

Kohlhammer

Religionspädagogik Innovativ

Herausgegeben von
Rita Burrichter
Bernhard Grümme
Hans Mendl
Manfred L. Pirner
Martin Rothgangel
Thomas Schlag

Band 33

Die Reihe „Religionspädagogik innovativ“ umfasst sowohl Lehr-, Studien- und Arbeitsbücher als auch besonders qualifizierte Forschungsarbeiten.

Sie versteht sich als Forum für die Vernetzung von religionspädagogischer Theorie und religionsunterrichtlicher Praxis, bezieht konfessions- und religionsübergreifende sowie internationale Perspektiven ein und berücksichtigt die unterschiedlichen Phasen der Lehrerbildung. „Religionspädagogik innovativ“ greift zentrale Entwicklungen im gesellschaftlichen und bildungspolitischen Bereich sowie im wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Religionspädagogik der jüngsten Zeit auf und setzt Akzente für eine zukunftsfähige religionspädagogische Forschung und Lehre.

Werner Haußmann / Andrea Roth /
Susanne Schwarz / Christa Tribula (Hrsg.)

EinFach Übersetzen

Theologie und Religionspädagogik
in der Öffentlichkeit und für
die Öffentlichkeit

Verlag W. Kohlhammer

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Manfred L. Pirner zum 60. Geburtstag gewidmet

1. Auflage 2019

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Reproduktionsvorlage: Dr. Claus Puhlmann, Friedrichshafen

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-037466-9

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-037467-6

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Islamische Theologie und Religionspädagogik: Das dringende Abenteuer der Übersetzung

Fahimah Ulfat

1 Einführung

Islamische Theologie als wissenschaftliche Disziplin hat sich in Deutschland im Anschluss an die Empfehlungen des Wissenschaftsrates im Jahr 2010 etabliert (vgl. <https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>). An fünf verschiedenen Universitäten (Erlangen-Nürnberg, Frankfurt/Gießen, Münster, Osnabrück, Tübingen) sind bisher Zentren und Institute für Islamische Theologie bzw. Islamisch-Religiöse Studien eingerichtet worden. Weitere Einrichtungen werden in Berlin und Paderborn hinzukommen.

Die eigentliche Vorreiterrolle hatte in Deutschland jedoch die Islamische Religionspädagogik. Ihre Etablierung als erstes islamisch-theologisches Fach an deutschen Hochschulen verdankt sich der Herausforderung der Präsenz der muslimischen Kinder an den öffentlichen Schulen in Deutschland. Aus dieser Präsenz und der Notwendigkeit rechtlicher und institutioneller Rahmenbedingungen, die für die religiöse Beheimatung der Kinder in Deutschland unerlässlich waren, entstand eine inhaltliche Dynamik, die für die Entwicklung und Etablierung der Islamischen Religionspädagogik von entscheidender Bedeutung war. Im Rahmen dieser Entwicklung wurden bereits vor dem Jahr 2010 Erweiterungs- bzw. Ergänzungsstudiengänge an deutschen Hochschulen implementiert, um Lehrkräfte für den Islamischen Religionsunterricht zu qualifizieren.

In ihrer akademischen Pionierfunktion hat die Islamische Religionspädagogik auch die Aufgaben der Fachwissenschaften übernommen. Freilich hat sie dabei ihre eigene Form der theologischen Expertise nicht vernachlässigt.

Diese Dynamik ist prägend für das Fach und die bundesdeutsche Situation. Islamische Religionspädagogik ist historisch gesehen die Leitwissenschaft der Islamischen Theologie in Deutschland. In dieser Funktion hat sie die Verknüpfung mit der akademischen Welt und den Bezug zur modernen Wissenschaft in Deutschland hergestellt. Dies geschah allerdings nicht ohne wegbereitende und weg begleitende christliche Akteure, wie beispielsweise Professor Johannes Lähnemann, der maßgeblich zum Aufbau des Interdisziplinären Zentrums für Islamische Religionslehre der Universität Erlangen-Nürnberg beigetragen hat.

Das Fach Islamische Religionspädagogik ist also aus dem Bedürfnis nach der kulturellen und religiösen Unterweisung der muslimischen Kinder entstanden. Darüber hinaus steht es aber auch vor der Herausforderung einer ‚Übersetzung‘ muslimischer Gehalte, Probleme, aber auch empirischer Befunde in die muslimische und nicht-muslimische deutsche Öffentlichkeit hinein. Die Islamische Re-

ligionspädagogik ist gefordert, Ergebnisse der Grundlagenforschung in die konkrete Anwendung zu übersetzen, zum Beispiel in pädagogische Handlungsfelder wie Gemeinden, Schulen, Jugendgruppen, usw. aber auch Forschungsergebnisse in die Öffentlichkeit wie zum Beispiel in die Politikberatung, Sozialberatung, Medien, usw. zu transferieren. Dies verdeutlicht die Relevanz und die Verantwortlichkeit mit der dieses Fach der Gesellschaft als Ganzes nützen kann, nicht nur durch die Ausbildung zukünftiger weltoffener und verantwortungsbewusster Lehrkräfte, sondern auch durch die wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzung mit gesellschaftlich relevanten Themen und Anliegen.

Um auf diese Herausforderungen antworten zu können, bedarf es notwendig der Übersetzung in vielfältiger Weise. Diese Übersetzung ist allerdings alles andere als einfach.

Die islamisch-theologischen Disziplinen verwenden ein hochspezialisiertes, wissenschaftliches Vokabular, dessen Wurzeln weit in die Vergangenheit zurückreichen, das aber in häufig unterschätzter Weise auch starken Eingang in die Alltagssprache von Muslim*innen gefunden hat.

Begriffe in der Islamischen Theologie haben zwei Bedeutungsebenen: eine lexikalische und eine fachspezifische. Fachspezifische Bedeutungsebenen können wiederum schon innerhalb eines Begriffes variieren. Das kann am Beispiel des Terminus *‘illa* verdeutlicht werden. *‘illa* bedeutet in der Disziplin der Islamischen Normenlehre (*fiqh*) „ratio legis“, in der systematischen Theologie (*Kalām*) Grund bzw. Ursache (zum Beispiel einer Handlung oder der Existenz der Welt) und im Sufitum (*taṣawwuf*) Krankheit des Herzens. Der Begriff wird auch im Alltagsvokabular verwendet, ist allerdings mit den theologisch-fachspezifischen Implikationen kaum noch kompatibel. Jede Disziplin der Theologie hat also ihre eigene fachspezifische Sprache bzw. Terminologie, die teilweise auch von Nicht-Theolog*innen verwendet wird.

Den muslimischen Theolog*innen in Deutschland fehlt jedoch das sprachliche Instrumentarium der Christlichen Theologie, die über ein jahrhundertlang weiter entwickeltes deutschsprachiges Begriffsinventar verfügt. In der Islamischen Theologie werden stattdessen derzeit zahllose arabische Begriffe verwendet, die sich so gut wie nie eins zu eins in die deutsche Sprache übersetzen lassen. Sie bedürfen einer Paraphrasierung und einer Kontextualisierung.

Doch die Probleme beginnen schon vorher. Das Arabisch, das im Koran verwendet wird, weicht erheblich von der heutigen arabischen Hochsprache ab. Der Sprachgebrauch hat sich verändert, der Kontext ist ein anderer, die Diskurse sind pluralisierter und die Begriffe verlieren mit der Zeit ihre geschichtliche Verankerung.

Diese Herausforderung wird am Beispiel des Islamischen Religionsunterrichts sehr deutlich, der vor einem dreifachen Dilemma steht. Der Islamische Religionsunterricht an öffentlichen Schulen erfolgt in einer Sprache, die nicht die Sprache der Islamischen Theologie ist. Schüler*innen und Lehrkräfte haben zum größten Teil keinen arabischen muttersprachlichen Hintergrund. Zudem sind die theologischen Begriffe bzw. die Sprache des Korans in einem zeitlichen und kulturellen

Kontext geprägt worden, der heute nicht mehr gegeben ist. Das gilt auch für die Interpretation koranischer Aussagen.

Dieses Dilemma soll am Beispiel der Begriffe *halal*, *haram* und Alkohol verdeutlicht werden.

2 Theologische Begriffe und das Abenteuer ihrer Übersetzung

Muslime nutzen häufig die Begriffe *halal* und *haram* und beziehen diese meist auf Dinge, oft auf Lebensmittel. Sogar im Duden werden die beiden Begriffe aufgeführt als „nach islamischem Glauben erlaubt“ (*halal*) und „nach islamischem Glauben verboten“ (*haram*).

In der Islamischen Normenlehre (*fiqh*), in der die Handlungen des Menschen normiert werden, bezieht sich der Begriff *halal* nicht auf Dinge, sondern auf Handlungen von Menschen. Nach Wael Hallaq werden mit dem Begriff *haram* in der Rechtsterminologie verbotene Handlungen ausgedrückt, die aus rechtlichen und religiösen Gründen nicht akzeptabel sind (Hallaq, 2019). Umgekehrt werden mit dem Begriff *halal* erlaubte Handlungen ausgedrückt.

Das heißt, ein Lebensmittel ist nicht *halal* oder *haram*, sondern die Handlung es zu verzehren, wäre *halal* oder *haram*. Es werden also hier im Alltagssprachlichen Gebrauch die Kategorien durcheinander gebracht. *Halal* als Rechtsterminus hat nichts mit der Natur oder Produktion des Produkts zu tun. Wir sehen auf Fleischprodukten oft das Label 100% *Halal*. Allein diese Etikettierung führt dazu, dass Dinge als *halal* bezeichnet werden bzw. ihre Natur oder ihre Produktion, was zu sprachlichen Pauschalisierungen führt.

Nun werden nicht nur Fleischprodukte mit dem Begriff *halal* etikettiert, sondern auch andere Lebensmittel mit dem Begriff *haram* pauschal für verboten erklärt. Beispielsweise wird Alkohol als *haram* bezeichnet. Damit wird ausgedrückt, dass alles, was Alkohol enthält, verboten sei. Darüber gibt es aber, wie unter Muslim*innen zu wenig bekannt ist, keinen Konsens unter muslimischen Gelehrten. Es herrscht nur ein Konsens über das Verbot des Konsums von Traubenwein. Das ist aus dem Koran direkt ableitbar, denn im Koran wird *khamr* (Traubenwein) eindeutig verboten.

khamr hat noch weitere lexikalische Bedeutungen, die hier aus Platzgründen nicht weiter erläutert werden. In der Regel aber wird es als Bezeichnung für Wein verwendet, wie in Sure 2, Vers 219: „Sie fragen dich nach dem Wein und nach dem Lösspiel. Sprich: ‚In beidem liegt große Sünde und Nutzen für die Menschen. Die Sünde aber, die in beidem liegt, ist größer als ihr Nutzen.‘“¹ (Badawi/Abdel Haleem, 2013).

Die klassischen Kommentatoren und Gelehrten sind sich darüber einig, dass aus dem Koran ein stufenweises Verbot des Weines abgeleitet werden kann (z.B. Hadithsammlung von Ahmad b. Hanbal in Al-Khattab, 2012, S. 218). Zunächst wird

¹ Die Übertragungen der Koranverse sind hauptsächlich aus Bobzin (2012).

darin sogar ein Zeichen Gottes gesehen: „Und aus den Dattelfrüchten und den Trauben gewinnt ihr Rauschgetränk und schöne Nahrung. Siehe, darin liegt fürwahr ein Zeichen für Menschen, die begreifen“ (16:67). Aufgrund verschiedener Anlässe und Ereignisse mit Folgen von Trunkenheit wurde Sure 2:219 offenbart (s.o.), in der eben der Schaden aber auch der Nutzen des Weins thematisiert wird, jedoch der Schaden als größer eingestuft wird. Diese Offenbarung wurde nicht als Verbot betrachtet. Da die Zeitgenossen Muhammads ihre Gewohnheiten nicht änderten und die Gebetsordnung dadurch gestört wurde, wurde ein neuer Vers offenbart: „O ihr, die ihr glaubt! Naht euch nicht trunken dem Gebet, auf dass ihr wisst, was ihr zu sagen habt!“ (4:43). Aber auch diese Offenbarung wurde nicht als allgemeines Weinverbot betrachtet, bis Sure 5:90 eine klare Meidung verlangte: „Siehe, Wein, Losspiel, Opfersteine sowie Pfeile – sie sind ein Greuel, sind ein Werk des Satans! So meidet das, vielleicht wird’s euch dann wohlergehen!“ (Wensinck/Sadan, 2012).²

Uneinigkeit herrschte unter den Interpreten in zwei Fragen: zum einen, was als Wein bezeichnet werden muss, ob darunter auch andere alkoholhaltige Getränke zu subsumieren sind. Zum anderen die Frage, ob der Genuss von Alkohol generell verboten ist oder nur in Mengen, die zum Rausch führen.

Drei der vier Rechtsschulgründer (Abū ‘Abdallāh Mālik (gest. 795), aš-Šāfi‘ī (gest. 820) und Ibn Hanbal (gest. 855)) vertreten die Meinung, dass alles, was berauscht, auch in kleinen Mengen verboten sei. Sie machen keinen Unterschied zwischen Wein und anderen alkoholhaltigen Getränken. Abū Ḥanifa (gest. 767), nach dem die Rechtsschule der Hanafiten benannt ist, ist der Meinung, dass es einen Unterschied zwischen Wein und anderen alkoholhaltigen Getränken gibt, daraus leitet er ab, dass nur eine berauschte Menge von alkoholhaltigen Getränken (außer Wein nach seiner eigenen Definition) verboten sei (Artuk, 1983, S. 232–233).

Die Interpretationen zeigen, dass kein allgemeingültiges Verbot für alkoholhaltige Getränke und Speisen abgeleitet werden kann und die entsprechenden Stellen im Koran sehr viel Freiraum lassen. Interessant ist aber auch, dass sich in der skizzierten Diskussion der Interpreten bereits die beiden oben angesprochenen Verwendungsweisen der Begriffe *haram* und *halal* abzeichnen. Der Versuch zu klären, ob unter Wein auch andere alkoholhaltige Getränke zu subsumieren sind, bezieht die Begriffe auf das Lebensmittel selbst, während die Deutung, nur berauschte Mengen von Alkohol seien verboten, die beiden Begriffe auf die menschlichen Handlungen bezieht. *Haram* wäre in diesem Fall der Genuss von Alkohol, der zum Rausch führt.

Subtile, aber nichts desto trotz hochgradig alltagsrelevante Interpretationsprobleme wie das eben skizzierte, machen die Herausforderung deutlich, vor der die theoretischen und praktischen islamisch-theologischen Fächer stehen:

² Hier sei noch zu erwähnen, dass die Nummern der Suren nichts über ihre tatsächliche chronologische Reihenfolge aussagen, da der Koran nicht chronologisch angeordnet ist. Die Chronologie der Verse wird durch die geschilderten Offenbarungsanlässe historisch rekonstruiert.

Begriffe und Konzepte in die Alltagswelt so zu übersetzen, dass sie nicht zu Pauschalisierungen führen, sondern ein differenziertes Verständnis für Welt und Wirklichkeit eröffnen.

Nicht nur auf der philologischen und hermeneutischen Ebene wird der Ruf nach Übersetzbarkeit deutlich, sondern auch auf der Ebene der Lebenswelt der muslimischen Schüler*innen selbst, wie dieser Interviewausschnitt aus meiner aktuellen Forschungsarbeit zeigt:

Bilal: „Ja was mir auch grad eingefallen ist also man sagt ich kenn mich jetzt nicht mit dem Christentum so gut aus aber zum ich bin erst fünfzehn ich bin noch nicht sechzehn aber so zum Beispiel Alkohol trinken oder so einmal wurde gesagt ja wenn wir sechzehn sind dann gehen wir halt irgendwo hin oder sowas trinken und dann sagt so einer aber dann kann Bilal ja nicht mit weil der ist ja Moslem aber dann denk ich mir so ist es nicht bei den Christen eigentlich auch so dass man zum Beispiel kein Alkohol trinken darf oder also des ist ja nicht so dass der Islam irgendwie eine Religion ist die dir alles vorschreibt und der Christentum eine Religion die dich so frei lässt weil da gibts ja auch Regeln und also ich bin zwar ein Moslem aber es gibt auch Sachen wo ich also zum Beispiel ich hinterfrag Sachen es gibt auch Rituale wo ich mich frag warum und so und keine Ahnung ich hab auch mal so gesagt es würde mehr Sinn machen wenn man den Koran updaten würde zur Zeit weil des wo mehr die Zeit vergeht desto schwerer wird es einfach viele Sachen sind halt so ungenau beschrieben.“ (männlich, 15 Jahre, Gymnasium) (Zitat leicht geglättet)

Der Jugendliche, der interviewt wurde, wünscht sich ein „update“ des Korans aufgrund des als asymmetrisch wahrgenommenen Verhältnisses zwischen Tradition und Situation, das er hier schildert.

3 Übersetzungsaufgabe der Islamischen Theologie und Religionspädagogik

Mit Winfried Gebhardt gesprochen ist die Aufgabe und Funktion von Theologie, das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Polen Tradition und Situation zu bearbeiten. Das religiöse Wissen ist sowohl zu bewahren als auch zu erforschen, um den Deutungshorizont weiterzuentwickeln. Das kann allerdings nicht funktionieren, wenn davon ausgegangen wird, dass die „Wahrheit“, wie sie auch immer definiert wird, für ewig feststeht und nur noch zu wiederholen sei (Gebhardt, 2014, S. 66). Wie bereits aufgezeigt bietet der Koran selbst ein inspirierendes und mehrdeutiges Potenzial (Ulfat, 2018). Diese Offenheit eröffnet die Möglichkeit der Übersetzbarkeit in verschiedene Kontexte und ermöglicht es somit auch dem Fach Islamische Religionspädagogik, die Theologie in die Lebenswirklichkeit der muslimischen Schüler*innen in Deutschland zu übersetzen.

Die Offenheit des Korans eröffnet den Raum dafür, Narrative, die die islamisch-theologischen Interpreten im Laufe der Theologiegeschichte entwickelt haben aufzugreifen, zu analysieren, zu diskutieren und mit eigenen Narrativen und Erfahrungen in Beziehung zu setzen. Kinder und Jugendliche haben das Recht, diese Narrative kennenzulernen und kritisch zu hinterfragen. Damit

werden theologische Diskurse verlebendigt und weitergeführt und nicht zu identitären Dualismen verkürzt („wenn man xy tut, ist man kein Muslim“), die zur Selbstabschottung der Muslime führen können und/oder zu fundamentalistischen Anschauungen.

Das Übersetzungspotential des Faches Islamische Religionspädagogik und damit der Islamischen Religionslehre führt zur Befähigung, den eigenen religiösen Weg zu finden, im Spannungsfeld zwischen innerislamischen Differenzen und Pluralitäten einerseits und einer säkularen, pluralen und globalisierten Welt andererseits. Damit wird es möglich, Verengungen zu lösen und sich einerseits mit der eigenen Tradition vertraut zu machen und im Gespräch zu bleiben, andererseits aber auch neue Möglichkeiten der Auslegung religiöser Texte in den Blick zu nehmen und sie für die jeweiligen Lebenskontexte fruchtbar zu machen.

Die Spannung zwischen dogmatischen Geltungsansprüchen und ihren historischen Wurzeln ist in erster Linie auch eine sprachliche Herausforderung. Daher ist eine „fachspezifische Sprachreflexion“ im Religionsunterricht didaktisch und methodisch unabdingbar (Ulfat, 2019). Theologische Begriffe, Texte und Quellen stellen keine interpretationsfreien Räume dar. Ein spiritueller Lernprozess kann erst dann in Gang kommen, wenn durch sprachliche Reflexion Texte und Begriffe aus den heiligen Schriften bzw. den historischen Quellen nicht als zeitlos gegeben vorausgesetzt werden, sondern wenn sie in ihrer Historizität erschlossen und in die Lebenswelt der Schüler*innen kritisch reflektiert übersetzt werden.

Wenn dieser Prozess nicht stattfindet, werden Begriffe *verdinglicht*, das heißt, sie werden aus ihrer Geschichte und ihrem Kontext gerissen und zu Objekten bzw. zu Entitäten gemacht, die als für sich allein stehend gesehen werden. Dabei rücken der Mensch und seine Handlungen in den Hintergrund. Begriffe werden unabhängig vom handelnden Subjekt gedacht, er wird sozusagen entmächtigt und entmündigt. Dagegen formuliert der vierte Kalif ‘Alī b. Abī Ṭālib (gest. 661) ebenso treffend wie hermeneutisch informiert: „Der Koran ist eine Schrift, die zwischen zwei Buchdeckeln versteckt ist. Er spricht nicht. Es bedarf eines Übersetzers, und wahrlich, es sind die Menschen, die ihn zum Sprechen bringen“ (Ibn Abī l-Ḥadīd, 2004, S. 275).

Deutlicher lässt sich die Übersetzungsaufgabe der Islamischen Theologie und Religionspädagogik kaum formulieren. Die Disziplinen stehen vor der Aufgabe, die Begriffe der Islamischen Theologie in ihren historischen Kontexten darzulegen und dadurch eine Sprachbewusstheit zu etablieren, die es jungen Menschen ermöglicht, sie in ihre eigenen Kontexte zu übersetzen und in ihr Leben zu integrieren. Andernfalls geht die Offenheit, die Dynamik und die Fluidität der Religion, die es ihr ermöglicht, in andere Kontexte, Orte und Zeiten übersetzt zu werden, verloren und sie verkommt zu einem statischen System der individuellen und kollektiven Selbstabgrenzung.

Die Übersetzungsaufgabe von Islamischer Theologie und Religionspädagogik ist aber nicht nur für das Handlungsfeld Schule von Bedeutung. Ebenso ist sie wesentlich für andere pädagogische Handlungsfelder wie Gemeinden, Moscheen, Bildungsstätten, aber auch für die Öffentlichkeit (Politik, Medien). Beispielsweise

haben sich Begriffe wie Scharia und Dschihad zu schillernden Medienphänomenen entwickelt und werden von Politiker*innen, Journalist*innen, Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen in unterschiedlichen Kontexten und mit unterschiedlichen Motiven verwendet und sogar missbraucht, ohne jedoch auch nur ansatzweise einen Bezug zur Theologie aufzuweisen. Diese Tendenzen verdeutlichen nachdrücklich die Relevanz der Übersetzungsaufgabe der theoretischen und praktischen Fächer der Islamischen Theologie als wissenschaftliche Disziplinen, mit der auch ihre Verantwortung, nämlich die Verpflichtung zum Nutzen der Gesellschaft als Ganzes, einhergeht.

Literatur

- Al-Khattab, H. (Hrsg.). (2012). *English Translation of Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*. Riyadh: Maktaba Dar-us-Salam.
- Artuk, M. E. (1983). Alkohol und Rauschgift im Islamischen Strafrecht. In Erman, S. et al. (Hrsg.), *Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul*, 29 (S. 227–245). Istanbul: Imprimerie Fakülter Matbaasi.
- Badawi, E. M., & Abdel Haleem, M. (2013). *ك/ح kh-m-r*. In *Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill. URL: <https://refereceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2> [Zugriff: 26.05.2019].
- Bobzin, H. (2012). *Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin*. 1. Aufl. in der Beck'schen Reihe. München: Beck. (= Beck'sche Reihe ; 6057).
- Gebhardt, W. (2014). Zwischen Tradition und Innovation. Von der Funktion der Theologie in symbolischen Sinnwelten. In H.H. Behr & F. Ulfat (Hrsg.), *Zwischen Himmel und Erde. Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Heiligem Text und Geist* (S. 63–76). Münster, New York: Waxmann. (= Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie Band 2).
- Hallaq, W. B. (2019). Forbidden. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Leiden: Brill. URL: <https://refereceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2> [Zugriff: 26.05.2019].
- Ibn Abī l-Ḥadīd, 'I. (2004). *Šarḥ nahğ al-balāğā*. Beirut: Mu'assasat al-a'lamī.
- Ulfat, F. (2018). Chancen und Herausforderungen für die religiöse Bildung in einer globalisierten Gesellschaft. In A. Dziri & B. Dziri (Hrsg.): *Religion, Werte und Gesellschaft – Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft* (S. 255–265). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ulfat, F. (2019). Sprachsensibler Islamischer Religionsunterricht? – Mit Begriffsarbeit zu fachspezifischer Sprachreflexion. In C. Peuschel & A. Burkard (Hrsg.), *Studienbuch Sprachliche Bildung und Deutsch als Zweitsprache in den geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Fächern*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag.
- Wensinck, A. J., & Sadan, J. (2012). *Kḥamr*. In *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Leiden: Brill. URL: <https://refereceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2> [Zugriff: 26.05.2019].