

# Zum Stellenwert der Wissenschaft im Studium zukünftiger Lehrkräfte des islamischen Religionsunterrichts

Johannes Twardella

## Zusammenfassung

In dem Artikel wird der Frage nachgegangen, welchen Stellenwert die Wissenschaft im Rahmen jenes Studiums haben sollte, welches der Qualifizierung künftiger Lehrer/-innen des islamischen Religionsunterrichts dient. Zu diesem Studium gehört zum einen die islamische Theologie. In Bezug auf diese ist von Bedeutung, wie die Frage nach der Legitimation einer Deutung des Koran, speziell der Anwendung moderner hermeneutischer Methoden, beantwortet wird und welche Stellen sodann zur Deutung herangezogen werden. Zum anderen gehört zu diesem Studium die islamische Religionspädagogik. Für diese ist von Bedeutung, dass sie nicht in den Dienst der islamischen Theologie gestellt, sondern als autonome Disziplin ausdifferenziert wird. Im Rahmen des Studiums sollten sodann nicht nur unterschiedliche Deutungen des Koran (und der *Hadithe*) sowie eine moderne Theologie, sondern auch methodische Fähigkeiten vermittelt werden, damit diese an die Schüler weitergegeben werden – und diese letztlich mündig werden können.

## 1 Einleitung

Seit einiger Zeit ist es an mehreren Universitäten in Deutschland möglich, ein Lehramtsstudium zu absolvieren, das dazu qualifiziert und berechtigt, islamischen Religionsunterricht an allgemeinbildenden Schulen zu erteilen. Da der

---

J. Twardella (✉)

Fachbereich Erziehungswissenschaften, Institut für Pädagogik der Sekundarstufe,  
Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Deutschland

E-Mail: [jwardella@yahoo.de](mailto:jwardella@yahoo.de)

Unterricht in diesem Fach ein bekenntnisorientierter sein soll, studieren diejenigen, die es in Zukunft unterrichten werden, nicht Islamwissenschaft, sondern islamische Theologie. Und da sie in Zukunft Heranwachsende im Rahmen der öffentlichen Schule unterrichten werden, deren Auftrag es ist, Schüler<sup>1</sup> zur Mündigkeit zu erziehen, werden sie auch pädagogisch qualifiziert. Die islamische Theologie sowie die islamische Religionspädagogik sind insofern die beiden Fächer, welche diejenigen studieren, welche Lehrer für den islamischen Religionsunterricht werden wollen.

Im Folgenden soll es um die Frage gehen, welchen Stellenwert die Wissenschaft im Rahmen jenes Studiums hat bzw. haben sollte, welches auf das Lehramt für den islamischen Religionsunterricht vorbereitet. Diese Frage könnte dadurch beantwortet werden, dass das Verhältnis von Theorie und Praxis in diesem Studium in den Blick genommen, also untersucht wird, in welchem Umfang Studierende auf der einen Seite Seminare an der Universität besuchen und auf der anderen Seite praktische Erfahrungen in der Schule sammeln sollen (z. B. indem die Studienordnungen an verschiedenen Standorten in Deutschland miteinander verglichen werden). Dann würde davon ausgegangen, dass die Theorie, also das theologische und religionspädagogische Seminarangebot an den Universitäten, einen wissenschaftlichen Charakter besitzt (im Unterschied zu den Erfahrungen, die in der Praxis an der Schule gemacht werden können). Dass die beiden Disziplinen, die islamische Theologie und die islamische Religionspädagogik, an der Universität verankert sind, bedeutet jedoch nicht, dass sie wie selbstverständlich auch einen wissenschaftlichen Charakter haben – ihre Verankerung an den Universitäten ist kein Garant für ihre Wissenschaftlichkeit. Umgekehrt ist es jedoch auch abwegig, ihnen pauschal jede Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Das geschieht gelegentlich in Bezug auf die Theologie – nicht nur in Bezug auf die islamische Theologie, sondern auf Theologie überhaupt –, ja, nicht selten wird behauptet, diese gehöre nicht an die Universität. Weniger umstritten ist die Wissenschaftlichkeit der Pädagogik – dass diese an die Universität gehört, bezweifelt kaum jemand. Doch unumstritten ist auch dies, ist auch ihr wissenschaftlicher Charakter keineswegs (was an den immer wieder auftretenden Forderungen nach einer „empirischen Wende“ sowie nach mehr wissenschaftlicher Professionalität deutlich wird).

---

<sup>1</sup>Zumeist werden geschlechterneutrale Begriffe, gelegentlich aber aus Gründen der besseren Lesbarkeit, im generischen Maskulinum verwendet.

Die Frage nach dem Stellenwert der Wissenschaft im Rahmen des Lehramtsstudiums für zukünftige Lehrkräfte des islamischen Religionsunterrichts rührt also an Grundsätzliches. Sie führt letztlich zu der Frage, *welche* islamische Theologie und *welche* islamische Religionspädagogik an Universitäten gelehrt wird bzw. gelehrt werden sollte und welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit davon gesprochen werden kann, dass sie wissenschaftlich seien. Welche Kriterien für Wissenschaftlichkeit können bzw. müssen vorausgesetzt werden und entsprechen die beiden Disziplinen ihnen? Anders formuliert: Durch die Akademisierung der islamischen Theologie und der islamischen Religionspädagogik ist ein Diskursfeld entstanden, das einerseits geprägt ist durch die Bedingungen der Moderne, zu denen unter anderem auch jene Bedingungen gehören, die für die moderne Wissenschaft gelten. Andererseits ist es geprägt durch den Islam, durch das Denken über ihn und Debatten, die über ihn geführt werden. In diesem Diskursfeld stellen sich grundlegende Fragen. Diese aufzuwerfen, sie zu formulieren ist das primäre Anliegen, welches mit dem vorliegenden Aufsatz verfolgt wird. Allenfalls kann punktuell angedeutet werden, wie diese Fragen beantwortet werden könnten. Um sie umfassend beantworten zu können, wäre es notwendig – so meine These –, dass diese beiden Disziplinen voneinander getrennt, also ausdifferenziert werden. Freilich, die islamische Religionspädagogik ist inhaltlich auf die islamische Theologie angewiesen, doch nur wenn beide Disziplinen strukturell getrennt sind, ist es möglich, einen islamischen Religionsunterricht zu konzeptualisieren, der mit den Bedingungen moderner Gesellschaften kompatibel ist.

---

## 2 Zur islamischen Theologie

Denjenigen, die behaupten, Theologie gehöre nicht an die Universität, könnte zugestimmt werden, denn was ist Theologie? Die Aufgabe von Theologie besteht grob gesprochen darin, eine Religion so zu interpretieren, dass diese von denjenigen, die ihr angehören, gelebt werden kann. D. h. bezogen auf den Glauben, dass der religiöse Kanon dergestalt interpretiert wird, dass er für die Mitglieder der Glaubensgemeinschaft plausibel ist. Und das ist nur möglich, wenn Zweifel, die an Glaubensvorstellungen bestehen, aufgegriffen und Deutungen entwickelt werden, die trotz dieser Zweifel plausibel erscheinen können. Sicher, Zweifel vollständig zu überwinden, ist nicht möglich, genauer gesagt, Zweifel überhaupt nicht erst zuzulassen, sie zu unterbinden zu versuchen, würde in einen Fundamentalismus münden. Zudem kann Theologie nicht alle Fragen beantworten, vielmehr bleiben stets viele Fragen offen. Dennoch wird von der Theologie erwartet, Deutungen zu bieten, die für die Mitglieder einer

Glaubensgemeinschaft in sich konsistent und plausibel sind. Bezogen auf das Handeln besteht die Aufgabe der Theologie darin, den Ritus so zu interpretieren, dass es für die Mitglieder der Religionsgemeinschaft möglich ist, diesen unter jenen Bedingungen, unter welchen sie leben, durchführen bzw. den Normen ihrer Religion entsprechend leben und handeln zu können. Das ist in unterschiedlicher Weise möglich: im Sinne einer wechselseitigen Durchdringung von Normen und der alltäglichen Praxis (z. B. dadurch, dass aus der Religion eine methodische Lebensführung abgeleitet wird) oder eines Nebeneinanders, einer Parallelität (z. B. wenn die Erfüllung religiöser Pflichten zeitlich in den Tagesablauf der Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft integriert wird). Das Spannungsverhältnis zwischen den Anforderungen des alltäglichen Lebens und denen der Religion aufzuheben, ist letztlich nicht möglich, genauer gesagt, der Versuch, dieses zu überwinden – etwa unter apokalyptischen Vorzeichen –, würde ebenfalls in einen Fundamentalismus münden. Letztlich bleibt es also immer ein Stück weit bestehen.

Nun könnte man sagen, dass diese Aufgaben praktische Aufgaben bzw. Aufgaben im Dienste der Praxis seien, die nicht von wissenschaftlichen Theologen, sondern von praktischen Theologen, den Geistlichen in den Gemeinden erfüllt werden. Das ist auf der einen Seite richtig, auf der anderen Seite spricht dies jedoch nicht dagegen, dass die Theologie auch an der Universität betrieben wird und dort diesen Aufgaben nachgeht. Denn die Universität bietet die Möglichkeit, dass die Theologie ihre Aufgaben in der Auseinandersetzung mit der Wissenschaft und mit den Mitteln der Wissenschaft erfüllt. Durch ihre institutionelle Verankerung an der Universität hat die Theologie die Möglichkeit, den Zweifeln, die vonseiten der Wissenschaft artikuliert werden, ihrerseits mit den Mitteln der Wissenschaft zu begegnen, die Theologie kann selbst einen wissenschaftlichen Charakter annehmen und sich in die Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften begeben.

Für die islamische Theologie bedeutet das, dass sich durch ihre Akademisierung an deutschen Universitäten (bzw. Universitäten in Europa) für sie die Möglichkeit ergibt, (auch) auf Zweifel, die sich jenen Mitgliedern der islamischen Religionsgemeinschaft stellen, welche in der westlichen Welt bzw. in modernen Gesellschaften leben, Antworten zu entwickeln, die für diese plausibel sind. Theologische Deutungen, die in anderen, in islamischen Ländern entstanden sind, können das nicht leisten: Sie wurden in Bezug auf Zweifel entwickelt, die sich unter anderen Lebensumständen stellten. Die Akademisierung eröffnet der islamischen Theologie mithin die Möglichkeit einer Erneuerung – die Universität kann der Ort sein, von dem eine Reform des Islam ausgeht. Und dieser moderne Reformislam könnte sodann einer werden, der für Muslime, die in modernen,

durch wissenschaftliche Rationalität geprägten Gesellschaften leben, plausibel ist und der auf die in ihrem Kontext aufkommenden Zweifel Antworten zu geben vermag.<sup>2</sup>

---

### 3 Probleme einer Reform des Islam

Der Islam befindet sich gegenwärtig in einem Veränderungsprozess und zwar auf mehreren Ebenen. Eine von ihnen ist die Ebene der individuellen Deutungen: Jedes Individuum, das in einer modernen Gesellschaft lebt und sich dazu entschieden hat, Muslim zu sein, deutet den Islam neu und entwickelt ein Deutungsmuster, in dem Islam und Moderne zueinander ins Verhältnis gesetzt werden.<sup>3</sup> Auch kann davon ausgegangen werden, dass jeder, der sich für den Islam entschieden hat, zu klären versucht, wie er diesen praktizieren, wie er ihn leben möchte.<sup>4</sup> Ob jedoch diese Entwicklungen auf der Ebene der Deutungen des Islam und der seiner praktischen Realisation bei den muslimischen Laien in eine umfassende Erneuerung des Islam münden wird, ist fraglich. Vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass eine Erneuerung auch auf der Ebene der Theologie erforderlich ist. Für eine solche gibt es verschiedene Ansätze, sowohl in außereuropäischen Ländern als auch in europäischen (Amipur 2013; Benzine 2012). Doch letztlich steht eine Reform des Islam noch aus – und wird deshalb immer wieder eingefordert (zuletzt z. B. von Abdel-Hakim Ourghi (2017b)). Die Gründe dafür, dass es zu einer solchen noch nicht gekommen ist, sind zahlreich. Auf zwei von ihnen soll im Folgenden eingegangen werden, da sie für die Frage

---

<sup>2</sup>In nicht westlichen Ländern ist die islamische Theologie an den Universitäten schon lange vertreten. Die Bedingungen, unter denen dort Wissenschaft betrieben werden kann, sind jedoch ganz andere – vor allem dann, wenn der Islam dazu dient, die Herrschaft in diesen Ländern zu stabilisieren. Diese Funktion hat der Islam in westlichen Ländern nicht – weswegen die Voraussetzungen für eine Reform des Islam hier andere, günstigere sind.

<sup>3</sup>Das Verhältnis, in das Islam und Moderne gebracht werden, kann dann sehr unterschiedlich sein. Grob gesprochen können beide entweder in einen Gegensatz gebracht (Fundamentalismus) oder kann versucht werden, sie miteinander zu verbinden, entweder indem die Religion erneuert wird (Reformismus) oder indem möglichst viel der Tradition bewahrt werden soll (Orthodoxie) (vgl. Twardella 2004).

<sup>4</sup>Dadurch wird der Islam gegebenenfalls sichtbar, was zu Irritationen in der Öffentlichkeit führen kann. Das lässt sich darauf zurückführen, dass Religion in westlichen Gesellschaften als „Privatsache“ angesehen wird, die in der Privatsphäre oder in von der allgemeinen Öffentlichkeit abgetrennten Bereichen praktiziert wird (Göle 2016).

nach der Wissenschaftlichkeit der islamischen Theologie von grundlegender Bedeutung sind.

Das zentrale Problem für die Erneuerung des Islam, mithin für die Verwissenschaftlichung der islamischen Theologie, ist das der Legitimation. Sicher, es gibt durchaus innerislamische Stimmen, die die Notwendigkeit einer Reform grundsätzlich bestreiten und behaupten, im Koran und in den *Hadithen* seien bereits sämtliche Fragen, die sich Menschen stellen können, beantwortet worden. Doch diejenigen, die die Notwendigkeit einer Erneuerung des Islam sehen, stehen vor dem Problem, dass sie diese Erneuerung legitimieren und vor allem auch die Mittel rechtfertigen müssen, mit deren Hilfe eine solche vollzogen werden kann. Dies kann letztlich nur auf dem Weg über die Deutung der heiligen Schriften geschehen. Dafür aber bedarf es hermeneutischer Methoden, mit deren Hilfe ein Bogen von diesen Texten zur Gegenwart geschlagen werden kann. Ist es jedoch legitim, den Koran und die *Hadithe* zu deuten und wie kann die dafür erforderliche Anwendung hermeneutischer Methoden rechtfertigt werden? Das Problem verschärft sich, wenn es um die Anwendung nicht traditioneller Methoden der islamischen Textexegese, sondern moderner wissenschaftlicher Methoden geht. Können, ja, dürfen solche Methoden, die insofern einen allgemeinen Charakter haben, als sie auf Texte aller Art angewendet werden können, unabhängig davon, wer als ihr Autor gilt, benutzt werden? Freilich ist es möglich, dieses Legitimationsproblem schlicht zu übergehen und die Anwendung moderner Methoden abstrakt einzufordern. Diesen Weg hat jüngst Abdel-Hakim Ourghi eingeschlagen: Ausgehend davon, dass dies eine notwendige Voraussetzung für eine Erneuerung der islamischen Theologie ist, postuliert Ourghi mit Bezug auf poststrukturalistische Autoren wie Foucault und Barthes sowie deren Rede vom „Tod des Autors“ die „Autonomie des Textes“ (Ourghi 2017b, S. 152 f.). Darauf, dass dies im Widerspruch zu der Sicht des Koran als Gottes Wort steht, wird nicht näher von ihm eingegangen. Eine dezidierte Begründung dafür, dass er als „autonomer Text“ zu sehen ist, bietet Ourghi nicht.

Einen anderen Weg ist vor einiger Zeit der ägyptische Koranwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid gegangen. Er hat versucht, die Anwendung moderner hermeneutischer Methoden aus der religiösen Tradition heraus theologisch zu begründen. Auf dem Weg über eine Analyse des koranischen Konzeptes von Offenbarung hat er zu zeigen versucht, dass der Koran keineswegs göttliches, sondern menschliches Wort sei, dass er eine Übersetzung darstelle, deren Interpretation nicht nur erlaubt, sondern notwendig sei (vgl. Kermani 1996). Mit dieser Argumentation ist er jedoch auf massiven Widerstand in seinem Heimatland gestoßen und musste dieses letztlich verlassen und nach Europa emigrieren (Abu Zaid 1999; Abu Zaid und Sezgin 2008). In Deutschland haben die

Theologen der Ankaraner Schule einen ähnlichen Weg eingeschlagen. Dies gilt insbesondere für Ömer Özsoy (2006), der dafür plädiert hat, den Koran nicht als ein „übergeschichtliches Manifest“ (25) zu lesen, sondern als einen Text, dem zwar das transzendente göttliche Wort zugrunde liege, der aber in menschlicher Sprache verfasst und auf den damaligen historischen Kontext bezogen sei. Die göttliche Botschaft sei in Bezug auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen Mohammed und die ersten Muslime lebten, „aktualisiert“ worden. Der Koran dürfe interpretiert, ja, müsse historisch kontextualisiert und in Bezug auf die Gegenwart immer wieder neu „aktualisiert“ werden.<sup>5</sup>

---

## 4 Weitere zentrale Fragen

Das zweite für die islamische Theologie grundlegende Problem ist das der Selektivität.<sup>6</sup> Allgemein formuliert besteht dieses Problem darin, dass jede theologische Deutung, die sich auf heilige Schriften bezieht, immer nur bestimmte Textstellen berücksichtigen kann und die Anzahl möglicher Lesarten dieser Textstellen reduziert, um eine immanente Stimmigkeit der Deutung zu erreichen. Nicht nur im Islam, sondern in allen Religionen, die auf Texten basieren, besteht dieses Problem, muss eine Auswahl von Textstellen und Lesarten getroffen werden. Was den Islam betrifft, so gründet er auf verschiedenen Texten – vor allem auf dem Koran, an zweiter Stelle auf den *Hadithen*. Diese Texte können (wie jede sprachliche Äußerung) auf äußerst unterschiedliche Weise interpretiert werden. D. h. jedoch keineswegs, dass der Koran beliebig interpretiert werden kann – dagegen spricht vor allem, dass bestimmte Elemente in ihm von grundsätzlicher Bedeutung sind (Gott, der Prophet, die Menschen) und deren Verhältnis zueinander nach einer bestimmten Logik gedacht wird, der Logik von Befehl und Gehorsam (Twardella 1999). Doch davon abgesehen ist eine tendenziell unbegrenzte Vielfalt von Lesarten möglich. Die Notwendigkeit der Selektivität ergibt sich sodann daraus, dass – wie oben bereits dargelegt wurde – aus den heiligen Schriften mit ihrer äußerst komplexen Bedeutungsstruktur in sich konsistente Antworten auf die Frage, was „Islam“ bedeuten kann, entwickelt werden müssen. Aus der Perspektive einer strukturalistischen Religionssoziologie

---

<sup>5</sup>Freilich ist dasjenige, was uns heute als Text des Koran vorliegt, schriftlich kodifizierte Rede (Neuwirth 2010).

<sup>6</sup>Dieses Problem hat einen anderen Stellenwert als das zuerst genannte, da es einer Reform des Islam nicht im Wege steht.

heraus formuliert heißt das, dass Antworten gegeben werden müssen auf die Fragen „Wer sind wir? Woher kommen wir? Und wohin gehen wir?“ Konkret: Von der Theologie wird erwartet, dass sie aufzeigt, wie sich Muslime unter den Bedingungen moderner Gesellschaften bewähren können (Oevermann 1996).<sup>7</sup>

Das Problem der Selektivität ist im Islam nun ein besonderes, weil der Koran unter sich ändernden Bedingungen entstanden ist: In der ersten Phase, der mekkanischen Phase, agierte Mohammed allein als Prophet, der über die Macht des Wortes verfügte. Nach der *Hidschra*, der „Auswanderung“ von Mekka nach Medina, also in der medinensischen Phase, war Mohammed nicht nur Prophet, sondern stand auch an der Spitze eines neu entstandenen islamischen Gemeinwesens. Der Koran ist durch diese Fusion von Religion und Politik geprägt, insofern die Offenbarungen, welche während der medinensischen Phase erfolgten, letztlich immer auch der Stabilisierung und dem Erhalt des islamischen Gemeinwesens dienten – sowohl im Sinne einer inneren Stabilisierung (vor allem durch rechtliche Normen) als auch einer nach außen gerichteten (durch Aussagen, die das Verhältnis des islamischen Gemeinwesens zu anderen Gruppen bzw. Gemeinschaften betreffen). Aufgrund der *Hidschra* und der mit ihr vollzogenen Fusion von Religion und Politik besteht grundsätzlich die Möglichkeit, Lesarten des Koran zu entwickeln, die darauf hinauslaufen, aus bestimmten Textstellen Vorstellungen dafür abzuleiten, wie die politische Ordnung, unter der Muslime leben, ja, unter der Menschen überhaupt leben sollten, abzuleiten, kurz, es besteht die Möglichkeit der Politisierung des Islam.<sup>8</sup>

Moderne Gesellschaften, genauer gesagt, demokratische Gesellschaften, beruhen auf einer Trennung von Religion und Politik. Die elementaren Regeln des Zusammenlebens in diesen Gesellschaften können nicht solche sein, die nur von einer partikularen Gruppe für relevant gehalten werden, sondern müssen solche sein, die von allen anerkannt werden können. Religion kann also sichtbar, kann auch gesellschaftlich prägend werden, doch würden ihre Normen Verfassungsrang gewinnen, wäre der gesellschaftliche Friede in Gefahr. Angesichts

---

<sup>7</sup>Darin liegt der Unterschied zwischen einer theologischen und einer wissenschaftlichen Deutung. Die Aufgabe der Wissenschaft besteht gerade darin, die Vielzahl möglicher Lesarten herauszuarbeiten. Wissenschaftliche Deutungen sind deswegen „unpraktisch“, sie können nicht dazu dienen, dem Leben eines Menschen einen Sinn zu geben und ihm zu sagen, wie er zu handeln habe. Die Theologie aber hat eben diese praktische Funktion und muss deswegen eine Auswahl treffen und zwar eine solche, die in sich stimmig und plausibel ist.

<sup>8</sup>Siehe hierzu unter anderem Twardella 1999.



der Fusion von Religion und Politik, die mit der *Hidschra* stattfand, ist insofern eine *bestimmte* Form der Selektivität in der Deutung der heiligen Schriften des Islam erforderlich. Wie aber könnte diese aussehen und begründet werden?

Die Frage der Selektivität (in ihrer spezifischen Form) könnte dergestalt gelöst werden, dass sich die Theologie entweder nur auf Offenbarungen bezieht, die aus der mekkanischen Phase der Prophetie stammen, oder (und) Offenbarungen aus der medinensischen Phase zwar berücksichtigt, aber historisierend interpretiert, also unterscheidet zwischen dem, was zeitlose Gültigkeit beanspruchen kann, und demjenigen, das den historischen Umständen geschuldet ist und deswegen nicht zeitlos, nicht absolut von Bedeutung ist. Diesen Weg hat Muhammad Khorchide mit seinem Entwurf einer Theologie der Barmherzigkeit eingeschlagen (Khorchide 2012). Khorchide vertritt einen humanistischen Islam, der spirituell grundiert und durch Werte wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit geprägt ist. Das Problem der Fusion von Politik und Religion hat er zu lösen versucht, indem er sich primär auf die Frühzeit des Islam bezieht. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen einem frühen, unpolitischen Islam und einem späteren, politischen, hat er zwischen Mohammed als Gesandtem und Mohammed als Politiker differenziert. Als letzterer sei Mohammed nur Mensch gewesen und was er als Mensch, also als Politiker, gesagt und getan hat, das sei nicht verbindlich. Analog dazu unterscheidet Khorchide zwischen ethischen und rechtlichen Normen: Erstere seien verbindlich, letztere jedoch nicht. Die rechtlichen Normen seien in ihrem historischen Kontext zu verstehen. Das heißt für ihn jedoch nicht, dass sie überhaupt keine Bedeutung mehr haben. Vielmehr seien sie, da der Kontext längst ein ganz anderer geworden ist, neu zu interpretieren (Khorchide 2015).<sup>9</sup>

---

## 5 Islamische Religionspädagogik

Um der Frage nach der islamischen Religionspädagogik nachzugehen, ist es nützlich, sich zunächst zu vergegenwärtigen, worin grundsätzlich die Aufgabe der Pädagogik im Allgemeinen und diejenige der Religionspädagogik im Besonderen besteht. Folgt man den Überlegungen des amerikanischen Erziehungswissenschaftlers John Dewey, kann die Aufgabe der Pädagogik darin gesehen werden, die „soziale Fortdauer des Lebens“ durch die Erziehung der jungen Generation

---

<sup>9</sup>Die politische Geschichte des Islam, die Khorchide als eine Verfallsgeschichte begreift, beginnt für ihn erst nach Mohammeds Tod.

zu gewährleisten, sodass es in der Folge der Generationen gleichzeitig zu einer „beständigen Erneuerung des physischen Daseins“ (S. 16) sowie zu einer Erneuerung der Kultur kommt (Dewey 1993). Findet Erziehung nicht „naturwüchsig“ in der Familie statt, sondern wird sie stellvertretend von Experten vollzogen, ist sie mit der Erwartung verbunden, planmäßig zu erfolgen und reflektiert praktiziert zu werden. Die Pädagogik erhält ein Mandat, einen Auftrag, mit dem kehrseitig eine Erlaubnis verbunden ist, geknüpft an bestimmte Kriterien (eine Lizenz). Das Mandat besteht darin, Heranwachsende in die jeweilige Kultur einzuführen, sodass diese sie sich aneignen und sie erneuern können.

In vormodernen Gesellschaften war es weitgehend vorhersehbar, welche Position ein Heranwachsender in der Gesellschaft einnehmen würde. Deswegen war es möglich zu bestimmen, welchem Ziel die Pädagogik jeweils dienen sollte. In modernen Gesellschaften ist die Zukunft jedoch offen, und es steht somit nicht fest, was ein Heranwachsender einst werden wird. Entsprechend ist es nicht möglich, allgemeingültige Ziele für die Erziehung zu bestimmen und zu begründen (siehe Oelkers 2001). Die Aufgabe der Erziehung kann in der Moderne nur darin bestehen, Heranwachsende dazu in die Lage zu versetzen, sich selbst Ziele zu setzen, und sie dazu zu befähigen, ein selbstbestimmtes und verantwortliches Leben in der Gesellschaft führen zu können. Die moderne Pädagogik vermittelt deswegen Allgemeinbildung und sieht in dieser die Voraussetzung für die Entfaltung der Autonomie des Subjekts. Dabei präsupponiert sie einen individuellen Willen, eine „Positionalität“ (Helmuth Plessner) des Subjekts als Voraussetzung für dessen Autonomie und denkt die pädagogische Praxis als eine, in der ein Erzieher auf der Basis eines pädagogischen Bezuges Heranwachsende in die Kultur einführt, sodass diese selbstständig werden und die Kultur erneuern können (Nohl 1935/1987).

An der Universität ist die Reflexion über die Pädagogik dauerhaft institutionalisiert. Damit ist die Möglichkeit gegeben, die pädagogische Praxis zu professionalisieren, d. h. sie auf eine wissenschaftliche Basis zu stellen. Mit den Mitteln der Wissenschaft kann zudem darüber nachgedacht werden, ob die pädagogische Praxis die ihr gestellten Anforderungen erfüllt, können neue Herausforderungen bestimmt und kann überlegt werden, wie die Pädagogik ihnen begegnen könnte. Nicht zuletzt kann die Wissenschaft der pädagogischen Praxis bei der Reflexion ihres eigenen Tuns behilflich sein und auf diese Weise zu ihrer Professionalisierung beitragen.

Aufgrund dessen, dass die Erziehungswissenschaften unter einem starken Erwartungsdruck stehen, der Erwartung, der pädagogischen Praxis dienlich zu sein, ist ihre Wissenschaftlichkeit immer wieder fraglich (und geht verloren, wenn sie dem Druck dergestalt nachgibt, dass sie der Praxis Ratschläge in Form

von Rezepten gibt). Für die islamische Religionspädagogik gilt nun das Gleiche wie für die Theologie: Auch sie kann nicht aus islamischen Ländern einfach übernommen werden, sondern muss eine solche sein, die für eine pädagogische Praxis in modernen Gesellschaften entworfen wurde, ja, muss eine moderne Pädagogik sein. Dafür – so möchte ich behaupten – ist es erforderlich, dass Theologie und Pädagogik ausdifferenziert werden, denn es würde einer modernen Religionspädagogik widersprechen, wenn sie von der Theologie in Dienst genommen und diese ihr Ziele vorgeben würde. Freilich, die islamische Religionspädagogik kann nicht unabhängig von der islamischen Theologie gedacht werden, ist vielmehr auf diese angewiesen, insofern sie Deutungen des Islam bedarf, die sagen, wie dieser in der Gegenwart geglaubt und praktiziert werden kann. Nur wenn solche vorhanden sind, kann die islamische Religionspädagogik ihr Werk beginnen und darüber nachdenken, wie diese vermittelt werden können. Doch die islamische Religionspädagogik darf sich nicht darauf beschränken, nur darüber nachzudenken, wie diese Vermittlung geschehen kann, vielmehr hat sie als eine moderne Pädagogik stets die Autonomie der Heranwachsenden im Blick zu bewahren. Die schwierige Frage, die sich ihr stellt, lautet, wie eine islamische Erziehung unter den Bedingungen der Moderne möglich sein kann, welche die Autonomie der Heranwachsenden nicht einschränkt, sondern vielmehr fördert.

Auch die Ausdifferenzierung von Theologie und Pädagogik kann als ein Legitimationsproblem gesehen werden: Aus der Perspektive des Glaubens heraus ist es schwer nachvollziehbar, warum die Erziehung nicht an durch die Religion bzw. die Theologie vorgegebenen Zielen ausgerichtet werden sollte. Ist es nicht selbstverständlich, dass der islamische Religionsunterricht die an ihm teilnehmenden Schüler zu Muslimen erziehen sollte? Hinzu kommt, dass das Ziel, dem moderne Pädagogik verpflichtet ist, die Autonomie der Heranwachsenden, nicht etwas ist, das sich ohne Weiteres aus der religiösen Tradition heraus begründen ließe. Zwar findet sich im Koran der Gedanke der Verantwortlichkeit, auch hat die islamische Theologie diesen immer wieder reflektiert, doch die Vorstellung von der Autonomie des Subjekts ist im Koran nicht zu finden. Dort dominiert vielmehr – wie gesagt – die Logik von Befehl und Gehorsam (Twardella 1999).<sup>10</sup> Die Vorstellung, dass die Entfaltung der Autonomie und das Bekenntnis zum Islam nicht in Widerspruch zu einander stehen müssen, ist schwer zu

---

<sup>10</sup>Das heißt nicht, dass es keine Spielräume für Autonomie gäbe (und dass diese nicht genutzt würden). Eine soziologische Deutung des Koran hat jedoch ergeben, dass die Autonomie auf der Ebene des Mythos, die Offenheit des Bewährungsmodells auf der Ebene der mythischen Antworten auf die Fragen „Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir?“ nicht gedacht wird (Oevermann 2006; Twardella 1999).

denken: Auch wenn die Entscheidung für den Islam als eine autonome gedacht werden kann, folgt dann nicht aus dieser, dass sich das Subjekt den Glaubensvorstellungen und Normen unterwirft? Auf diese Frage muss die islamische Theologie eine Antwort geben – nur unter dieser Bedingung ist eine moderne islamische Religionspädagogik denkbar.

In den bisher in deutscher Sprache vorliegenden religionspädagogischen Schriften ist auf dieses Legitimationsproblem unterschiedlich reagiert worden. Zu erwähnen ist an erster Stelle die „Islamische Bildungslehre“ von Harry Harun Behr (1998), sodann die „Einführung in die islamische Religionspädagogik“ von Abdel-Hakim Ourghi (2017a). Erstere kann als Beispiel dafür angesehen werden, wie Theologie und Pädagogik *nicht* konsequent unabhängig gedacht bzw. die islamische Religionspädagogik nicht ausdifferenziert entwickelt wird. Denn Behr geht von den heiligen Texten aus und begründet aus diesen heraus eine islamische Religionspädagogik. Das hat bei ihm zur Konsequenz, dass er Pädagogen mit einem Auftrag ausgestattet sieht, einem Auftrag, der nicht von der Gesellschaft, sondern von Gott stammt. Entsprechend werden auch die Ziele der islamischen Erziehung aus den heiligen Texten abgeleitet bzw. theologisch begründet. Interessant ist jedoch, dass Behr zu zeigen versucht, dass eine islamisch begründete Pädagogik nicht im Widerspruch zu einer modernen Pädagogik stehe. Beide seien nämlich letztlich dem Ziel der Mündigkeit der Heranwachsenden verpflichtet. Doch was versteht Behr unter Mündigkeit? Er definiert sie nicht als Heraustreten aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit (Immanuel Kant), sondern als eine Fähigkeit zu einem eigenständigen Urteil, welche auf einer „Festentschlossenheit“ im Glauben beruhe. Die Pädagogik wird auf diese Weise letztlich in den Dienst einer islamischen Identität von Heranwachsenden gestellt, die Zweifel überwunden hat und die es ermöglicht, sich von einem islamischen Standpunkt aus eine Meinung zu bilden und Urteile zu treffen (vgl. Twardella 2012b).

Im Unterschied zu der Religionspädagogik von Behr kennzeichnet den religionspädagogischen Ansatz von Ourghi, dass dieser von einer Ausdifferenzierung von Theologie und Pädagogik ausgeht (Ourghi 2017a). Für Ourghi ist die islamische Religionspädagogik eine autonome Disziplin. Ihre Grundzüge bestimmt er in Abhebung von der traditionellen Erziehung, wie sie in den Familien und in den Moscheen praktiziert werde. Diese sei gekennzeichnet durch „autoritäre Erziehungsstrukturen“ (ebd., S. 196) und durch eine „Didaktik des Diktats“. Im Unterschied zu dieser ist Ourghis Entwurf einer „islamischen Reformpädagogik“ der Aufklärung verpflichtet. Ihre Aufgabe bestehe darin, „zum Subjektwerden der Schülerinnen und Schüler in Sachen Religion“ (ebd., S. 188 f.) beizutragen. Im Unterschied zu Behr sieht Ourghi die Lehrer nicht von Gott beauftragt, sondern als „Beamte im Dienste des Staates“ (ebd., S. 222), die

bei ihrer Didaktik von den lebensweltlichen Bedingungen ausgehen, unter denen die Schüler leben, und die deren soziale Situation wie auch deren psychische Entwicklung berücksichtigen sollten. Im Unterricht habe es nicht einfach nur um Wissensvermittlung zu gehen, sondern auch um eine Auseinandersetzung mit der „unaufgeklärten Geschichte des Islam“ (ebd., S. 181) und um eine Befähigung zu kritischer Reflexion.

---

## 6 Das Lehramtsstudium für den islamischen Religionsunterricht

Es kann davon ausgegangen werden, dass derjenige, der sich dazu entscheidet, Lehrer für den islamischen Religionsunterricht zu werden, und ein entsprechendes Studium aufnimmt, bereits eine bestimmte Interpretation des Islam vertritt. Wichtig ist deswegen, dass im Laufe des Studiums eine Konfrontation mit *anderen* Deutungen des Islam stattfindet, Studierende also dazu angehalten werden, sich mit anderen Deutungen auseinanderzusetzen und darüber zu reflektieren, wie diese begründet sind. Die mitgebrachte Lesart des Islam zu überdenken und deren Geltungsanspruch zu relativieren, ist wichtig, da, wer Lehrer wird, auch im Unterricht mit verschiedenen Deutungen des Islam konfrontiert sein wird, eben mit denjenigen, welche die Schüler vertreten.<sup>11</sup> Dann kann es nicht darum gehen zu versuchen, die Schüler davon zu überzeugen, dass die Deutung der Lehrkraft die einzig richtige ist.<sup>12</sup>

Im Rahmen des Studiums sollte zum einen eingeführt werden in die Geschichte des Islam, sollte auf die Entstehungszeit, den Koran und die *Hadithe* eingegangen und die Vielzahl von Deutungen, die in unterschiedlichen historischen Kontexten entstanden sind, vermittelt werden. Zum anderen sollten die Studierenden eine moderne Theologie kennenlernen, eine solche, die sowohl auf theoretische als auch auf praktische Fragen, die sich in der Gegenwart stellen, Antworten zu geben vermag. Sollte eine Lehrperson mit einer solchen nicht

---

<sup>11</sup>Z. B. könnte die Lehrperson „von Haus aus“ eine sunnitische Lesart vertreten, Schüler jedoch eher eine schiitische.

<sup>12</sup>Es müsste für den islamischen Religionsunterricht so etwas wie ein Überwältigungsverbot und einen „Beutelsbacher Konsens“ geben, demzufolge im Unterricht kontrovers zu diskutieren ist, was auch in der Gesellschaft bzw. unter Muslimen als kontrovers angesehen wird.

vertraut sein, würde sie den Schülern keinen Islam vermitteln können, der für diese plausibel ist und den sie in ihrem Leben praktizieren können.<sup>13</sup>

Von besonderer Bedeutung sollte im Studium die Vermittlung von Methoden sein. D. h., die Studierenden müssen dazu befähigt werden, eigenständig und methodisch kontrolliert die heiligen Texte auszulegen. Denn es kann im Unterricht jederzeit dazu kommen, dass Schüler Fragen stellen, die weder mit Bezug auf kanonisierte Lesarten noch im Rekurs auf eine moderne islamische Theologie beantwortet werden können (siehe Mohr 2009). Wenn Lehrer dann nicht dazu in der Lage sind, eigenständig eine Methode anzuwenden, die es ihnen ermöglicht, gemeinsam mit den Schülern zu einer Ad-hoc-Deutung zu gelangen, die für diese nachvollziehbar ist (oder eine bereits bestehende Lesart methodisch auf ihre Gültigkeit hin mit den Schülern zu überprüfen), müssten sie entweder eingestehen, dass sie bestimmte Fragen nicht beantworten können (und die Schüler dazu auffordern, sich an andere Autoritäten zu wenden), oder sie müssten von den Schülern fordern, eine unbegründete, nicht nachvollziehbare Lesart schlicht zu akzeptieren. Ja, letztlich ist eine gründliche methodische Ausbildung im Rahmen des Studiums, die Befähigung dazu, Texte eigenständig auszulegen, erforderlich, damit Lehrer eben diese Fähigkeit auch ihren Schülern vermitteln können, damit auch sie eigenständig und nicht willkürlich, sondern begründet Quellen deuten und sich eine eigene Interpretation des Islam erarbeiten können. Nur dann ist es möglich, dass der Unterricht dazu beiträgt, dass die Schüler mündig werden.<sup>14</sup>

Was die Religionspädagogik betrifft, so wäre es wichtig, dass sie sich klar von der Theologie emanzipiert. Dann ist es möglich, den islamischen Religionsunterricht nicht mehr auf erzieherische Ziele oder Sozialisation (z. B. im Sinn von Habitualisierung), sondern konsequent auf das Ziel der Bildung im Sinne einer „wechselseitigen Erschließung von Schüler und Gegenstand“ (Wolfgang Klafki) hin auszurichten. Damit verbunden wäre die Fähigkeit der Schüler, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Das ist bisher zu wenig der Fall. Das

---

<sup>13</sup>Und das hätte zur Folge, dass sich Schüler entweder von der Religion abwenden oder sich ihr schlicht unterwerfen und dogmatisch werden.

<sup>14</sup>Und die Methoden, die im Rahmen des Studiums vermittelt werden, dürfen entsprechend nicht nur solche sein, die aus der islamischen Tradition der Textexegese bekannt sind, sondern müssen auch moderne hermeneutische Methoden sein. Genauer gesagt, nur solche, deren Regeln für die Schüler nachvollziehbar sind und die sie selbst anwenden können, sollten den Lehrern im Studium vermittelt werden – sodass sie diese im Unterricht anwenden, explizieren und auch begründen können und die Schüler sie ihrerseits übernehmen können, sodass sie ebenfalls zu eigenständigen Deutungen befähigt werden.

zeigt sich nicht nur an der Diskussion über den islamischen Religionsunterricht in der Literatur, sondern auch in der Empirie (siehe Twardella 2012a). Doch findet allmählich ein Umdenken statt, was sich z. B. an Studien zeigt, die sich der Entwicklung kognitiver Konstruktionen bei Schülern widmen (Bertenrath 2011; Ulfat 2017).

Sinnvoll könnte es zudem sein, dass im Rahmen des religionspädagogischen Studiums – wie in anderen Fächern auch – kasuistische Studien durchgeführt werden (siehe Twardella 2015). Die Arbeit mit Protokollen aus dem islamischen Religionsunterricht bietet nicht nur die Möglichkeit, die Fähigkeit der Studierenden, hermeneutische Methoden anzuwenden, zu festigen und zu üben, sondern auch, die vielfältigen pädagogischen Probleme, die im Unterricht auftauchen können – didaktische Probleme, Probleme der Erziehung sowie solche der Ermöglichung von Bildungsprozessen – zu reflektieren und über unterschiedliche Möglichkeiten, wie diese gelöst werden können, nachzudenken (exemplarisch Twardella 2012b). Solche kasuistischen Studien können wesentlich zur Professionalisierung angehender Lehrer des islamischen Religionsunterrichts beitragen.

---

## 7 Fazit

Ausgegangen wurde von der Frage, welchen Stellenwert die Wissenschaft für das Studium derer haben sollte, die in Zukunft den islamischen Religionsunterricht erteilen werden. Um diese Frage zu beantworten, wurde auf die beiden Disziplinen eingegangen, die für dieses Studium relevant sind, die islamische Theologie und die islamische Religionspädagogik. In Bezug auf die islamische Theologie wurde behauptet, dass sich mit deren institutioneller Verankerung an der Universität die Möglichkeit bietet, den Islam so zu interpretieren, dass er von Muslimen in modernen Gesellschaften gelebt werden kann. Sicher, die Situation zeigt, dass dies auch ohne eine neue Theologie, ohne eine Reform des Islam möglich ist. Doch besteht zweifelsohne eine Unsicherheit in Bezug darauf, wie verschiedene Aspekte des religiösen Erbes zu deuten sind – was auf der einen Seite zu einer Abkehr vom Islam und auf der anderen Seite zu einer Dogmatisierung oder Fundamentalisierung führen kann. Eine Reform des Islam zu fordern, ist, so wurde gesagt, nicht schwer. Wer sie durchführen möchte, stößt aber auf eine Reihe von Problemen. Eines dieser Probleme wurde besonders hervorgehoben: das der Legitimation von Deutungen, welches sich verschärft, wenn es um die Anwendung moderner hermeneutischer Methoden geht. Eine solche einzufordern, ist ebenfalls nicht schwer, doch sie theologisch zu begründen, ist mit

erheblichen Risiken verbunden.<sup>15</sup> Hinzu kommt das Problem der Selektivität, welches nicht nur grundsätzlich besteht, sondern durch die Fusion von Religion und Politik im Zuge der *Hidschra* eine besondere Brisanz gewonnen hat.

In Bezug auf die islamische Religionspädagogik wurde sodann behauptet, dass diese als autonome, unabhängig von der Theologie entwickelt werden müsse. Als eine moderne Pädagogik hat sie von dem pädagogischen Bezug zwischen Erzieher und „Zögling“ auszugehen, dessen Telos darin besteht, dass er ein Ende findet und aufgelöst wird. Dies ist dann erreicht, wenn das Gegenüber kein „Zögling“ mehr, sondern ein autonomes Subjekt geworden ist. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn im Prozess der pädagogischen Kommunikation ständig so gehandelt wird, „als ob“ der Zögling immer schon autonom wäre. Und konstitutiv ist, dass ihm nicht von außen Ziele gesetzt werden, er vielmehr dazu in die Lage versetzt wird, sich diese selbst zu geben und zwar durch Bildung. An der Bildung der Schüler und nicht an deren Erziehung ist der Unterricht, ist der islamische Religionsunterricht auszurichten.

Die Lehrer für den islamischen Religionsunterricht müssen wissenschaftlich qualifiziert sein, müssen vor allem Methoden beherrschen, die sie anwenden sowie den Schülern vermitteln können. Das heißt nicht, dass auch sie Wissenschaftler werden sollen. Jedoch ist die Fähigkeit zu eigenständiger Deutung die Voraussetzung für eine autonome Religiosität.

---

## Literatur

- Abu Zaid, N. H. (1999). *Ein Leben mit dem Islam*. Freiburg Basel Wien: Herder/Spektrum.
- Abu Zaid, N. H. (2008). *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Freiburg Basel Wien: Herder.
- Abu Zaid, N. H., & Sezgin, H. (2008). *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*. Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Amipur, K. (2013). *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrecht*. München: C.H.Beck.
- Behr, H. H. (1998). *Islamische Bildungslehre*. München: Dâr-us-Salâm.
- Benzine, R. (2012). *Islam und Moderne. Die neuen Denker*. Berlin: Suhrkamp.

---

<sup>15</sup>Ebenso unproblematisch ist die Verwendung hermeneutischer Methoden, wenn der Koran von einem nicht muslimischen Standpunkt aus interpretiert wird (Eine Deutung des Koran mithilfe der Methode der Objektiven Hermeneutik hat der Verfasser vor einiger Zeit vorgelegt (Twardella 1999)).



- Bertenrath, Z. (2011). *Muslimische und christliche Gottesvorstellungen im Klassenraum. Eine qualitative Studie mit Schülerinnen und Schülern im islamischen und christlichen Religionsunterricht*. Hamburg: Dr. Kovac.
- Dewey, J. (1993). *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*. Weinheim und Basel: Beltz.
- Göle, N. (2016). *Europäischer Islam. Muslime im Alltag*. Berlin: Wagenbach.
- Kermani, N. (1996). *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds Mafhum an-nass*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Khorchide, M. (2012). *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*. Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Khorchide, M. (2015). Mekka und Medina. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. [http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/islamische-theologie-mekka-und-medina-13926107.html?printPagedArticle=true#pageIndex\\_0](http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/islamische-theologie-mekka-und-medina-13926107.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0). Zugegriffen: 12. August 2018.
- Neuwirth, A. (2010). *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin: Suhrkamp.
- Nohl, H. (1987) [1935]. Die Theorie der Bildung. In ders. (Hrsg.), *Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie* (S. 133–288). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Mohr, Irka-Christin. 2009. Notizen aus der didaktischen Diskussion des islamischen Religionsunterrichts in Niedersachsen. In dies. & Kiefer, M. (Hrsg.). (2009). *Islamunterricht – Islamischer Religionsunterricht – Islamkunde. Viele Titel – ein Fach?* (S. 117–142.) Bielefeld: Transkript.
- Oelkers, J. (2001). *Einführung in die Theorie der Erziehung*. Weinheim und Basel: Beltz.
- Overmann, U. (1996). Strukturmodell von Religiosität. In K. Gabriel (Hrsg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität* (S. 29–40). Gütersloh: UTB.
- Overmann, U. (2006). Modernisierungspotentiale im Monotheismus und Modernisierungsblockaden im fundamentalistischen Islam, Religiosität in der säkularisierten Welt. In M. Franzmann, C. Gärtner & N. Köck (Hrsg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie* (S. 395–428). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Özsoy, Ö. (2006). Erneuerungsprobleme zeitgenössischer Muslime und der Koran. In F. Körner (Hrsg.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute* (S. 16–28). Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Ourghi, A.-H. (2017a). *Einführung in die islamische Religionspädagogik*. Ostfildern: Grünewald.
- Ourghi, A.-H. (2017b). *Reform des Islam. 40 Thesen*. München: Claudius.
- Twardella, J. (1999). *Autonomie, Gehorsam und Bewährung im Koran. Ein soziologischer Beitrag zum Religionsvergleich*. Hildesheim: Olms.
- Twardella, J. (2004). *Moderner Islam. Fallstudien zur islamischen Religiosität in Deutschland*. Hildesheim: Olms.
- Twardella, J. (2012a). Islamischer Religionsunterricht. Zur Theorie und Praxis eines neuen Faches. In *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 2, S. 272–289.

- 
- Twardella, J. (2012b). *Der Koran in der Schule. Studien zum islamischen Religionsunterricht*. Frankfurt am Main: Humanities Online.
- Twardella, J. (2015). *Pädagogische Kasuistik. Fallstudien zu grundlegenden Fragen des Unterrichts*. Opladen, Berlin und Toronto: Barbara Budrich.
- Ulfat, F. (2017). *Die Selbstrelationierung muslimischer Kinder zu Gott. Eine empirische Studie über die Gottesbeziehungen muslimischer Kinder als reflexiver Beitrag zur Didaktik des Islamischen Religionsunterricht*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.