine individuelle religiöse Identität. Weder das Elternhaus, der kulturelle Hintergrund oder die sozialen Erfahrungen bestimmen, auch wenn sie wichtig sind, die Entwicklung und Ausprägung dieser Identität, sondern es braucht individuelle Sinngebung, eine eigene Lebensbedeutsamkeit, die durch bewusste Reflexion entsteht. Der islamische Religionsunterricht soll dafür die Chance bieten.

Wie auch aus einer Reihe von Studien hervorgeht, ist der islamische Religionsunterricht ein wichtiger Raum für die muslimischen Schüler*innen, der auch geschätzt wird. Die Erfahrungen als religiöse Minderheit in der Umgebungsgesellschaft, aber auch als Heranwachsende mit Migrationshintergrund machen die Auseinandersetzung mit der eigenen Religion und die Frage der religiösen Identität zu einem zentralen Bedürfnis. Deshalb sehen die Schüler*innen den islamischen Religionsunterricht innerhalb des Gesamtkomplexes

²⁰¹ Vgl. Tautz, M. (2012): Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und Christentum Verlag. Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 144.

²⁰² Lorenz, A. (2016): Biographie – Religiosität – Bildung. Zur Identitätsentwicklung durch religiöse Bildungsprozesse. Wiesbaden: Springer, S. 233.

Schule als denjenigen Ort, an dem sie sich die sie beschäftigenden Fragen vorbringen, erörtern und beantworten können.²⁰³

4.1 Aktivierung islamischer Konzepte im Rahmen islamischer Religionspädagogik

Innerhalb der islamischen Religionspädagogik beziehungsweise des islamischen Religionsunterrichtes gibt es verschiedene Vorstellungen davon, was eine islamische religiöse Bildung leisten kann und soll. Es besteht eine Einigkeit dahingehend, dass eine Erziehungsbedürftigkeit gegeben ist. Gemäß der *fitra* (innere Natur, Veranlagung) ist jeder Mensch nach islamischer Vorstellung auf Gott hin ausgerichtet, der alle Geschöpfe hervorgebracht beziehungsweise geschaffen hat. Das islamische Menschenbild sieht im Menschen diese Veranlagung und gespeicherte Wissen, dass Gott der Schöpfer und einzig, also ohne Teilhaber, ist, doch hat er die Tendenz, dieses angelegte Wissen zu vergessen beziehungsweise braucht der Mensch der Bildung und der Erziehung, um sein Potenzial im Sinne Gottes voll zu entfalten.²⁰⁴

Die islamische Religionspädagogik ist nach dem Religionspädagogen Ednan Aslan eine „relativ junge wissenschaftliche Disziplin“ gegenüber dem „religiösen Lernen“ im Allgemeinen, das immer schon gegeben war.²⁰⁵ Als Religionspädagogik steht sie in einem Wechselverhältnis zur islamischen Theologie auf der einen Seite und zur Lebensrealität der Schüler*innen auf der anderen Seite, um letztere „nach islamischen Prinzipien religiös [...] zu erziehen. In diese Erziehung fließen alle islamischen Idealvorstellungen bis hin zur Erlangung von Vollkommenheit ein.“ Die jungen Menschen sollen gefördert werden, in Harmonie mit Koran und Sunna zu sein, „ihr Leben gemäß islamischen Werten zu gestalten [...], Teil der Gemeinschaft zu werden, den Menschen nützlich zu sein, Harmonie zwischen Fühlen und Handeln herzustellen. Lebenslanges Lernen steht dabei im Zentrum, schließlich besteht das

²⁰³ Vgl. Demirkol, E. (2011): Islamischer Religionsunterricht aus Sicht der SchülerInnen. Wien: Masterarbeit der Universität Wien, S. 28-59.

²⁰⁴ Kamcili-Yildiz, N. (2023): Was heißt religiös gebildet? Vergleich von drei religionspädagogischen Konzepten religiöser Bildung im deutschsprachigen Raum. In: Badawia, T./Topalovic, S. (Hrsg.) (2023): Islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 241–259, hier: S. 245–246.

²⁰⁵ Aslan, E. (2022a): Islamische Religionspädagogik: Geschichte und Gegenwart. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 17.

Ziel der islamischen Erziehung in der Vervollkommnung des Menschen nicht nur im irdischen Dasein, sondern auch mit Blick auf das Jenseits“.²⁰⁶

So hat auch der Religionspädagoge Harry Harun Behr ein Modell entwickelt, das den erwachsenen Erzieher und der heranwachsende Mensch in ihrer Verantwortlichkeit vor Gott, der das Innerste kennt und keine Mitarbeit für seine Menschenerziehung braucht, und dem Menschen den klaren Auftrag zur Erziehung gegeben hat.²⁰⁷ Alle menschlichen Beziehungen sind auf Gott hin ausgerichtet, da die Bindung an Gott die primäre Bindung aller Menschen ist. Der „weise“ Erzieher wiederum agiert gegenüber dem Heranwachsenden als Vorbild und gibt ihm Beispiel und Werkzeuge, die es diesem ermöglichen, durch die Verinnerlichung der vermittelten Inhalte zu einer Selbstentwicklung und Selbsterziehung zu gelangen.²⁰⁸

Das Ziel einer solchen Erziehung liegt in Selbstbestimmung und Beteiligung beziehungsweise Partizipation im Rahmen einer „bewussteren und reflektierten Wahrnehmung des eigenen Handelns“ – nicht zuletzt auch in Hinblick auf die gesellschaftliche Dimension.²⁰⁹

Damit rückt Behr die Autonomie der Schüler*innen bzw. der Subjekte in den Vordergrund: als Individuen mit eigenem Kopf, als Menschen mit Herz und als Handelnde.²¹⁰

Es geht bei diesem Zugang also um die subjektive Einsicht der Schüler*innen im Rahmen der religiösen Bildungsprozesse, damit diese Einsicht dann als eine Entscheidungsgrundlage im Sinne der Selbstbestimmung und Selbstentwicklung fungieren kann. Die Voraussetzung dafür sind Möglichkeiten zu einer reflektierten Erfahrung in der Begegnung mit islamischen Inhalten.²¹¹

²⁰⁶ Aslan, E. (2022a): Islamische Religionspädagogik: Geschichte und Gegenwart. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 24.

²⁰⁷ Vgl. Behr, H. H. (1999): Islamische Bildungslehre. Garching bei München: Dâr-us-Salâm, S. 96–97.

²⁰⁸ Vgl. Behr, H. H. (1999): Islamische Bildungslehre. Garching bei München: Dâr-us-Salâm, S. 98–102.

²⁰⁹ Kamcili-Yildiz, N. (2023): Was heißt religiös gebildet? Vergleich von drei religionspädagogischen Konzepten religiöser Bildung im deutschsprachigen Raum. In: Badawia, T./Topalovic, S. (Hrsg.) (2023): Islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 241–259., hier: S. 248.

²¹⁰ Kamcili-Yildiz, N. (2023): Was heißt religiös gebildet? Vergleich von drei religionspädagogischen Konzepten religiöser Bildung im deutschsprachigen Raum. In: Badawia, T./Topalovic, S. (Hrsg.) (2023): Islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 241–259., hier: S. 248.

²¹¹ Behr, H. H. (2016): Sich in die Bindung nehmen lassen: Zur Autonomiefähigkeit des Subjekts im Lichte des Korans. In: Badawia, T./Schmid, H. (Hrsg.) (2016): Zwischen Gewissen und Norm. Autonomie als Leitkategorie religiöser Bildung im Islam und Christentum. Berlin: LIT, S. 27–48, hier: S. 29.

Die Aktivierung islamischer Konzepte erfolgt daher bei diesem Ansatz über die subjektive Erfahrung im auseinandersetzen Lernprozess mit diesen, die Heranwachsenden lernen gewissermaßen reflektiert zu glauben.

4.2 Normative versus ethische Orientierung

In seinem maßgebenden Werk *Ethical Theories in Islam* hat Majid Fakhry²¹² in Bezug auf einen (theologischen) Ethos im Islam drei zentrale Kernbereiche benannt, auf denen dieser aufbaut. Das ist einerseits das Gute (*ḥayr*) und die Güte (*birr*), andererseits die Gerechtigkeit und schließlich die menschliche Verantwortung.²¹³

Diese ethischen Bezugspunkte können als Orientierungspunkte dienen im „Spannungsbogen von Norm (*ḥukm*, pl. *aḥkām*) und Wert (*makrama*, pl. *makārim*)“²¹⁴

Zu der Normenorientierung muslimischer Schüler*innen bemerkt der Bildungswissenschaftler Ulrich Krainz, dass die „religiösen Gebote [...] den SchülerInnen als Orientierungsmaßstab [dienen], als ein Bezugspunkt“²¹⁵ um sich daran in Bezug auf das eigene Verhalten auszurichten. Davon unabhängig bleibt es der persönlichen Entscheidung vorbehalten, ob sich der oder die Einzelne dann entsprechend verhält beziehungsweise den Normen und Regeln tatsächlich folgt. Die Schüler*innen fragen nach Krainz auch deshalb häufig nach Geboten und Verboten, weil sie unsicher sind hinsichtlich der Rechtfertigkeit selbstbestimmter Entscheidungen aus islamischer Perspektive.²¹⁶ „In allen Gruppendiskussionen mit den muslimischen SchülerInnen lässt sich somit ein konfliktbehaftetes Verhältnis zwischen religiöser Normativität und persönlichen, selbstbestimmten Entscheidungen rekonstruieren.“²¹⁷

²¹² Vgl. Fakhry, M. (1994): *Ethical Theories in Islam*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.

²¹³ Vgl. Fakhry, M. (1994): *Ethical Theories in Islam*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, S. 11–21.

²¹⁴ Badawia, T. (2023): „*Sei du kein Anwalt den Betrügern!*“ Ein kritisch-interaktionistischer Ansatz religionsethischen Lernens im Islamunterricht. In: Badawia, T./Erdem, G. (Hrsg.) (2023): In: Badawia, T./Topalovic, S. (Hrsg.) (2023): *Islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 91–117, hier: S. 97.

²¹⁵ Krainz, Ulrich (2014): *Religion und Demokratie in der Schule. Analysen zu einem grundsätzlichen Spannungsfeld*. Wiesbaden: Springer, S. 194.

²¹⁶ Vgl. Krainz, 2014, *Religion und Demokratie in der Schule*, S. 194.

²¹⁷ Krainz, 2014, *Religion und Demokratie in der Schule*, S. 194.

Der Religionspädagoge Ednan Aslan meint diesbezüglich, dass die empirische Wirklichkeit das eigentliche Ziel religiöser Bildung und damit der islamischen Religionspädagogik sei, die wiederum mit der islamischen Theologie in einem Wechselverhältnis stehe. Wo auf diese Wirklichkeit keine Rücksicht genommen werde oder sie über „normative Diskurse zu erschließen“ versucht würde, könne das „zur Marginalisierung oder aber Radikalisierung der islamischen Theologie führen“. ²¹⁸ Aufgabe der Theologie sei es, die Wirklichkeit kritisch zu reflektieren. ²¹⁹

Die klassische Gelehrsamkeit einzelner Denker, die althergebrachten Schablonen von halal und haram reichen nicht aus, um komplexe Phänomene und Veränderungen wahrzunehmen, geschweige denn, sie zu erklären. ²²⁰

Die Schüler*innen erleben es einigen Studien zufolge als schwierig, die erforderte Bewahrung von religiösen Normen und die veränderlichen Gegebenheiten in der religiös vielfältigen und individualisierten Umgebungsgesellschaft über die Reflexion für die eigene Lebensbedeutsamkeit in der Ausbildung der individuellen religiösen Identität zu vereinbaren. ²²¹

Die genannten Schwierigkeiten beziehen sich vor allem auch darauf, die im islamischen Religionsunterricht verwendeten Quellentexte, in erster Linie den Koran und die Hadithe, die als normative Autoritäten begriffen werden, über individuelle Annäherungen und religiös reflexiv zu erleben und zu erfassen. ²²²

²¹⁸ Aslan, E./Kolb, J./Yildiz, E. (2017): Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich. Wiesbaden: Springer VS, S. 458.

²¹⁹ Vgl. Aslan, E./Kolb, J./Yildiz, E. (2017): Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich. Wiesbaden: Springer VS, S. 458.

²²⁰ Aslan, E./Kolb, J./Yildiz, E. (2017): Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich. Wiesbaden: Springer VS, S. 459.

²²¹ Vgl. Demirkol, E. (2011): Islamischer Religionsunterricht aus Sicht der SchülerInnen. Wien: Masterarbeit der Universität Wien; vgl. Uygun-Altunbaş, A. (2019): Religiöse Sozialisation in muslimischen Familien. Eine vergleichende Studie. Berlin: transcript, S. 15-30; vgl. Ceylan, R. (2015): „Raus aus den Koranschulen“. Das Verhältnis von Moscheekatechese und Islamischem Religionsunterricht. Zur Notwendigkeit einer öffentlichen und innerislamischen Debatte. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 14,2 (2015), S. 169–183; vgl. Diehm, I. (2017): Migration und Religion aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 16,2 (2017), S. 15–25; vgl. Dursun, S. (2016): Chancen und Herausforderungen der religiösen Bildung im Lebensraum Schule aus muslimischer Perspektive. In: Österreichisches Religionspädagogisches Forum 24,1 (2016), S. 37–44.

²²² Vgl. Krainz, Ulrich (2014): Religion und Demokratie in der Schule. Analysen zu einem grundsätzlichen Spannungsfeld. Wiesbaden: Springer, S. 191–208.

Aus den Erfahrungen mit der österreichischen Gesellschaft und einer bestimmten kulturbearbeitenden Tendenz heraus, die auf die Versicherung des eigenen Traditionenbestandes ausgerichtet ist, entfaltet sich bei manchen Musliminnen und Muslimen ein Bestreben zur Normativität in der Religion, sodass religiöse Themen nicht mehr im ergebnisoffenen Rahmen erörtert werden können. Vielfach sind das auch die Eindrücke, die die jugendlichen Muslime aus der Sozialisationsinstanz der eigenen Familie mitnehmen.

Im Rahmen einer erschwerten Identitätsentwicklung mit niedrigerem Selbstwert und nicht ausreichenden sozialen Integration, etwa im Bereich der Bildung, zwischen den verschiedenen Lebenswelten sowie der umgebenden Gesellschaft reagieren viele jugendliche Musliminnen und Muslime, die Formen der Subkulturen in einer Abgrenzung von der Umgebungsgesellschaft entwickeln. Eines der Kennzeichen dieser „Popkulturen“ ähnlichen Entwicklungen in der muslimischen Jugendkultur ist die ausgeprägte Normenorientierung,²²³ was sich im Unterricht an der Sprache zeigt: „ḥarām, ḥarām, tamām, tamām“, beschreibt es eine Islamlehrerin.²²⁴ Ausgedrückt ist damit eigentlich eine Reduktion der islamischen Religion auf die normengebende Instanz, auf die Frage einer Bewertung aller Handlungen auf die Frage ihrer Erlaubnis oder ihres Verbotes (*ḥalāl* vs. *ḥarām*). Das dahinterstehende ausschließlich ritualistische Religionsverständnis, das sich alleine an der Orthopraxie orientiert, beschränkt die Freilegung der potenziell ethisch-moralischen, emotional-spirituellen Ressource von Religion. Auch die daraus erwachsende Lebensweise ist an der Regelerfüllung und Ritualausübung orientiert, nicht jedoch an der sinnhaften Erfüllung.²²⁵

Bei den jugendlichen Schüler*innen des islamischen Religionsunterrichts zeigen sich die Folgen einer solchen normativen Orientierung an einer von Verwirrung und Unsicherheit charakterisierten Begegnung mit den islamisch-religiösen Inhalten. Die Heranwachsenden

²²³ Vgl. Erkurt, M. (2020): Generation haram: Warum Schule lernen muss, allen eine Stimme zu geben. Wien: Paul Zsolnay; S. 59.

²²⁴ Badawia, T./Topalović, S./Tuhčić, A. (2023): Von einer „Phantom-Lehrkraft“ zum „Mister Islam“. Explorative Studie zur Professionalität von Islamlehrkräften an staatlichen Schulen. Weinheim: Beltz Juventa, S. 146.

²²⁵ Vgl. Badawia, T./Uygun-Altunbaş, A. (2022): Die Begegnung mit der Religion in den Medien. Empirisch-qualitative Erkundungen zum Einfluss der Medien auf muslimische Religiosität in Familie und Jugend. In: Peterlini, H. K./Donlic, J. (Hrsg.) (2022): Jahrbuch Migration und Gesellschaft 2021/2022. Schwerpunkt „Familie“. Bielefeld: Transcript, S. 73–90, hier: S. 79–81.

erleben ein Auseinanderklaffen der vermeintlich versichernden Normen mit den eigenen Lebenserfahrungen sowie der ihnen gegenüberstehenden Realität.²²⁶

In ethisch orientierter Perspektive befinden sich die Jugendlichen damit in einem Dilemma, sowohl hinsichtlich der aus dem Verständnis erwachsenden Handlungsperspektiven als auch in Bezug auf die Selbstbestimmung und -wirksamkeit stärkende religiös-geistige Orientierung. Gleichmaßen kommt darin aber auch ein Bedürfnis und eine Forderung zum Ausdruck, nämlich nach einer Reflexion und einem offenen, das heißt angstfreien, Austausch zu den sie beschäftigenden Fragen. Die jungen Musliminnen und Muslime sind sich ihrer Bedürfnisse und auch Ansprüche nach Einbezug ihrer Lebenswelt, nach Freiheit im Austausch und nach Wirksamkeit im eigenen Leben durchaus bewusst.²²⁷ „Nicht mehr das unreflektierte Nachahmen, sondern die bewusste Auseinandersetzung mit der eigenen Religion wird angestrebt.“²²⁸

So soll die Islamische Religionspädagogik als ein Bindeglied fungieren, gemäß Aslan, zwischen der Praxis des Unterrichts und der übergeordneten abstrakten islamischen Theologie. Nur vor diesem Verständnis kann auch in Bezug auf das Konzept von tauba von einer erfolgreichen Integration in den islamischen Religionsunterricht gesprochen werden, eben nicht als ein ausschließlich theologisches Konzept, sondern als ein religionspädagogisches, das sich für die Arbeit vor den spezifischen Herausforderungen muslimischer Jugendlicher eignet.²²⁹

Der Erfolg einer islamischen Religionspädagogik, die sich als eine Theorie der Praxis versteht, hängt davon ab, ob es ihr gelingt, ihre Voraussetzungen und Bedingungen im europäischen Kontext realistisch wahrzunehmen. Islamische Religionspädagogik braucht sowohl die erkennbare theologische Zuordnung als auch die Fähigkeit zur

²²⁶ vgl. Badawia, T./Topalović, S./Tuhčić, A. (2023): Von einer „Phantom-Lehrkraft“ zum „Mister Islam“. Explorative Studie zur Professionalität von Islamlehrkräften an staatlichen Schulen. Weinheim: Beltz Juventa, S. 122–127.

²²⁷ Vgl. Uygun-Altunbaş, A. (2019): Religiöse Sozialisation in muslimischen Familien. Eine vergleichende Studie. Berlin: transcript, S. 210–214.

²²⁸ Uygun-Altunbaş, A. (2019): Religiöse Sozialisation in muslimischen Familien. Eine vergleichende Studie. Berlin: transcript, S. 214.

²²⁹ Vgl. Aslan, E. (2022a): Islamische Religionspädagogik: Geschichte und Gegenwart. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 25–33.

wissenschaftlichen Reflexion des Kontexts, in den muslimische Kinder in einer durch Migration geprägten, pluralen Gesellschaft eingebettet sind.²³⁰

5 *Tauba* als Thema des islamischen Religionsunterrichts

Tauba ist als islamisches Konzept kein eigenes Thema innerhalb des islamischen Religionsunterrichtes. Es ist jedoch an einigen Stellen des Lehrplanes präsent. Es ist sinnvoll, dem Konzept von *tauba* als Unterrichtsinhalt eine ständige, begleitende Präsenz im islamischen Religionsunterricht zu geben, sodass eine kontinuierliche Reflexion seitens der Schüler*innen und eine Vermittlung an sie stattfinden kann. Wie im Kapitel davor bereits behandelt, eignet sich für die Behandlung im IRU eine Ethikorientierung besser als eine an der Normenlehre ausgerichtete Vermittlung. Gerade für Jugendliche in der Adoleszenz und als muslimische Jugendliche mit größtenteils Migrationshintergrund, die neben der Identitätsbildung mit der Verortung innerhalb der Gesellschaft beschäftigt sind, ist es wichtig, dass scheinbar selbstverständliche und normengeprägte Vorstellungen kritisch herausgefordert und individuell reflektiert werden. Denn mit *tauba* ist ein sehr persönlicher und individueller Teil der Mensch-Gottes-Beziehung angesprochen, zugleich ist darin aber auch ein wichtiges Moment der sozialen Verantwortung enthalten. Die Vermittlung soll daher im IRU über einen religionsethischen Ansatz erfolgen.

Dieser Ansatz vermittelt die Religionsnormen und Glaubensinhalte unter religiös-ethischen Gesichtspunkten und in Verbindung mit der Orientierung auf das Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*). Religiöse Bildung fokussiert sich damit auf einen produktiven und gesellschaftlichen Beitrag von Religion, wo es um das Zusammenleben in einer pluralen und demokratischen Gesellschaft geht. Religion soll also einen ethischen Beitrag leisten, sowohl individuell als auch sozial. Der Religionspädagoge Tarek Badawia formuliert dazu folgende Leitfrage:²³¹

Wie kann der Islamunterricht in einem kritisch-interaktionistischen Lehr-Lern-Prozess Lerninhalte im Lichte gesellschaftlicher Verantwortung so behandeln, dass

²³⁰ Aslan, E. (2022a): Islamische Religionspädagogik: Geschichte und Gegenwart. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 25.

²³¹ Vgl. Badawia, T. (2023): „*Sei du kein Anwalt den Betrügnern!*“ Ein kritisch-interaktionistischer Ansatz religionsethischen Lernens im Islamunterricht. In: Badawia, T./Erdem, G. (Hrsg.) (2023): In: Badawia, T./Topalovic, S. (Hrsg.) (2023): islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 91–94.

Schüler*innen sich in einer bildenden Begegnung mit ihrer Religion eine religionsethische Haltung erarbeiten können?²³²

Angeschlossen ist dieser Ansatz an die Leitidee der Selbstständigkeit und Selbstbestimmung in Reflexion, Denken und Urteilen, wenn es um religiöse und ethisch relevante Fragestellungen geht, eine Form der „religionsethischen Mündigkeit (*rušd*)“. Nicht „Moral als Gegenstand“ wird angezielt, sondern „Ethik als Theorie oder Reflexion der Moral“, die auf das Individuum bezogen ist und eine Reflexionsleistung bedeutet.²³³ Die Schüler*innen sollen „zu einer verantwortlichen und verantworteten Position gegenüber dem Glauben“²³⁴ gelangen und es wird bei gelebter Religion angesetzt.

5.1 *Tauba* in den österreichischen Lehrplänen für den islamischen Religionsunterricht

Das Thema von *tauba* im Sinne eines islamischen Konzeptes ist in den *Lehrplänen für den islamischen Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen* nicht explizit angeführt.

Dennoch findet sich das Thema repräsentiert, und zwar bereits ab der ersten Schulstufe der Volksschule, wo ein Thema „Allah ist mein Schöpfer – nur Ihn bete ich an“ aufgeführt ist. Die Beschreibung zu diesem Thema, wo es um das *du’a* (das freie Bittgebet) geht, enthält ein Beispielfür ein *du’a*:

Subhanaka (Alles Lob gebührt Dir, mein Gott, und aller Dank, ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Dir, ich bitte Dich um Vergebung und wende mich Dir in Reue zu).²³⁵

²³² Badawia, T. (2023): „*Sei du kein Anwalt den Betrügern!*“ Ein kritisch-interaktionistischer Ansatz religionsethischen Lernens im Islamunterricht. In: Badawia, T./Erdem, G. (Hrsg.) (2023): In: Badawia, T./Topalovic, S. (Hrsg.) (2023): islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 91–117, hier: S. 91.

²³³ Badawia, T. (2023): „*Sei du kein Anwalt den Betrügern!*“ Ein kritisch-interaktionistischer Ansatz religionsethischen Lernens im Islamunterricht. In: Badawia, T./Erdem, G. (Hrsg.) (2023): In: Badawia, T./Topalovic, S. (Hrsg.) (2023): islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 91–117, hier: S. 94.

²³⁴ Porzelt, B. (2013): Grundlegung religiöses Lernen. Eine problemorientierte Einführung in die Religionspädagogik. 2. Aufl. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, S. 106.

²³⁵ Gesamte Rechtsvorschrift für Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, Fassung vom 12.01.2024, S. 6.

Es ist zu fragen, ob die reuevolle Zuwendung, die darin betont wird, im Alter von sechs Jahren wirklich verstanden werden kann. Dabei ist zu fragen, ob dieses Verständnis nicht viel eher ein normatives oder normenorientiertes ist, das *tauba* und die Bitte um Vergebung als einen Reflex auf Normenverletzung begreift, nicht als die Möglichkeit, in einer lebendigen Beziehung mit dem eigenen Schöpfer zu sein, die von liebevollem Wohlwollen und bedingungsloser Annahme geprägt ist.

In der dritten Schulstufe der Volksschule kehrt das Thema wieder, betitelt ist es „Er liebt die Menschen und freut sich über ihre Bemühungen“ – dabei wird zumindest im Thementitel ein positiver Bezug genommen, nämlich auf die göttliche Liebe zum Menschen und darauf, dass die Bemühung wichtiger ist als das Resultat. Dabei wird im Lehrplan auch ein Lernziel präsentiert:

Die Schülerinnen und Schüler erfahren, dass Allah sich freut, wenn sie sich bemühen, immer Gutes zu tun und falsche Handlungen bereuen²³⁶

Auf diese Weise erfolgt eine Handlungsorientierung an der Stelle einer Normenorientierung, indem gesagt wird, was Gott „freut“, nämlich die Bemühung darum, das Gute zu tun. Das Schwergewicht liegt bei der Vermittlung auch nicht darauf, dass falsche Handlungen vermieden werden und welche Handlungen zu unterlassen sind, sondern auf dem Prozess von *tauba*, wenn wir Handlungen als falsch erkennen. Es kann mit den Kindern erarbeitet werden, dass es für Gott nicht so wichtig ist, dass wir Fehler machen, sondern wie wir damit umgehen. *Taubā* kann in diesem Sinne als ein handelndes Neuausrichten des Bemühens vermittelt werden.

Im Lehrplan wird auf K 2:222 Bezug genommen²³⁷, wo es heißt: „[...] Gott liebt die Bußfertigen [*inna llāha yuḥibbu t-tawwābīna*] [...]“. In der Koranstelle wird über die Liebe Gottes gesprochen, die Beziehungsqualität (Liebe, liebevoll) wird betont. Es kann auf dieser Grundlage mit den Kindern schon darüber gesprochen werden, wie *tauba* diese Beziehung stärken kann und dass es nicht um die Schuldgefühle geht, die empfunden werden, sondern um die Neuausrichtung von Bemühen und Handeln.

²³⁶ Gesamte Rechtsvorschrift für Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, Fassung vom 12.01.2024, S. 14.

²³⁷ Corpus Coranicum (1924): Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/20/verse/82/print> (17.1.24).

Ebenfalls Bezug genommen wird auf K 20:82:²³⁸ „Aber dem, der (nachträglich) umkehrt [...] bin ich (immer) bereit zu vergeben [*wa-`innī la-ġaffārun li-man tāba*].“ So können die Kinder verstehen, dass es sich bei *tauba* um eine Umkehr handelt, die in der Beziehung mit Gott zu einer positiven Annahme führt.

In der vierten Schulstufe der Volksschule sollen die Schüler*innen ihr Selbstbewusstsein unter der Überschrift „Ich traue mir etwas zu!“ aufbauen, „das ihnen ermöglichen soll, selbständig Lösungen für Konflikte zu finden und die eigenen Gefühle immer mehr unter Kontrolle zu haben“.²³⁹

Unter anderem heißt es an dieser Stelle zu *tauba*:

Weiterhin sollen die Schülerinnen und Schüler erfahren, wie fehlerhafte Handlungen ausgeglichen und Reue auch im praktischen Handeln ausgedrückt werden kann. Allahs Gesandter (a.s.) hat gesagt: „Sei dir Allahs bewusst, wo immer du bist und lasse der bösen Tat die gute Tat folgen, sie damit auszulöschen, und begegne den Menschen mit gutem Wesen.“ (Tirmidhi)²⁴⁰

Es wird also im Zusammenhang mit Selbstvertrauen darauf eingegangen, dass *tauba* auch zu praktischem Handeln führen kann und dass diese Handlungsweise nach dem zitierten Hadith eine Wiedergutmachung bewirken kann sowie im sozialen Miteinander zu einer positiven Persönlichkeit führt. Dabei geht es um die Handlungsorientierung von *tauba*. Die Schüler*innen sollen eine Einsicht gewinnen, dass ihre Impulse und Emotionen zu (Affekt-)Handlungen führen können, die sie hinterher bereuen. Aber anstatt in diesem Zustand zu verbleiben, sollen praktische Handlungen gesetzt werden, um die Situation zu verbessern.

Im Lehrplan wird also ein Schwerpunkt auf die Handlungsmöglichkeiten, die aus *tauba* folgen, gelegt. Die Vermittlung erfolgt jedoch nicht reflexionsanregend, sondern direktiv, durch den unkommentierten Hadithtext: Das ist die Norm, die der Prophet vorgegeben hat. Es wird nicht darüber reflektiert, was den Unterschied zwischen einer guten und einer schlechten Tat ausmacht oder was ein „gutes Wesen“ bedeutet.

²³⁸ Corpus Coranicum (1924): Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/2/verse/222/print> (17.1.24).

²³⁹ Gesamte Rechtsvorschrift für Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, Fassung vom 12.01.2024, S. 19.

²⁴⁰ Gesamte Rechtsvorschrift für Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, Fassung vom 12.01.2024, S. 19.

Indirekt bedeutsam ist die Erwähnung zum Thema *ihsān* (Vorzüglichkeit, Schönheit, Aufrichtigkeit) im *Lehrplan für den islamischen Religionsunterricht an berufsbildenden Pflichtschulen, berufsbildenden mittleren und höheren Schulen und Anstalten der Lehrer- und Erzieherbildung* bei der zehnten Schulstufe in Bezug auf „Das Fassen der Absicht (Niyah)“:

Verantwortlichkeit bedarf der Selbstreflexion. Daher soll intensiv besprochen werden, welche Wirkung das Absichtfassen im Islam hat und wie dadurch die eigene Aufrichtigkeit einer positiven Selbstkontrolle unterliegt [...].²⁴¹

Die Aufrichtigkeit der (inneren) Absicht ist auch im Zusammenhang mit *tauba* ein wichtiges Element. Daher kann dieses Thema im Lehrplan auch in Verbindung mit *tauba* gebracht werden. Die Selbstreflexion wird als die Voraussetzung von Verantwortlichkeit genannt. In Bezug auf *tauba* ist das als unangenehm erlebte Gefühl der Zerknirschung beziehungsweise Reue (*nadam*) eine Folge der Selbstreflexion: eigenes Handeln wird als „falsch“ erlebt. Für *tauba* wesentlich ist die Entscheidung zum Umgang damit, die daraus folgt. Verantwortlichkeit beinhaltet die Absicht, dieses als „falsch“ erlebte Verhalten in der Zukunft zu unterlassen sowie durch die Bitte um Vergebung und eigenes Tun im Rahmen der möglichen Wiedergutmachung korrigierende Handlungen zu setzen. Das Fassen der Absicht ist aber selbst schon eine Handlung – je bewusster diese unternommen wird, desto mehr wächst die Selbstverantwortlichkeit.

Und in derselben Schulstufe wird erneut auf die Reue eingegangen, wenn „Mann und Frau in den muslimischen Quellen“ behandelt werden, und zwar anhand der koranischen Erzählung über „Adam und Eva“:

Die Schülerinnen und Schüler sollen nicht nur die entsprechenden Qurʾanstellen, sondern auch den Tafsir (die Exegese) dazu studieren. Dabei werden sie dazu eingeladen, intensiv über Begriffe wie Unrecht, Reue, Vergebung, Ehrfurcht vor Allah (t) und – damit in Zusammenhang – Übernahme von Verantwortlichkeit zu reflektieren [...].²⁴²

Hinsichtlich *tauba* liegt der Fokus nicht so sehr auf dem Verhältnis von Mann und Frau, sondern vor allem auf der im Lehrplan vorgestellten Einladung zur Reflexion von „Unrecht, Reue, Vergebung“ und den Zusammenhang mit „Übernahme von Verantwortlichkeit“. Diese

²⁴¹ Gesamte Rechtsvorschrift für Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, Fassung vom 12.01.2024, S. 253.

²⁴² Gesamte Rechtsvorschrift für Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, Fassung vom 12.01.2024, S. 54.

Themen finden ein Beispiel zur Bearbeitung in der Erzählung zu Adam und seiner Frau im Paradiesgarten. In Bezug auf die Paradieserzählung finden sich unter den Koranversen *für die Lehrpläne an Hauptschulen, Volksschuloberstufen, polytechnischer Schule und allgemein bildenden höheren Schulen* eben auch die Verse von Sure *al-Baqara* angeführt, wo es in Vers 38 und 39 heißt:

Und Adam empfing von seinem Herrn Worte und Er nahm seine Reue an; denn siehe, Er ist der Vergebende, der Barmherzige. Wir sprachen: „Fort mit euch von hier allesamt! Und wenn zu euch Rechtleitung von Mir kommt, wer dann Meiner Rechtleitung folgt, über die soll keine Furcht kommen, und sie sollen nicht traurig sein. Wer aber nicht glaubt und Unsere Zeichen verleugnet, die sollen Bewohner des Feuers werden; darin sollen sie ewig verweilen!“²⁴³

Adam und seine Frau begehen im Paradies ein Unrecht und übertreten ein Verbot Gottes. Sie essen vom verbotenen Baum und hören auf die Täuschungen des Satans. Im Koran erkennen Adam und Eva dieses Unrecht als Unrecht, „Versündigung“ an sich selbst.²⁴⁴ Die Konsequenzen müssen sie auch nach der obigen Stelle ohnehin tragen, sie werden aus dem Paradies verbannt. Dennoch übernehmen sie die Verantwortung für das Unrecht, das sie begangen haben, sie erkennen die eigene Verantwortlichkeit, praktizieren *tauba* und bitten Gott um Vergebung. Gott vergibt ihnen und stellt den Prozess im Koran in den Kontext göttlicher Rechtleitung, was mit Gefühlen verbunden wird (keine Furcht und keine Traurigkeit vs. ewiges Feuer bei Verweigerung). Das schafft Möglichkeiten der Thematisierung von *tauba* und inwiefern die göttliche Rechtleitung den Gesamtprozess von *tauba* bedeutet. Nicht die Übertretung beziehungsweise die Sünde an sich stehen im Fokus, sondern die Einsicht und das Eingeständnis hinsichtlich des eigenen Anteils daran, nicht die Strafe beziehungsweise die Konsequenzen stehen im Fokus, sondern die Übernahme der eigenen Verantwortlichkeit durch die Bitte um Vergebung, die angenommen wird. *Taubä* bietet so einen Reflexionsanlass darüber, wie die göttliche Rechtleitung erfolgt.

Insgesamt legen die Lehrpläne für den islamischen Religionsunterricht wenig Gewicht in Bezug auf *tauba* auf die höheren Schulstufen. Das Thema wird überwiegend in der Volksschule behandelt. Dennoch ist es dann in der zehnten Schulstufe vorgesehen und lässt sich ohne Weiteres mit verschiedenen anderen Themen verknüpfen, vor allem mit dem Fassen

²⁴³ Gesamte Rechtsvorschrift für Lehrpläne – islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, Fassung vom 12.01.2024, S. 125.

²⁴⁴ K 7:11-27; vgl. Asad, M. (2009): Die Botschaft des Koran. Düsseldorf: Patmos Asad, M. (2009): Die Botschaft des Koran. Düsseldorf: Patmos, S. 270–272.

und der Bedeutung der Absicht und die Reflexion von Begriffen. *Tauba* wird zudem mit der koranischen Erzählung über Adam und Eva und deren Übertretung im Paradies in eine Verbindung gebracht, dabei handelt es sich um die grundlegenden Koranstellen, wenn es um das islamische Konzept von *tauba* geht, wie bereits weiter oben gezeigt wurde.²⁴⁵

Wie am Beispiel des Lehrplans gezeigt werden konnte, gibt es bereits eine theologisch orientierte Behandlung des Themas *tauba*, wenn auch nicht als eigenständiges Thema, sondern als normatives Moralegebot. Durch eine Aktivierung des islamischen Konzeptes von *tauba* in Verbindung mit einem islamischen Religionsunterricht, der sich an der Autonomie der Jugendlichen als Subjekten des eigenen Lernens orientiert,²⁴⁶ können wertvolle Ressourcen für eine lebensweltorientierte, selbstbestimmte Begegnung mit der eigenen Religion bereitgestellt werden.

6 Praxisbeispiele für die Arbeit mit *tauba* mit muslimischen Jugendlichen (im islamischen Religionsunterricht)

Soll *tauba* im islamischen Religionsunterricht ab der zehnten Schulstufe aufwärts behandelt werden, so eignen sich dafür insbesondere koranische Erzählungen beziehungsweise Überlieferungen über Propheten, in Bezug auf den Propheten Muhammad im Speziellen. Von besonderer Bedeutung ist es, dass die Propheten in den betreffenden Erzählungen nicht als abgehobene Idealgestalten begriffen werden, sondern als lebendige Menschen, gleichsam im Sinne einer Fallstudie. Auf diese Weise können die Schüler*innen sich an den verschiedenen gegensätzlichen und teils irritierenden Aspekten interaktiv bemühen, zu einer Erkenntnis zu gelangen.

Die Arbeit mit einer Fallstudie bietet didaktisches Potential in mehrfacher Hinsicht: Zum einen ermöglicht die Vorgehensweise die selbständige, eigenaktive Bearbeitung einer Problemstellung, zudem kann ggf. vorhandenes, fallrelevantes Expertenwissen zum Einsatz kommen. Zum zweiten zielt die Methode einerseits auf die Verknüpfung schulischen bzw. dezidiert ethischen Lernens mit lebensweltlicher Bedeutsamkeit und

²⁴⁵

²⁴⁶ Vgl. Weyers, S. (2011): Zwischen Selbstbestimmung und religiöser Autorität. Normative Orientierungen christlicher und muslimischer Jugendlicher. In: Bohler, K. F./Corsten, M. (Hrsg.) (2011): Begegnungen von Kulturen. Wiesbaden: Springer Verlag, S. 105–180.

andererseits auf die strategische Verknüpfung von Entscheidungsfindung, Problemlösung und Urteilsbildung.²⁴⁷

Die wesentliche Erzählung im Koran im Umfeld, die *tauba* behandelt, ist die koranische Erzählung von Adam und Eva im Paradiesgarten und deren Verführung durch den Teufel. Für die vorliegende Arbeit wurde diesbezüglich K 7:11-27 ausgewählt, wobei dieselbe Erzählung in anderer Gewichtung sich auch an anderen Stellen im Koran findet. Die Erzählung ist für das Thema von *tauba* auch deshalb geeignet, weil sie eine interaktionistische, kommunikative Struktur aufweist. Daher kann sie für eine Bearbeitung im Unterricht als Reflexionsbeispiel dienen.

Die Stelle beginnt mit der Niederwerfung der Engel vor Adam, was von Iblis aus Hochmut verweigert wird: „[...] ,Ich bin besser als er: Du hast mich aus Feuer erschaffen, während Du ihn aus Ton erschaffen hast‘ [...].“²⁴⁸ Daraufhin verbannt Gott Iblis, der sich eine Frist bis zum Tag der Auferstehung erbittet, um die Menschen zu verführen. Diese Frist wird von Gott gewährt, wer dem Iblis beziehungsweise dem Satan folgt, dem wird die Hölle angekündigt. Adam und seine Frau werden in den Paradiesgarten gesetzt, wo ihnen nur ein Baum verboten wird. Der Satan verführt die beiden, indem er ihnen von verborgenen Absichten Gottes erzählt und ihnen versichert: „[...] ,Wahrlich, ich bin von denen, die euch fürwahr Gutes wünschen!‘ [...].“²⁴⁹ Als sie gegessen haben, werden sie sich „ihrer Blöße bewusst“ und schämen sich. Konfrontiert von Gott beteuern sie:

[...] „O unser Erhalter! Wir haben uns an uns selbst versündigt – und wenn Du uns nicht Vergebung gewährst und Deine Barmherzigkeit erteilst, werden wir ganz gewiss verloren sein!“ [...]²⁵⁰

Es ist beachtenswert, dass Gott für Adam und Eva, also den geschaffenen Menschen bereits die Erde als einen Aufenthaltsort vorgesehen hatte, bevor er sie im Garten unterbrachte. Und da alles auf seinen Befehl hin geschieht, vollzieht es sich auch so in Bezug auf das Verhängnis im Paradies. Dennoch bitten Adam und Eva reuig um Vergebung und versuchen

²⁴⁷ Fuchs, M. E. (2021): Lernen an Fallstudien. In: Lindner, K./Zimmermann, M. (Hrsg.) (2021): Handbuch ethische Bildung. Religionspädagogische Fokussierungen. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 304–310, hier S. 308.

²⁴⁸ K 7:11-27; vgl. Asad, M. (2009): Die Botschaft des Koran. Düsseldorf: Patmos Asad, M. (2009): Die Botschaft des Koran. Düsseldorf: Patmos, S. 270–272.

²⁴⁹ K 7:11-27; vgl. Asad, M. (2009): Die Botschaft des Koran. Düsseldorf: Patmos Asad, M. (2009): Die Botschaft des Koran. Düsseldorf: Patmos, S. 270–272.

²⁵⁰ K 7:11-27; vgl. Asad, M. (2009): Die Botschaft des Koran. Düsseldorf: Patmos Asad, M. (2009): Die Botschaft des Koran. Düsseldorf: Patmos, S. 270–272.

nicht, die Schuld und die Verantwortung abzuwälzen. Fragen, die damit im Zusammenhang im Unterricht bearbeitet werden könnten, können die folgenden sein: Wie verleitet der Satan die beiden, von den Früchten des Baumes zu essen? Wieso bedecken sich Adam und Eva danach? Was veranlasst sie zu *tauba* und mit welchen Worten verrichten sie sie und bitten um Vergebung? Welche Rolle spielt der Satan in der Erzählung?

Der Prophet Moses spielt im Koran eine besondere Rolle, er wird öfter als jeder andere Prophet darin erwähnt, insgesamt 137 Mal.²⁵¹ Im Zusammenhang mit *tauba* sind besonders die Verse in K 28:14-22 von besonderem Interesse. Moses wird darin vor seinem prophetischen Auftrag und vor seiner Flucht beschrieben: als ein wissender und urteilsfähiger Mensch. Dennoch wird er auch als jemand beschrieben, der zur Gewalt neigt und sogar einen Menschen tötet. Daraufhin bittet er Gott um Vergebung und ihm wird vergeben. Dennoch ist er nicht entschlossen genug, sich aus den Kämpfen und Streitereien in der Stadt herauszuhalten und lässt sich erneut verleiten, darin einzugreifen.

[...] Als er nun den packen wollte, der ihnen beiden feind war, sagte dieser (w. er) Mose! Willst du mich umbringen, so wie du gestern jemand umgebracht hast? Du hast (anscheinend) nichts anderes im Sinn, als Gewalttaten im Land zu verüben (w. Du willst nichts, als im Land gewalttätig sein) und willst keiner von denen sein, die für Frieden und Ordnung sorgen. [...]²⁵²

Schließlich wird er gewarnt und begibt sich im Gottvertrauen auf die Flucht.

Die Erzählung bietet zahlreiche Anknüpfungspunkte zum Thema *tauba* im Zusammenhang mit der Lebensrealität der jugendlichen muslimischen Schüler*innen. Moses hat kein leichtes Schicksal, er wird gezwungen zu emigrieren, aber er ist auch involviert in die Kämpfe und Auseinandersetzungen seiner „Peers“ beziehungsweise seiner sozialen Gruppe. Es lassen sich Bezüge zu Gruppendynamiken, Gruppendruck, Gewalt und Migration beziehungsweise Flucht herstellen. Es können anhand der *tauba* des Mose die Fragen reflektiert werden, wieso Gott die *tauba* bereitwillig annimmt, was Moses mit: „Ich habe gegen mich selber gefrevelt“ meint sowie warum er um Vergebung bittet und gleichzeitig festhält: „Das hat der Satan bewerkstelligt“. Weiters kann thematisiert werden, wie sich Moses am kommenden Tag

²⁵¹ Vgl. Wheeler, B. (2002): Moses in the Quran and Islamic Exegesis. London: Routledge, S. 6–7.

²⁵² K 28:14-22; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/28/verse/14/print> (15.1.2024).

gegenüber dem erneuten Hilfsansuchen gegenüber verhält und was die Worte des Mannes, den er gepackt hält, zu bedeuten haben.

Ergänzend kann noch folgende koranische Referenz zu Moses in K 28:40-41 den Schüler*innen zur Reflexion gegeben werden, die noch einmal eine Erinnerung der Ereignisse enthält, wobei Gott hier auf den Mord Bezug nimmt und auf die göttliche Vorbereitung beziehungsweise Erziehung des Moses, bevor er ihm den prophetischen Auftrag erteilt.

Und du brachtest einen Menschen um. Darauf erretteten wir dich aus der Bedrängnis (w. vom Kummer) und wir setzten dich einer schweren Prüfung aus. Dann verweiltest du (viele) Jahre unter den Leuten von Madjan. Hierauf kamst du, Mose, zu einer festgesetzten Zeit.

Ich habe dich nun für mich selber ausgebildet (oder: aufgezogen (?), w. hergerichtet) (um dich mit einem besonderen Auftrag zu betreuen).²⁵³

Ein weiteres mögliches im Zusammenhang mit *tauba* wäre die David-Darstellung im Koran in K 38:21-26. Dabei handelt es sich allerdings um ein Thema, das nur mit muslimischen Jugendlichen in höheren Schulstufen und mit beträchtlichem Vorwissen durchgeführt werden könnte, insbesondere auch weil dadurch das dogmatische Verständnis von der Sündlosigkeit der Propheten (*'iṣmat al-al-'anbīyā'*) direkt betroffen ist, was manche Schüler*innen als verstörend und ihrem Glaubensverständnis widersprechend empfinden könnten.

Zwei nicht näher spezifizierte Personen, die oft als Engel identifiziert werden, dringen in den Palast von König David ein und tragen ihm einen Streitfall vor, wo „der eine dem andern Gewalt angetan hat“:

[...] Der da, mein Bruder, hat neunundneunzig Schafe. Ich (dagegen) habe (nur) ein einziges Schaf. Nun sagte er zu mir: Vertraue es mir an! und setzte mir mit (diesem) seinem Ansinnen stark zu. [...] ²⁵⁴

König David befindet, dass das ein Unrecht ist. Er sieht in dem vorgetragenen Streitfall ein Gleichnis für eine eigene Verfehlung und praktiziert *tauba*.

²⁵³ K 20:40-41; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/20/verse/40/print> (15.1.2024).

²⁵⁴ K 38:20-26; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/38/verse/20/print> (15.1.2024).

[...] Und David meinte²⁵⁵, wir hätten ihn (selber mit diesem Streitfall) einer Prüfung unterworfen. Da bat er seinen Herrn um Vergebung, fiel, indem er sich (gleichzeitig) verneigte(?), nieder und tat Buße. [...] ²⁵⁶

Der Koran hält fest, dass Gott David vergeben hat, weswegen er um Vergebung bat.

Mohammad Khaleel hat sich in seinem Werk *David in the Muslim Tradition. The Bathsheba Affair* intensiv mit diesen Versen auseinandergesetzt. In der frühen exegetischen Literatur und auch in den Überlieferungen wurde nämlich diese Koranstelle mit der biblischen Erzählung von David und Bathseba in Verbindung gebracht, auf die der Koran hier Bezug nehme (2 Sam. 11-12). Der Erzählung zufolge begeht David mit der Frau des Hethiters Uria Ehebruch, um die zustandegekommene Schwangerschaft zu verheimlichen und als Listen nicht funktionieren, schickt er Uria in einen aussichtslosen Kampf, woraufhin dieser getötet wird und David Bathseba heiraten kann. In der islamischen Überlieferung folgt König David einem wunderschönen Vogel, was ihn in Kontakt mit Bathseba bringt. Mit dem Aufkommen der *'iṣmat al-al-'anbīyā'* wurde diese Verbindung mit einer verwerflichen und schweren Übertretung durch einen Propheten abgestritten und spätestens mit dem dreizehnten nachchristlichen Jahrhundert (neuntes Jahrhundert nach der Hidschra) hatte sich durchgesetzt, dass die Erzählung von David und Bathseba zu den *isrā'īlīyāt*, den nicht-islamischen jüdischen und christlichen Texteinflüssen im Zusammenhang der Exegese des Korans, zu zählen sei sowie die biblische Erzählung selbst eine Veränderung des Ursprungstextes darstelle, sodass jeder Verweis auf die David-Bathseba-Begebenheit falsch sei.²⁵⁷

Several contentions were made at the beginning of this work. One of them was that the pericope of Q38:21-5 clearly indicates that David, king of Israel, must have committed some error in order to have to seek forgiveness. Another was that whereas the earliest exegetes provided material to show the error was a grave one, the later generations sought to minimize it, progressively sanitizing their explanations, until they finally exculpated David.²⁵⁸

²⁵⁵ Paret übersetzt hier *wa-ẓanna* als „meinte“, während in der englischen Übertragung bei Asad „understood“ übertragen wird; vgl. <https://www.alim.org/quran/translation/asad/surah/38/> (19.1.24).

²⁵⁶ K 38:20-26; Corpus Coranicum: Druckausgabe des Korans, Kairo 1924. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/38/verse/20/print> (15.1.2024).

²⁵⁷ Vgl. Khaleel, M. (2014): *David in the Muslim Tradition. The Bathsheba Affair*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books, S. 187–203.

²⁵⁸ Khaleel, M. (2014): *David in the Muslim Tradition. The Bathsheba Affair*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books, S. 187.

Doch löst das in Bezug auf die *tauba* Davids und die Koranstelle das Problem nur unzureichend, was unabhängig davon die Stelle interessant für Reflexionen macht. Der Koran hält fest, dass David über Wissen und Entscheidungskraft verfügte. Dann ereignet sich eine höchst wundersame Begegnung mit zwei Streitenden, die um sein Urteil bitten. David spricht sein Urteil und meint beziehungsweise realisiert dann, dass es sich um eine Botschaft von Gott handelt, die eine eigene (vermutlicherweise schwere) Übertretung zum Thema hat. In der Folge fällt David reuig nieder und bittet Gott um Vergebung, die ihm gewährt wird. Vers K 38:26 schließt mit einer eindringlichen Warnung vor den Konsequenzen nicht bereuter Verfehlungen im Jenseits.

Die in hohem Maße irritierenden Implikationen aus den obigen Versen können, müssen aber nicht in eine Verbindung mit der David-Bathseba-Erzählung gebracht werden. Auch für sich genommen ermöglichen sie eine Verbindung mit der Lebensrealität der jugendlichen Schüler*innen, und zwar unabhängig davon, ob Prophet David tatsächlich die suggerierte Übertretung und welche er begangen hat, denn zumindest praktiziert er *tauba* und Gott vergibt ihm. Der Streitfall mit den Schafen und die daraus hervortretende offensichtliche Ungerechtigkeit ermöglichen diese Verbindung. Jedenfalls erkannte David in sich selbst und in seinem Verhalten eine Verfehlung, die ihn um Vergebung zu Gott bitten ließ. Er empfand die Notwendigkeit und das Bedürfnis danach unabhängig von äußerer Bewertung. Die Koranstelle ist klar darin, dass ein solches Handeln von Gott wohlgefällig wahrgenommen wird und dass es die Befähigung Davids stärkt, ein weiser und gerechter Herrscher zu sein.

6.1 Zusammenfassung

Die Gestaltung im Zusammenhang mit dem Konzept *tauba* konzentriert sich in der unterrichtlichen Vermittlung darauf, dass *tauba* eine persönlich bedeutsame Handlung ist, die auf die Beziehung zwischen Gott und dem Individuum gerichtet ist. Diese Beziehung zwischen Gott und dem Individuum ist eine lebendige, persönliche und individuelle Kommunikationsbeziehung. Gott ist „dem Menschen näher als seine Halsschlagader“. Es geht darum, dass im Unterricht das Schwergewicht auf die persönliche und innerliche Gottesbeziehung gelegt wird, nicht auf die katechetischen und orthopraktischen Aspekte von Religion oder die Kenntnisse von Glaubensnormen.

Eine solche Arbeit dient der Selbstreflexion. Die jugendlichen Schüler*innen sollen lernen, Empfindungen und Gefühle nicht zu unterdrücken und einer äußeren Norm anzupassen, die dem Selbst Orientierung und Sicherheit geben soll. Im Zuge der Selbstreflexion können diese

Gefühle als Hinweise verstanden werden. Die unangenehmen Gefühle, die etwa in Verbindung mit *tauba* mit der Einsicht in das eigene als falsch empfundene Handeln entstehen, sind eine Motivation zur Änderung und der Neuorientierung auf Gott. *Tauba* selbst kann als eine göttliche Zuwendung und Erinnerung erlebt werden, die eine Veränderung verlangt. Diese Umkehr und Veränderung ermöglicht eine Neuorientierung auch für das eigene Leben.

Um zu lernen, die Persönlichkeit zu entwickeln, sozial verantwortlich zu werden und Veränderungen des eigenen Verhaltens auch dauerhaft vornehmen zu können, ist eine funktionierende Beziehung auf der Grundlage von Achtung und Respekt, Wohlwollen, Autonomie und Zuwendung notwendig.²⁵⁹ Die persönliche Beziehung zu Gott bietet in pädagogischer Perspektive den Jugendlichen die Möglichkeit, sich akzeptiert und geliebt zu fühlen, und entsprechend selbstbewusst an der Gestaltung des eigenen Lebensplanes zu arbeiten. Es ist für die Arbeit mit muslimischen Jugendlichen anhand des Konzeptes *tauba* wichtig, den Fokus nicht auf die Normenverletzung („Sünde“) zu lenken und nicht auf ein strafendes Gottesbild. Gott ist nach dem Koran immer bereit zu vergeben, wenn *tauba* aufrichtig und mit fester Absicht gefasst ist – sowohl die Aufrichtigkeit als auch die feste Absicht liegen im Inneren des oder der Gläubigen. Die Vergebung Gottes ist mit seiner Zuwendung verbunden.

Durch die Arbeit mit dem Konzept *tauba* kann muslimischen Jugendlichen die Selbstverantwortung vermittelt werden, während auf der anderen Seite Projektionen und Schuldzuweisungen minimiert werden. Die bereuten Taten müssen nicht immer allein in der eigenen Verantwortung liegen, um *tauba* zu praktizieren – *tauba* ist eine Handlung zur eigenen Verbesserung und für größere Nähe zu Gott und dessen Barmherzigkeit.

Die Beschäftigung mit *tauba* hat auch eine soziale Dimension und bietet Möglichkeiten für eine Konfliktlösung. *Tauba* meint nämlich die Einsicht in die Konsequenzen des eigenen Handelns und den verursachten Schaden. Schaden kann an den Rechten Gottes verübt werden, aber auch an den Rechten der Mitmenschen. In einem solchen Fall soll darauf geachtet werden, nach Möglichkeit angerichteten Schaden „wiedergutzumachen“. Die Möglichkeiten dafür übersteigen beim religiösen Konzept *tauba* die Möglichkeiten der materiellen Wiedergutmachung, wie sie dem Konzept der „tätigen Reue“ im

²⁵⁹ Vgl. Tschöpe-Scheffler, S. (2005): Fünf Säulen der Erziehung. Wege zu einem entwicklungsfördernden Miteinander von Erwachsenen und Kindern. 3. Aufl. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, S. 76–80.

deutschsprachigen juristischen Kontext zugrunde liegt, schließt sie aber nicht aus. Das dafür zu vermittelnde Ziel besteht jedenfalls in einer Wiederherstellung der sozialen Beziehungen.

Tauba soll, kurz gesagt, positiv als eine Möglichkeit zu selbstbestimmter Lebensgestaltung und handlungsaktivem Persönlichkeitswachstum vermittelt werden. Die Empfindungen der Reue (*nadam*), das Fassen der Absicht zur Abwendung und die aufrichtige Bitte um Vergebung an Gott stellen für sich selbst Handlungen dar, die von Gott „geliebt“ werden – lediglich das Beharren auf der Richtigkeit des als falsch Erkannten führt zum Negativen.

7 Fazit

In der vorangegangenen Arbeit wurde der Versuch unternommen, das islamische Konzept *tauba* darzulegen und seine Merkmale anhand der Nennungen im Koran und anhand der Werke von ausgewählten islamischen Gelehrten zu beschreiben. Es wurde festgestellt, dass der deutsche Begriff „Reue“, der ursprünglich durch ein christliches Reueverständnis geprägt wurde, im Laufe der Zeit weitere Bedeutungsdimensionen angenommen hat und häufig für den arabischen Begriff *tauba* als Übersetzung verwendet wird, den umfassenden Bedeutungsgehalt von *tauba* nur teilweise beschreiben kann, da Reue sich primär auf ein Gefühl bezieht, das einen angesichts von subjektiv wahrgenommenen Fehlentscheidungen beziehungsweise moralisch falschen Taten oder Sünden in eigener Verantwortlichkeit überkommt. Der arabische Begriff *nadam* beschreibt einen ähnlichen reuigen Empfindungszustand, der mit Zerknirschung und Bedauern umschrieben werden könnte. Doch ist mit *tauba* ein Prozess, nicht ausschließlich ein Zustand, beschrieben, der neben der Einsicht in die begangene Sünde auch eine Handlungsorientierung aufweist – damit werden weitere Begriffe aus dem Deutschen berührt, nämlich die „Buße“ als christlich geprägt und die „Wiedergutmachung“, was dem juristischen Sprachgebrauch entstammt. Ausgedrückt ist diese Handlungsorientierung im festen Willensvorsatz, sich von der als schädlich oder negativ wahrgenommenen Handlung abzuwenden und sie nicht mehr zu begehen.

Es konnte in der Arbeit gezeigt werden, dass es sich bei *tauba* um ein Handlungskonzept in der Interaktion und Kommunikation mit Gott handelt. Die Wurzel von *tauba* sind die Konsonanten der arabischen Sprachwurzel t – w – b, sie tragen die Grundbedeutung von „kehren“, „wenden“ beziehungsweise „umkehren“ und „zurückkehren“. Von *tauba* ist immer die Mensch-Gott-Beziehung betroffen, wenn sich der Mensch von einem als falsch erkannten Weg ab- und Gott wieder zuwendet, so antwortet Gott seinerseits mit einer Zuwendung, die in Vergebung besteht. Im Konzept *tauba* ist also ebenso der Aspekt der göttlichen Reueannahme und Vergebung enthalten. Gott wird im Koran mit dem Attribut *tawwāba* beschrieben, also als der „Oft-sich-Zuwendende“. So findet sich auch die Meinung, dass Gott dem Menschen als eine Barmherzigkeit die Reuegefühle gebe, um so die Voraussetzung für eine Rückkehr zu sich zu schaffen, der dann wiederum mit göttlicher Zuwendung und Vergebung begegnet wird. Nicht nur in der sufischen Literatur finden sich Aussagen, dass ein beständig rechtmäßiges Leben weniger Wohlgefallen bei Gott findet als das Leben eines Sünders, der seine Sünden aufrichtig bereut und um Vergebung bittet. Aus dieser scheinbar paradoxen

Aussage kann geschlussfolgert werden: Dass der Mensch „Fehler“ beziehungsweise „Sünden“ begeht, gehört zu seiner Natur und damit göttlich gewollt. Die göttliche Akzeptanz und liebende Annahme des Menschen ist nicht an seine „Fehlerlosigkeit“ gebunden. Der Mensch soll aber nicht in seinen „Fehlern“ verharren, sondern sich auf die Gottesbeziehung orientieren, *tauba* praktizieren und sich neu ausrichten – so vollzieht sich ein Lernprozess. Demzufolge kann *tauba* auch als Rechtleitung verstanden werden, die mit der Erkenntnis beziehungsweise dem Wissen im spirituellen Erkenntnisorgan des Herzens beginnt, und zu einer Persönlichkeitsreife und größerer Nähe zu Gott führt. Hier gibt es Parallelen zum Reuebegriff aus der modernen Psychologie, wo Reue als die Bereitschaft zu einer Neuorientierung im Leben verstanden wird. Insofern *tauba* auch mit Kompensationsleistungen verbunden ist (*kaffāra*) enthält *tauba* auch ein soziales Element – es geht darum, die sozialen Beziehungen im islamischen Sinn wieder möglich zu machen. Im Islam existiert die Vorstellung von verschiedenen Rechten gegenüber dem Selbst, den Mitmenschen und Gott, die im religiösen Sinn zu achten sind. Die Einsicht in eine selbstverantwortete Verletzung dieser Rechte geht auch damit einher, Einsicht in die Konsequenzen beziehungsweise den Schaden zu gewinnen, den man angerichtet hat. Es entsteht das Bedürfnis, zu tun, was möglich ist, um diesen Schaden wiedergutzumachen oder auszugleichen – sei es durch innerliche und/oder äußerliche, religiöse, soziale, ethische und/oder materielle Handlungen. Bedeutsam ist dafür vor allem die innerliche, spirituelle Neuorientierung, nicht die äußerlich-doktrinäre Fokussierung auf „Sünde“ und/oder Schuld.

Ab dem zwanzigsten Jahrhundert nahm das Interesse an einer islamischen psychologischen Perspektive auf *tauba* zu, die sich nicht so sehr auf die theologische Einschätzung und Erfassung des religiösen Konzeptes *tauba* fokussierte, sondern sich mit der individuellen psychologischen Wirksamkeit davon beschäftigte. In *tauba* und *'istiğfār* wurden Möglichkeiten gesehen, mentale Heilungsprozesse unter Berücksichtigung religiös-spirituellem und individueller Bedürfnisse anzustoßen.

Taubā wird islamisch insofern als eine Glaubensvoraussetzung begriffen, als ohne *tauba* das Heil nach Überzeugung von allen islamischen Gelehrten nicht erreicht werden kann, da der Mensch *tauba* brauche, um sich gemäß seiner *fitra* (Veranlagung) zu entwickeln. Der Mensch als anfällig für Fehler ist daher der göttlichen Rechtleitung und Vergebung bedürftig. Unterschiede bestehen deshalb nicht in der Zentralität, die *tauba* zugeschrieben wird, allerdings dahingehend, welche Gewichtung der äußerlichen, orthopraktischen Dimension

von *tauba* oder der persönlichen inner-seelischen transformativen Dimension in der individuellen Beziehung zu Gott gegeben wird.

Entsprechend der 87 Nennungen im Koran allein der verschiedenen Formen von t – w – b sowie der besonderen Betonung von *tauba* darin, fand *tauba* als islamische Glaubensvoraussetzung besondere Beachtung in den Hadith-Werken und bei den Gelehrten.

In Bezug auf die zweite Untersuchungsdimension und die Frage, ob und wie *tauba* in der Arbeit mit muslimischen Jugendlichen im Rahmen religiöser Bildungsprozesse und des islamischen Religionsunterrichtes (in Österreich) für die Arbeit mit muslimischen Jugendlichen zeitgemäß eingesetzt werden kann, wurde zuerst auf die Problemlagen und Herausforderungen muslimischer Jugendlicher eingegangen. Das Jugendalter stellt eine sehr sensible Phase der Entwicklung dar, insbesondere in der Verbindung mit der Ausprägung einer gefestigten Identität und in der Verortung innerhalb der Gesellschaft. Ein großer Teil der muslimischen Jugendlichen hat einen Migrationshintergrund und erlebt eine Form des Pendelns zwischen den Erwartungen und Haltungen beziehungsweise der Kultur des Elternhauses sowie jenen in Zusammenhang mit der österreichischen Gesellschaft und der Schule. Der Migrationshintergrund bildet daher einen wichtigen Faktor für die Ausbildung einer gefestigten individuellen beziehungsweise personalen, sozialen sowie kulturellen Identität, ebenso wie die Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität und dem Verhältnis zur eigenen muslimischen Religion.

Der islamische Religionsunterricht steht in der Verantwortung, seinen Schüler*innen die islamische Religion so zu vermitteln, dass sie selbstbestimmt ihre religiöse Identität entwickeln können. Obwohl es seit den 1980er Jahren in Österreich einen islamischen Religionsunterricht gibt, hat sich dessen Verständnis insbesondere in den letzten zwei Jahrzehnten grundlegend gewandelt, insofern, als der schulische Religionsunterricht mannigfachen Erwartungshaltungen ausgesetzt ist. Im Zentrum der entsprechenden religionspädagogischen und fachdidaktischen Konzepte steht jedoch die Schülerzentrierung, also der Ansatz an der Lebenswirklichkeit der Schüler*innen. Es wird an einem religiösen Bildungsgedanken orientiert, die Selbstbestimmung, das Selbstlernen, Werteorientierung und die religionsethische Reflexionskompetenz der Schüler*innen wird gegenüber der Normenvermittlung, dem Informationslernen und dem ausschließlichen Frontallernen beziehungsweise Faktenwissen höher gewertet. Allerdings ist dieser Prozess für den konfessionellen Religionsunterricht noch lange nicht abgeschlossen. Für die muslimischen Jugendlichen ab 14 Jahren kann der islamische Religionsunterricht so zu einem wichtigen

Raum werden, um als Subjekte des Unterrichts und in interaktionistischen Lernprozessen anhand der eigenen Lebenswirklichkeit den religiösen Glauben als lebendige Orientierungsgröße zu erleben. Die österreichischen Lehrpläne enthalten jedoch kaum beziehungsweise zu wenig Auseinandersetzung mit dem Thema *tauba*. *Taubä* beziehungsweise Reue ist allerdings in verschiedenen Themen bis zur zehnten Schulstufe mitbehandelt.

Aufgrund der Herausforderungen, mit denen sich die Heranwachsenden konfrontiert sehen, aber auch aufgrund der zunehmenden Selbstständigkeit und Lebenserfahrungen, finden sich die muslimischen Jugendlichen in zahlreichen Entscheidungssituationen wieder, die teilweise mit Konsequenzen und Verantwortlichkeiten verbunden sind, unter Umständen auch mit inneren oder äußeren Konflikten, beispielsweise zwischen dem eigenen Wollen und den von Zuhause mitbekommenen Normen und Werten. Das Konzept von *tauba* kann hier ein Anknüpfungspunkt für die Jugendlichen sein, um mithilfe einer lebendigen Gott-Mensch-Beziehung und Kommunikation zu einer selbstständigen und reflektierten Persönlichkeit zu wachsen. Ein zeitgemäßes Verständnis von *tauba* und IRU gleichermaßen führt weg von der Tabuisierung (entlang einer normativen Bewertung von *ḥalāl* vs. *ḥarām*) hin zu individueller Auseinandersetzung mit dem eigenen religiösen Empfinden. Von entscheidender Wichtigkeit ist es dabei, *tauba* als handlungsorientierten Prozess einer Hinwendung zu Gott zu begreifen, denn als ritualisierte Kompensation oder eine emotionale Reaktion des Gewissens, als eine Möglichkeit zur Wiederverbindung. Durch dieses Schwergewicht auf die persönliche Beziehung zu Gott wird Selbstreflexion gefördert, die auch die unangenehmen Gefühle als eine Motivation zur Re-Orientierung auf Gott und zur Entwicklung der eigenen Identität und Persönlichkeit begreift. Auf der Grundlage von Achtung und Respekt, Wohlwollen, Autonomie und Zuwendung, Grundlagen sicherer Beziehung, lernen die Jugendlichen auch soziale Verantwortung ohne das Bild eines strafenden Gottes. Damit verbunden ist die erhöhte Bereitschaft, Selbstverantwortung ohne Schuldzuweisungen zu übernehmen und so zu Konfliktlösungen beizutragen und auch die sozialen Beziehungen zu den Mitmenschen wiederherzustellen.

Für die Gestaltungsmöglichkeiten im Unterricht gibt es eine Reihe von Möglichkeiten, wobei die interaktionistische Erarbeitung des Themas von besonderer Wichtigkeit ist. Das Thema *tauba* kann dabei sowohl anhand von koranischen Erzählungen, Prophetengeschichten, Hadithüberlieferungen sowie am Beispiel des Propheten Muhammad zum Unterrichtsgegenstand werden. Mitbedacht werden muss dabei, im Besonderen, wenn es um

das Thema *tauba* geht, dass die Schüler*innen sich etwa den Prophetenerzählungen als Erzählungen von lebendigen Menschen nähern, die auch als tatsächliche Vorbilder und Orientierungsgrößen dienen können, was auch für den Propheten Muhammad gilt. Das dogmatische Verständnis von der Sündlosigkeit der Propheten (*'iṣmat al-'anbiyā'*) ist dabei kritisch mitzudenken. So kann den Schüler*innen der Gedanke nahegebracht werden, dass die besondere Gnade und der besondere Schutz Gottes für seine Propheten nicht darin bestehen könne, dass sie keine Sünden oder Fehler begehen, sondern dass ihnen Einsicht darin gegeben wird und sie *tauba* praktizieren können, was sie vor den Konsequenzen der Sünden oder Fehler bewahrt. Ein solches Verständnis kann bei den Schüler*innen eine größere Lebensnähe bewirken. Mögliche Beispiele für den Unterricht sind unter vielen anderen die koranische Paradieserzählung beziehungsweise die Erzählung von Adam und Eva im Paradies, die Erzählung von Moses und seiner Tötung eines Mannes, in fortgeschritteneren und höheren Klassen wäre auch denkbar, dass die Erzählung von David und den nächtlichen Besuchern oder die Erzählung von Pharao behandelt werden. Ebenso können aus der Sammlung von al-Maqdisī Beispiele herangezogen werden. In jedem Fall ist es wichtig, eine kritische Auseinandersetzung und eine Betroffenheit bei den Schüler*innen zu erwirken.

8 Literaturverzeichnis

Abdullah, S. (2022): The Role of *tawba* (Repentance) in Social Work with Muslim Clients. In H. Schmid/A. Sheikhzadegan (Hrsg.) (2022): Exploring Islamic Social Work. Between Community and the Common Good. Wiesbaden: Springer (=Muslims in Global Societies Series 9), S. 233–248.

Abels, H. (2006): Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren. Wiesbaden: Springer VS.

Affolderbach, M. (2005): Migration, Religion und Bildung – national und international. In: Schreiber, P./Sieg, U./Elsenbast, V. (Hrsg.): Handbuch Interreligiöses Lernen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 70–84.

Agus Tridiatno, Y. (2021): Forgiveness in Islam: Promoting a Peaceful World. In International Journal of Islamic Civilization 4 (2), S. 109–127.

Al-Daghistani, R. (2018): Rethinking Sufism. Spiritual Education as a Means to Counter Religious Radicalism in Islam. In E. Aslan/M. Rausch (Hrsg.) (2018): Religious Education. Between Radicalism and Tolerance. Wiesbaden: Springer VS, S. 243–260.

al-Ġazzālī, A. H. M. (1975): *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*. Übers. von Ahmet Serdaroğlu (Übers.). İstanbul: Bedir Yayinevi.

Aljanabi, D. (2011): Identität der muslimischen Jugend in einer pluralistischen Gesellschaft. Wien: Masterarbeit der Universität Wien.

Amin, W. M. A. (1991): An Evaluation of the *Qūt al-Qulūb* of al-Makkī with an Annotated Translation of His *Kitab al-Tawba*. Edinburgh: Dissertation der Universität von Edinburgh.

Amin, W. M. A. (1991): An Evaluation of the *Qūt al-Qulūb* of al-Makkī with an Annotated Translation of His *Kitab al-Tawba*. Edinburgh: Dissertation der Universität von Edinburgh.

Asad, M. (2009): Die Botschaft des Koran. Düsseldorf: Patmos.

Ashencaen Crabtree, S. (2022): Islamic Principles, Inclusivity and Revitalisation in Conceptual Frameworks for Western Social Work. In H. Schmid/A. Sheikhzadegan (Hrsg.)

(2022): Exploring Islamic Social Work. Between Community and the Common Good. Wiesbaden: Springer (=Muslims in Global Societies Series 9), S. 249–264.

Aslan, E. (1998): Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich. Stuttgart: Islamisches Sozialdienst- und Informationszentrum.

Aslan, E. (2016): Pluralität als Wille Gottes. In Z. Sejdini (Hrsg.) (2016): Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa. Bielefeld: transcript, S. 33–50.

Aslan, E. (2017): The Theological Background of Violence in Islam. In E. Aslan/M. Hermansen (Hrsg.) (2017): Religion and Violence. Muslim and Christian Theological and Pedagogical Reflections. Wiesbaden: Springer VS, S. 113–130.

Aslan, E. (2022a): Islamische Religionspädagogik: Geschichte und Gegenwart. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 17–40.

Aslan, E. (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress.

Aslan, E./Kolb, J./Yildiz, E. (2017): Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich. Wiesbaden: Springer VS.

Badawia, T. (2015): Identitätswandel als Chance für die Rekonstruktion theologischer Konzepte. In M. Gharaibeh/E. Begic/H. Schmid/C. Ströbele (Hrsg.): (2015): Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, S. 99–110.

Badawia, T. (2022): „*Wer ist bereit, diese ethischen Maximen zu übernehmen!?*“ Religionsethische Bildung im schulischen Islamunterricht. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 335–351.

Badawia, T. (2023): „*Sei du kein Anwalt den Betrügern!*“ Ein kritisch-interaktionistischer Ansatz religionsethischen Lernens im Islamunterricht. In: Badawia, T./Erdem, G. (Hrsg.) (2023): Muslimische Seelsorge im interdisziplinären Diskurs. Psychologie und Seelsorge in Begegnung. Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 91–117.

Badawia, T. (2023): „*Sei du kein Anwalt den Betrügern!*“ Ein kritisch-interaktionistischer Ansatz religionsethischen Lernens im Islamunterricht. In: Badawia, T./Erdem, G. (Hrsg.)

(2023): In: Badawia, T./Topalovic, S. (Hrsg.) (2023): islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 91–117.

Badawia, T./Topalović, S./Tuhčić, A. (2023): Von einer „Phantom-Lehrkraft“ zum „Mister Islam“. Explorative Studie zur Professionalität von Islamlehrkräften an staatlichen Schulen. Weinheim: Beltz Juventa.

Badawia, T./Uygun-Altunbaş, A. (2022): Die Begegnung mit der Religion in den Medien. Empirisch-qualitative Erkundungen zum Einfluss der Medien auf muslimische Religiosität in Familie und Jugend. In: Peterlini, H. K./Donlic, J. (Hrsg.) (2022): Jahrbuch Migration und Gesellschaft 2021/2022. Schwerpunkt „Familie“. Bielefeld: Transcript, S. 73–90.

Bauer, T. (2020): Wann war die klassische Periode der islamischen Kultur?. In: Dziri, B./Güneş, M. (Hrsg.) (2020): Niedergangsthesen auf dem Prüfstand/Narratives of decline revisited. Berlin: Peter Lang (=Reihe für Osnabrücker Islamstudien 38).

Baumann, U./Kuschel, Karl-Josef (2002): Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld. Tübingen: Piper.

Bebek, A. (1996): Günah-Kelam. In DIA 14 (1996), S. 282–285.

Becker, J. (2003): Genuss als Baustein der Gesundheitsförderung. Argumente für eine positive Drogenprävention. Stuttgart: ibidem.

Behr, H. H. (1999): Islamische Bildungslehre. Garching bei München: Dâr-us-Salâm.

Behr, H. H. (2014): Menschenbilder im Islam. In: Rohe, M./Engin, H./Khorchide, M./Özsoy, Ö./Schmid, H. (Hrsg.) (2014): Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 489–530.

Behr, H. H. (2016): Sich in die Bindung nehmen lassen: Zur Autonomiefähigkeit des Subjekts im Lichte des Korans. In: Badawia, T./Schmid, H. (Hrsg.) (2016): Zwischen Gewissen und Norm. Autonomie als Leitkategorie religiöser Bildung im Islam und Christentum. Berlin: LIT, S. 27–48.

Benner, D. (Hrsg.) (2005): Erziehung – Bildung – Negativität. Weinheim und Basel: Beltz.

- Breckner, M. (2020): Beziehungsarbeit in der Offenen Jugendarbeit. Professionelle Sichtweisen einer ausgewählten Einrichtung. Graz: Masterarbeit Karl-Franzens-Universität Graz.
- Ceylan, R. (2015): „Raus aus den Koranschulen“. Das Verhältnis von Moscheekatechese und Islamischem Religionsunterricht. Zur Notwendigkeit einer öffentlichen und innerislamischen Debatte. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 14,2 (2015), S. 169–183.
- Demirkol, E. (2011): Islamischer Religionsunterricht aus Sicht der SchülerInnen. Wien: Masterarbeit der Universität Wien.
- Denny, F. M. (1980): The Qur’anic Vocabulary of Repentance: Orientations and Attitudes. Journal of the American Academy of Religion 47 (1980), S. 649–664.
- Denny, F. M. (2012): Art. “Tawba”. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Online unter https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tawba-SIM_7450 (21.12.2023).
- Diehm, I. (2017): Migration und Religion aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 16,2 (2017), S. 15–25.
- Diggelmann, O. (2017): Kein Funken Reue. In Das Magazin 10 (2017), S. 16–22.
- Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS) (2024): Art. „Reue, die“. Online unter: <https://www.dwds.de/wb/Reue> (Zugriff am 8.1.2024).
- Döhling, J.-D. (2009): Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel. Freiburg i. Br.: Herder (=Herders Biblische Schriften 61).
- Drenkhahn, K. (2014): Besprechungsaufsatz. Einige Gedanken zur Reue im Strafrecht – zugleich eine Besprechung des Buchs ‚Remorse, Psychological and Jurisprudential Perspectives‘ von Michael Proeve und Steven Tudor, Farnham 2010. In Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform 97,4, S. 305–309.
- Dursun, S. (2016): Chancen und Herausforderungen der religiösen Bildung im Lebensraum Schule aus muslimischer Perspektive. In: Österreichisches Religionspädagogisches Forum 24,1 (2016), S. 37–44.
- Eberstadt, M./Kutnetsov, C. (2008): Bildung und Identität. Frankfurt am Main: Peter Lang.

- Ebrahim, R. (2022): Der Koran im islamischen Religionsunterricht. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 503–520.
- Egli, U./ Gerber, R. E. (2012): Zurück zum Logos. Der Logos als grundlegendes Prinzip von der antiken Philosophie bis zur heutigen Vernunftdiskussion, Hamburg: Kovac.
- Erculei, E. (2022): Die Reue als Proprium des Menschen. Die Frage nach der Möglichkeit der Umkehr in der christlichen und nichtchristlichen Philosophie der Antike. Berlin/Boston: Walter de Gruyter (=Beiträge zur Altertumskunde 398).
- Erikson, E. H. (1979): Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Erkurt, M. (2020): Generation haram: Warum Schule lernen muss, allen eine Stimme zu geben. Wien: Paul Zsolnay.
- Fakhry, M. (1994): Ethical Theories in Islam. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- Fischer, P. (2009): Die Schuld und ihre Ermittlung als Charakteristika einer Kultur. In S. Beyerle/M. Roth/J. Schmidt (Hrsg.) (2009): Schuld. Interdisziplinäre Versuche, ein Phänomen zu verstehen Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (=Theologie – Kultur – Hermeneutik 11), S. 43–58.
- Fuchs, M. E. (2021): Lernen an Fallstudien. In: Lindner, K./Zimmermann, M. (Hrsg.) (2021): Handbuch ethische Bildung. Religionspädagogische Fokussierungen. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 304–310.
- Gharaibeh, M./Begic, E./Schmid, H./Ströbele, C. (Hrsg.) (2015): Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Gnilka, J. (2004): Bibel und Koran – Was sie verbindet, was sie trennt. 4. Aufl. Freiburg (i. Br.): Herder.
- Graham, W. A. (1977): Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadīth Qudsī. Paris, Den Haag: Mouton; Berlin, New York: Walter de Gruyter (=Religion and Society 7).
- Güler, I. (2022): Religiöse Autorität und menschliche Autonomie. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 185–207.

Gündüz, Y. (2023): Suchtgiftprävention im islamischen Religionsunterricht für muslimische Jugendliche in Österreich. Eine empirische Untersuchung mittels der Qualitativen Inhaltsanalyse von problemzentrierten Interviews und Experteninterviews. Wien: Masterarbeit der Universität Wien.

Güngör, K./Zandonella, M./Hoser, B./Sützl, V. (2019): Junge Menschen mit muslimischer Prägung in Wien. Zugehörigkeiten, Einstellungen und Abwertungen. Hrsg. vom Österreichischen Integrationsfonds. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.

Hadj Abdou, L. (2023): Migration und Migrationspolitik in Österreich, Bundeszentrale für politische Bildung. Online unter: <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/laenderprofile/542609/migration-und-migrationspolitik-in-oesterreich/#node-content-title-0> (19.1.24).

Hämmig, O. (2000): Zwischen zwei Kulturen. Spannungen, Konflikte und ihre Bewältigung bei der zweiten Ausländergeneration. Opladen: Leske + Budrich.

Huber, A. J. (2019): Rückwirkungsverbot und Günstigkeitsprinzip bei Diversion und tätiger Reue. Graz: Diplomarbeit der Karl-Franzens-Universität Graz.

Ibn 'Arabi, M. (2002): 101 Diamonds from the Oral Tradition of the Glorious Messenger Muhammad. Translated and Interpreted by Lex Hixon And Fariha Al-Jerrahi. New York: PIR Press, Hadith Nr. 90. Online unter: <https://ia601309.us.archive.org/9/items/MishkatAlAnwar101DiamondsHadithAlQudsiByIbnAlArabi/Mishkat%20al-Anwar%20-%20101%20Diamonds%20Hadith%20al-Qudsi%20by%20Ibn%20al-Arabi.pdf> (18.1.24).

Ibn al-'Arabi, M. (2004): Kitab al-Masa'il. Damascus: Dar al-Mada 2004.

Imam Al-Ghazālī (2014): Muḥtaṣar Iḥyā' 'ulūm ad-dīn. The Iḥyā' 'ulūm ad-dīn abridged by himself. Translated from the Arabic, and annotated by Marwan Khalaf. Nikosia: Spohr.

Isık, T. (2022): Die Bedeutung des Propheten Muhammad für die religiöse Bildung. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 71–80.

Islamportal Österreich (2023): Tawba – Die Stellung der Reue im Islam. Online unter: <https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/tawba-die-stellung-der-reue-im-islam> (23.12.2023).

Izutsu, T. (2008): God and Man in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Petaling Jaya: Islamic Book Trust.

Kalivoda, G. (2012): Art. „Reue“. In G. Ueding (Hrsg.) (2012): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 10: Nachträge A–Z. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, Sp. 1065–1072.

Kamcili-Yildiz, N. (2023): Was heißt religiös gebildet? Vergleich von drei religionspädagogischen Konzepten religiöser Bildung im deutschsprachigen Raum. In: Badawia, T./Topalovic, S. (Hrsg.) (2023): islamunterricht im Diskurs. Religionspädagogische und fachdidaktische Ansätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 241–259.

Kaufmann, K./Schlesinger, M. Art. „Repentance (Hebr. ‚teshubah‘)“. Online unter: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/12680-repentance> (13.01.2024).

Kaufmann, W. (1974): Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Kelek, N. (2002): Islam im Alltag: Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft. Münster: Waxmann.

Kellner, M. (2022): Bildbarkeit des Menschen im *tafsir* – Elemente einer islamischen Anthropologie für den Religionsunterricht. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 111–127.

Keupp, H. (2003): Identitätskonstruktion: Vortrag bei der 5. bundesweiten Fachtagung zur Erlebnispädagogik am 22.09.2003 in Magdeburg. Online unter: <https://www.yumpu.com/de/document/view/3017014/identitatskonstruktion-heiner-keupp-bei-der-ipp-munchen#> (19.1.2024).

Khaleel, M. (2014): David in the Muslim Tradition. The Bathsheba Affair. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.

Khalil, A. (2006): Ibn al-‘Arabī on the Three Conditions of Tawba. Islam and Christian-Muslim Relations 17 (2006), S. 403–416.

Khalil, A. (2018): Repentance and the Return to God: Tawba in Early Sufism. Albany: State University of New York Press.

Khalil, A. (2023): Atonement, Returning, and Repentance in Islam. In Religions 14 (168), S. 1–9.

Kiefer, J. (2017): Art. „Sünde/Sünder“. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Online unter: <https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/c7cec0866f014ba592c061dcec310c32> (8.1.2024).

Kleffmann, T. (1994): Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Tübingen: Mohr Siebeck (=Beiträge zur historischen Theologie 86).

Knütel, C. (2000): Tätige Reue im Zivilrecht: Eine Untersuchung der Auswirkungen nachträglichen Wohlverhaltens auf die Folgen der Verletzung zivilrechtlicher Pflichten und Obliegenheiten. Berlin: Duncker und Humblot.

Köse, A. (1996): Stichwort: Günah-Psikoloji. In DIA 14 (1996), S.285–286.

Krainz, Ulrich (2014): Religion und Demokratie in der Schule. Analysen zu einem grundsätzlichen Spannungsfeld. Wiesbaden: Springer.

Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier.

Kranz, D. (2005): Was nicht mehr zu ändern ist. Eine Untersuchung zur Reue aus bewältigungstheoretischer Sicht. Trier: Dissertation der Universität Trier.

Kuchar, M. (2008): Trauma, Vergebung und Versöhnung – Eine Annäherung. Klagenfurt: Diplomarbeit der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.

Lexikon der Psychologie Spektrum (2000): Art. „Reue“. Online unter: <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/reue/12979> (9.1.2024).

Lorenz, A. (2016): Biographie – Religiosität – Bildung. Zur Identitätsentwicklung durch religiöse Bildungsprozesse. Wiesbaden: Springer.

Makdisi, G. (Hrsg.) (1961): Kitāb al-Tauwābīn. Le livre des penitents. Damaskus: Institut Français de Damas.

Mietzel, G. (2002): Wege in die Entwicklungspsychologie. Kindheit und Jugend. Weinheim: Beltz.

Mir, Mustansir (2016): The Concept of Divine Mercy in the Qur’ān. In Islamochristiana 42 (2016), S. 43–56.

Mohammed, A. (2020): Der Koran und seine Bedeutungsebenen für das Hier und Jetzt. Zeitgemäße theologisch-didaktische Annäherungen am Beispiel des Begriffs Dschihad. Wiesbaden: Springer VS.

Musa, A. Y. (2021): Rahma: Universal Divine Mercy in the Qur'an and Hadith. Journal of Islamic and Muslim Studies 6 (2021), S. 131–139.

Najihah Binti Zulkipli, A. (2020): Repentance (Tawbah) and its Relationship with the Human Psyche from Qur'anic Perspective. Kuala Lumpur: Dissertation der International Islamic University Malaysia.

Nasr, S. H. (1999): Sufi Essays. Chicago: ABC International Group.

Nasr, S. H. (2015): The study Quran: a new translation and commentary. New York: Harper.

Nunner-Winkler, G.: Prozesse moralischen Lernens und Entlernens. In Zeitschrift für Pädagogik 55 (4), S. 528–548.

Oberlechner, M./Trültzsch-Wijnen, C./Duval, P. (2017): Migration bildet. Migration educates. Baden-Baden: Nomos.

Oerter, R./Montada, L. (1998): Entwicklungspsychologie: Ein Lehrbuch. 4. Aufl. Weinheim: Psychologie Verlags Union.

Orkiszewski, B. (2016): Subjektive Voraussetzungen der tätigen Reue im Kontext des Versuchs. In Studia Iuridica Toruniensia XIX (2016), S. 235–256. Online unter: <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/4258/SIT.2016.024%2COrkiszewski.pdf?sequence=1> (9.1.2024).

Oser, F. (2005): Negatives Wissen und Moral. In D. Benner (Hrsg.) (2005): Erziehung – Bildung – Negativität. Weinheim und Basel: Beltz, S. 171–181

Ourghi, A.-H. (2022): Die islamische Theologie und Religionspädagogik im westlichen Kontext. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 479–501.

Parla, Fatma (2005): Migration und Drogenabhängigkeit. Eine vergleichende Studie von türkischen Jugendlichen in Deutschland und in der Türkei. Köln: Diss. der Universität zu Köln.

Pink, D. H. (2022): Die Kraft der Reue. Wie der Blick zurück uns hilft, *nach vorne zu schauen*. Berlin: allegria.

Porzelt, B. (2013): Grundlegung religiöses Lernen. Eine problemorientierte Einführung in die Religionspädagogik. 2. Aufl. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.

Rahmati, F. (2007): Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ‘Arabīs. Wiesbaden: Harrassowitz.

Rassool, H. G. (2022): Sins, Tawbah and the Process of Change. In International Journal of Islamic Psychology 4 (1), S. 26–33.

Reichenbach, R. (2011): Pädagogische Autorität. Macht und Vertrauen in der Erziehung. Stuttgart: W. Kohlhammer. (REUE, VERBRECHEN; ARENDT)

Reiss, W. (2010): Schuld und Versöhnung im Judentum, Islam und Buddhismus. In H. Weiss/K. Federschmidt/K. Temme, Klaus (Hrsg.): Handbuch Interreligiöse Seelsorge. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 162–178.

Reynolds, G. S./Moghadam, A. (2021): Repentance in the Quran, Hadith, and Ibn Qudāma’s *Kitāb al-Tawwābīn*. In Journal of the American Oriental Society 141(2), S. 381–401.

Rieger, R. (2012): Art. „Reue“. In G. Ueding (Hrsg.) (2012): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 10: Nachträge A–Z. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, Sp. 1072–1079.

Römel, J. (1991): Schuldenerfahrung als Krise. Zur anthropologischen und theologischen Hermeneutik menschlicher Schuld. In Theologie und Glaube 81, S. 454–466.

Rothgangel, M. (2017): Violence as a Challenge for Religious Education: Psychological, Theological, and Educational Perspectives. In E. Aslan/M. Hermansen (Hrsg.) (2017): Religion and Violence. Muslim and Christian Theological and Pedagogical Reflections. Wiesbaden: Springer VS, S. 227–241.

Rudnig, T. A. (2012): Art. „Umkehr/Reue“. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Online unter: https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/Umkehr_Reue__2018-09-20_06_20.pdf, (8.1.2024).

Sahl al-Tustarī (2011): Tafsīr al-Tustarī. Hrsg. von A. Keeler. Louisville: Fons Vitae.

Šahrūr, M. (1990): al-Kitāb wa al-qur ’ān. Qirā’a mu’āšira. Damaskus: al-Ahālī lil-ṭibā’a wa an-našr wa at-tawzī’.

Sautermeister, J. (2015): Theologie – Identitätsbildung – Glaubenserfahrung. Anmerkungen zu einem spannungsvollen und produktiven Wechselverhältnis. Beobachterbericht (Dunja el

Missiri). In M. Gharaibeh/E. Begic/H. Schmid/C. Ströbele (Hrsg.): (2015): Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, S. 111–123.

Sayın, E. (2016): Sufistic and Psychological Effects of tewbe “Repentance” for Self-transformation/ Kendini dönüştürmek için tevbenin tasavvufî ve psikolojik etkileri. In Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization 11 (22), S. 151-162.

Schimmel, A. (1985): And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety. Chapel Hill, London: University of North Carolina Press.

Schimmel, A. (2002): Muhammad. Kreuzlingen, München: Hugendubel.

Schlögel, H. (1993): Schuld und Sünde. Moraltheologische Aspekte. In H. Ritt (Hrsg.) (1993): Gottes Volk Lesejahr A 6. Auf die Entfaltung des Gottesreiches hoffen: 17. bis 21. Sonntag im Jahreskreis. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, S. 120–127.

Schmid, H./Sheikhzadegan, A. (Hrsg.) (2022): Exploring Islamic Social Work. Between Community and the Common Good. Wiesbaden: Springer (=Muslims in Global Societies Series 9).

Schröder, B. (2012): Religionspädagogik. Tübingen: Mohr Siebeck.

Seebass, H. (2009): Schuldvorstellungen und Sanktion im Horizont alttestamentlicher Rechtsvorstellung, In S. Beyerle/M. Roth/J. Schmidt (Hrsg.) (2009): Schuld. Interdisziplinäre Versuche, ein Phänomen zu verstehen Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (=Theologie – Kultur – Hermeneutik 11), S. 163–184.

Sen, F./Goldberg, A. (1994): Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen. München: C.H. Beck.

Shahab, A. (1998): Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses. In: Studia Islamica 87,2 (1998), S. 67–124.

Stern, M. S. (1990): Al-Ghazzali on Repentance. New Delhi: Sterling Publishers.

Stieglecker, H. (1962): Die Glaubenslehren des Islam. Paderborn: Brill, Schoeningh.

Tabaalite, D. (2022): Der Islam im Dialog: Ein Streifzug durch die islamische Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Relevanz des Dialogs. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 799–821.

Takim, A. (2009). Stellvertreter oder Ebenbild Gottes? In: Schmid, R. T. (Hrsg.) (2009): Verantwortung für das Leben. Regensburg: Friedrich Pustet.

Takim, A. (2017): Grundlegung einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext. In Sarikaya, Y./Bäumer, F.-Y. (Hrsg.) (2017): Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext. Münster: Waxmann, S. 95-135.

Tautz, M. (2012): Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und Christentum Verlag. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Tosun, C. (2020): Sünde, Reue und Vergebung. In T. Badawia/G. Erdem/M. Abdallah (Hrsg.) (2020): Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 293–302.

Tschöpe-Scheffler, S. (2005): Fünf Säulen der Erziehung. Wege zu einem entwicklungsfördernden Miteinander von Erwachsenen und Kindern. 3. Aufl. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Uslucn, H.-H. (2022): Die Formung des muslimischen Geistes: Islamische Erziehung im Spannungsfeld von Elternhaus und Schule. In E. Aslan (Hrsg.) (2022): Handbuch Islamische Religionspädagogik, Teil 1. Göttingen: V&R unipress, S. 377–398.

Uygun-Altunbaş, Ayşe (2019): Religiöse Sozialisation in muslimischen Familien. Eine vergleichende Studie. Berlin: transcript.

Uyun, Q./Jaufalaily, N./Witruk, E./ Kurniawan, I. N. (2020): Effect of Islamic-based repentance therapy on the prevention of post-traumatic stress disorder (PTSD). In Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi 5 (2), S. 125–138.

Uyun, Q./Kurniawan, I. N./Jaufalaily, N. (2019): Repentance and seeking forgiveness: the effects of spiritual therapy based on Islamic tenets to improve mental health. In Mental Health, Religion & Culture 22 (2), S. 185–194.

Wehr, Hans (1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch-Deutsch. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz.

Weyers, S. (2011): Zwischen Selbstbestimmung und religiöser Autorität. Normative Orientierungen christlicher und muslimischer Jugendlicher. In: Bohler, K. F./Corsten, M. (Hrsg.) (2011): Begegnungen von Kulturen. Wiesbaden: Springer Verlag, S. 105–180.

- Wheeler, B. (2002): *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*. London: Routledge.
- Wolf, H. W. (1951): Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie. In *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48, S. 129–148.
- Wörterbuchnetz (2024): Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Art. „Reue, f.“ (Bd. 14, Sp. 831/Bedeutung). Online unter: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemid=R04816> (Zugriff am 8.1.2024).
- Yusuf Olawale Owa-Onire, U. (2022): Effective Repentance: Its Concept, Islamic Standpoint, And Way of Its Application. In *At-Tadzkir: Islamic Education Journal* 2 (1), S. 16–24.
- Zehnpfennig, B. (2021): Die analytisch-hermeneutische Methode. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69,2 (2021), S. 171–196.
- Zilio-Grandi, I. (2013): Return, repentance, amendment, reform, reconversion – a contribution to the study of *tawba* in the context of Islamic ethics. In *Islamochristiana* 39 (2013), S. 71–91.
- Zirker, H. (1999/2000): Verantwortung und Schuld – Zur Anthropologie von Koran und Bibel. In *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 7/8, S. 96–99.
- Zulehner, Paul. M. (2016): *Muslimas und Muslime in Österreich im Migrationsstress*. Herausgegeben von Ednan Aslan. Wiesbaden: Springer.