

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Tod und Gerechtigkeit in der Erfahrung westlicher Übermacht: Hilft der Ansatz des Islamgelehrten Said Nursi bei der Verständigung zu Menschenrechten?”
by Christoph Elsas

was originally published in

Christentum in der Neuzeit - Geschichte, Religion, Mission, Mystik: Festschrift für Mariano Delgado by Michael Sievernich and Klaus Vellguth (Eds.).
Freiburg / Basel / Wien: Herder (2020), 193-208.

This article is used by permission of [Herder Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

TOD UND GERECHTIGKEIT IN DER ERFAHRUNG WESTLICHER ÜBERMACHT

Hilft der Ansatz des Islamgelehrten Said Nursi bei der Verständigung zu Menschenrechten?

Von *Christoph Elsas*

Ist der Islam zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit der Moderne nach dem Prinzip von „Anpassung und Widerstand“ fähig, wie sie etwa das Zweite Vatikanische Konzil geleistet hat? fragte das 2005 von Mariano Delgado organisierte *Erste Internationale Religionsforum Universität Freiburg Schweiz*.¹ Nach zwei uns gemeinsamen Jahren an den Seminaren für Katholische bzw. Evangelische Theologie der Freien Universität Berlin hatte er 1990/1991 dort zu *postnationaler Migrationsethik* und *Glauben lernen zwischen Kulturen* publiziert. Seit 2000 habe ich dann erfreulicherweise zu solchen Themen in der von ihm verantworteten *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) als Mitherausgeber und Autor mitwirken können. Zuvor schrieb ich 1994 in der Festschrift für unseren gemeinsamen religionsgeschichtlichen Lehrer Carsten Colpe über säkulare, christliche und islamische Diskussion der Menschenrechte² mit einem Votum für eine Transformation des Verständnisses der Scharia durch eine neue Hermeneutik. Diese hatten außerhalb des offiziellen Islam die Sudanesen Mahmoud Mohamed Taha³ und Abdullahi Ahmed an-Na'im⁴ gefordert. Ihr Ausgangspunkt war die Grundintention für Freiheit und Gleichwertigkeit aller Menschen, die den Koranoffenbarungen aus der Frühzeit in Mekka zu ent-

¹ Urs Altermatt/Mariano Delgado/Guido Vergawen (Hg.), *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Stuttgart 2006; vgl. auch *Mariano Delgado* (Mithg.), *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010; und *ders.* (Mithg.), *Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in den Religionen und Kulturen*, Stuttgart 2012.

² *Christoph Elsas*, *Human Rights. Common Traditions, Varieties of Translations and Possibilities of Convergences in Secular, Christian and Muslim Discussion*, in: *Ders. [u. a.]* (Hg.), *Tradition and Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*, Berlin/New York 1994, 435–451; vgl. *ders.*, *Religion und Recht des Islams und Europa*, in: ZMR 88 (2004) 275–283; sowie zuvor *Johannes Schwartländer/Heiner Bielefeldt*, *Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte*, Bonn 1992; und *Johannes Schwartländer* (Hg.), *Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993.

³ *Mahmoud Mohamed Taha*, *Second Message of Islam*, Syracuse 1987.

⁴ *Abdullahi Ahmed an-Na'im*, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse 1990.

nehmend ist, statt der üblichen Bevorzugung der Suren aus der späteren Zeit der machtpolitischen Absicherung des Islam in Medina. Doch Taha wurde vom sudanesischen Machthaber mit Billigung von Repräsentanten der im sunnitischen Islam ausschlaggebenden ägyptischen Universität al-Azhar als Häretiker hingerichtet, und an-Na'im kann sein Werk nur im amerikanischen Exil fortsetzen.

Jetzt geht es darum, ob auch ohne diese neue Hermeneutik jene Grundintention für die Interpretation von Koran und Scharia in der islamischen Welt Anklang finden kann. Denn bei „Reduzierung auf einen partikularen Kanon ‚abendländischer Werte‘ ... geraten die Begriffe von ‚europäischer Aufklärung‘ und ‚westlicher Moderne‘ in solch verdinglichter Gestalt entweder zum Programm einer imperialistischen Zivilisationsmission oder zu Ausgrenzungskategorien, durch die Menschen nicht-westlicher Herkunft pauschal als ‚unaufgeklärt‘ diskreditiert und von der Mitgestaltung der modernen multikulturellen Gesellschaft ausgeschlossen werden könnten.“ Doch „falls überhaupt jemand einen Erbanspruch auf die Menschenrechte geltend machen könnte, so betont mit Recht der ehemalige Vorsitzende der Afrikanischen Kommission der Menschenrechte und Rechte der Völker, dann wäre dies niemand anders als die gesamte Menschheit.“ Solche Kritik von Heiner Bielefeldt⁵ an kulturalistischen Vereinnahmungen ließ mir das Werk von Said Nursi interessant erscheinen und einen von ihm inspirierten Istanbuler Professor für Öffentliches und Islamisches Recht in ein ZMR-Heft zum Islam⁶ und Marburger Symposien⁷ einbeziehen. Auch ein großer Gelehrter und spiritueller Führer ist Kind seiner raum-zeitlichen Kontexte, kann aber Bedeutung über die speziellen Gegebenheiten hinaus erhalten und heute weltweit diskutiert werden.⁸ „Geradezu faszinierend“ nannte kürzlich ein deutscher Professor der katholischen Theologie „die empirische Theo-

⁵ Heiner Bielefeldt, „Westliche“ versus „islamische“ Menschenrechte? Zur Kritik an kulturalistischen Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee, in: *Mechtbild Rumpf* (Hg.), *Facetten islamischer Welten*, Bielefeld 2003, 123–142, hier 131 und 140 mit Bezugnahme auf *Isaac Nguéma*, *Perspektiven der Menschenrechte in Afrika*, in: *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 16 (1990) 301–304.

⁶ *Servet Armagan*, *Das Recht auf Leben und Religionsfreiheit im islamischen Recht und in säkularstaatlicher Gesetzgebung*, in: *ZMRW* 91 (2007) 216–230.

⁷ *Ders.*, *Islam und die Überwindung von Gewalt*, in: *Hans-Martin Barth/Christoph Elsas* (Hg.), *Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt: Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand*, Schenefeld 2007, 159–172; *ders.*, *Glaubensverbreitung und Religionswechsel im islamischen Recht*, in: *Christoph Elsas* (Hg.), *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel*, Berlin 2010, 154–166.

⁸ Vgl. *The companion to Said Nursi Studies*, hg. v. *Ian S. Markham/Zeyneb Sayilgan*, Eugene/OR 2017; *Ian S. Markham/Suendam Birinci Pirim*, *An introduction to Said Nursi: life, thought and writings*, Farnham 2011; *Ibrahim M. Abu-Rabi'* (ed.), *Islam at the Crossroads. On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany/NY 2003.

logie, die Said Nursi in einer Zeit gewaltiger Umbrüche entwickelt hat ... : weltzugewandt und von Welt her.“⁹

1. Drohende Vernichtung und mit dem Islam verbundene Unsterblichkeitshoffnung

Bemerkenswert ist schon, dass die 1979 erschienene Festschrift für einen der Väter des Islamismus, den Pakistani Abul a'la Mawdudi, eine Würdigung von Said Nursis Ansatz enthält, in der Hamid Algar von dessen Neubesinnung beim weiten Blick aus der Ruhe des großen Friedhofs in Eyüb auf das mit dem Ende des Osmanenreichs von England besetzte Istanbul schreibt:

„Gazing over the cemetery and the city beyond, Said Nursi realized, that there was death not only in the tombs, but also in the city: there, the old order was dying in the aftermath of war and defeat. His old self, that had been so closely bound up with it, could not do other than die with it. But that death could not be one of extinction ..., it can be said that true life follows upon death. By analogy, after the death of the ‚Old Said‘, came the birth of the ‚New Said‘, whose life was fuller and purer than that of his predecessor ... The ‚New Said‘ was marked by modesty, retreat from the arena of disputation and a disengagement from political activity.“ „Said Nursi did not in any sense establish an Islamic movement – one calling for the establishment of an Islamic state – analogous to the Muslim Brethren of the Arab lands or the Jamâ‘at-i Islâmi in Pakistan ...; nor did he ever call for the abrogation of the secularist constitution ... Whatever be the degree of success accorded to that work in the strengthening and revivification of faith in the Qur‘ân, it is indisputable that credit and honour belong to Said Nursi and his past and present followers for the maintenance of loyalty to Islam under harsh and difficult conditions.“¹⁰

Als Said Nursi Mitte der 1870er Jahre als Sohn einer kurdischen Familie im Dorf Nurs in der ostanatolischen Provinz Bitlis geboren wurde, sollen von deren knapp 400.000 Einwohnern etwa 64 % Muslime und 33 % armenische sowie je 1 % syrisch-jakobitische und katholische Christen gewesen sein.¹¹ Nach dem Staatsbankrott von 1875 proklamierte der Großwesir 1876 eine neue Verfassung, zu der u. a. ein Parlament und unabhängiges Rechtswesen

⁹ *Egon Spiegel*, Religion und Wissenschaft bei Said Nursi: Schöpfungstheologie auf der Basis des organischen Ineinanders von Horizontale und Vertikale, in: *Martin Riexinger/Bülent Ucar* (Hg.), Ein traditioneller Gelehrter stellt sich der Moderne. Said Nursi 1876–1960, Göttingen 2017, 109–119, hier 110.

¹⁰ *Hamid Algar*, Said Nursi and the Risala-i Nur. An Aspect of Islam in Contemporary Turkey, in: *Khurshid Ahmad* (Hg.), Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlânâ Sayyid Abul a'la Mawdûdi, Leicester 1979, 313–333, hier 318 und 330.

¹¹ Vgl. *Cemil Şahinöz*, Religionspädagogik bei Said Nursi, in: *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 195–209, hier 196.

mit Gleichheit vor dem Gesetz ohne Unterschied der Religion gehörten. Als aber Sultan Abdülhamid II. (1876–1909) die seit 1818 nach europäischem Vorbild begonnene Modernisierung des Osmanenreichs abbrach und nach dem russisch-türkischen Krieg 1878 die Verfassung außer Kraft setzte, gab es hier im Osten in den Jahren 1890–1897 und 1905 von Russen und Briten ermunterte Armenier-Aufstände.

Der junge Nursi kam mit westlichem Denken in Berührung, weil er zu einer lokalen Berühmtheit als herausragender islamischer Gelehrter (*Bediüzzaman*) wurde und ihn der Gouverneur der benachbarten Provinz Van 1896 einlud, zur Erweiterung seiner (N.s) Studien über traditionelle Inhalte hinaus seine Privatbibliothek zu nutzen. Dort pflegte er zehn Jahre lang im Haushalt des Gouverneurs wohl das offizielle osmanische Türkisch neben seiner kurdischen Muttersprache und dem Arabischen der islamischen Wissenschaften und entwickelte die Idee einer islamisches und europäisches Wissen vereinigenden Universität in Van. 1906 habe er allerdings in einer Zeitung der Bibliothek gelesen, der britische Premierminister Gladstone bzw. der britische Kolonialminister habe über den Koran gesagt: „Wir können die Muslime, solange sie diesen Koran haben, nicht beherrschen. Entweder müssen wir diesen vernichten oder sie von ihm abbringen.“ Das habe Said Nursi mit der programmatischen Aussage reagieren lassen: „Ich werde der Welt verkünden und beweisen, dass der Koran eine unauslöschliche Sonne ist.“¹²

Für Nursi gingen seine allegorischen Koran-Kommentare *Risale-i Nur* direkt aus dem Koran selbst hervor als „Strahlen, die aus seinen Wahrheiten heraus leuchteten“ und „engstirnige Philosophen zum Schweigen“ brächten, die den Menschen auf sich selbst stellen. Damit relativiere sich die Sorge um menschliche Schwäche im Sinne allgemeiner gesellschaftlicher Probleme durch die Anerkennung des göttlichen Schöpfers, Erhalters und Richters, der für die voraussetzungslose Würde des Menschen steht. Deshalb sollte der Mensch seine letzte Ohnmacht und Vergänglichkeit zu Grunde legen, das letzte Vertrauen auf Gott allein setzen und ihm danken – um aus einer Seelenruhe heraus tätig zu werden.¹³

Als Nursi sich nach der Abschaffung des Kalifats durch die Kemalisten 1923/1924 ganz aus der Politik zurückzog und dennoch durch Verbannung mundtot gemacht werden sollte, verfasste er denn auch als Auftakt für das *Risale-i Nur* sein erstes Traktat als „Neuer Said“ unter dem Titel *Von der*

¹² Zitate aus *SN* (= *Said Nursi*), *Tarihçe-i Hayat* nach Şahinöz 2017, 198; vgl. auch das Vorwort von *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 9–22; und *Lutz Berger*, *Said Nursi und das Christentum – Zur Funktion eines hagiographischen Motivs in der Nurcu-Bewegung*, ebd., 233–242.

¹³ Vgl. *Christoph Elsas*, *Gelassenheit. Ein multireligiöser und interreligiöser Konfliktlösungsansatz*, in: *ZMRW* 96 (2012) 108–124.

*Wiederauferstehung der Toten.*¹⁴ Die Inspiration dazu verband Nursi mit dem ersten Frühling seines Exils, als ihm inmitten blühender Mandelbäume plötzlich der Vers einfiel „Schau doch auf die Spuren der Barmherzigkeit Gottes! Schau, wie er die Erde wiederbelebt, nachdem sie abgestorben war! Er kann auch die Toten wieder lebendig machen. Er hat zu allem die Macht“ (Koran 30,50) – da habe er dessen Bedeutung verstanden. Diese ihm eigene Methode des „inneren Weges“, bei der allegorische Vergleiche aus der Beobachtung der Welt „wie Teleskope“ die fernen Wahrheiten näher bringen, ließ Nursi charismatische Demonstrationen Menschen aller Bildungsniveaus erreichen.¹⁵

Das war der Ansatz für Nursis Entgegnung auf die Bedrohung, die er für einen vor dem Schöpfer zu verantwortenden gesellschaftlichen Zusammenhalt als gegeben sah. Sollte mit der seit der Modernisierung des Osmanenreichs einseitig westlichen Erziehung der militärischen und politischen Elite die Vorstellung von der Selbstorganisation der Materie und die Evolutionstheorie vom „struggle for life“ mit „survival of the fittest“ maßgeblich sein?¹⁶ Denn mit „Atheismus, Materialismus und Naturalismus“ als den Früchten des im Koran erwähnten Höllenbaums Zaqqûm halte der Mensch nur seine eigene Existenz für notwendig und nehme folglich eine egoistische Haltung gegenüber seiner Umwelt ein.¹⁷ Denn bei entsprechender Interpretation schlossen diese Philosophien „die Türen zu Ohnmacht und Schwäche, Armut und Not, Mangel und Unvollkommenheit, die wesentliche Merkmale des Menschen sind, und versperrten dadurch den Weg der Anbetung“¹⁸: Dann ist das „Lebensprinzip“ materialistischer Philosophie der „Konflikt“ und „negativer Nationalismus“.¹⁹

Schon Nursis „Damaskus-Predigt“, die er auf Drängen der Islamgelehrten 1911 vor vielen Tausenden in der zentralen Umayyaden-Moschee hielt und

¹⁴ Vgl. *Ismail Yavuscan*, Said Nursi – Glauben, Kosmos, Scharia, in: *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 25–39.

¹⁵ Vgl. *Şükran Vahide*, Islam in der modernen Türkei. Die intellektuelle Biographie des Bediüzzaman Said Nursi, Berlin 2009, 209f.

¹⁶ Vgl. *Bekim Agai*, The Religious Significance of Science and Natural Sciences in the Writings of Bediüzzaman Said Nursi, in: *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 121–143.

¹⁷ Vgl. *Frederek Musall*, „Philosophie“ aus der Sicht Said Nursis: Eine Reflexion über das „12.“ und „30. Wort“, in: *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 41–50, hier 45f. zum „30. Wort“ (*Bediüzzaman Said Nursi*, Worte. Über die Natur des Menschen, seinen Zweck und die Dinge insgesamt, Köln; Istanbul 2002, 690f.).

¹⁸ Zitate aus dem „30. Wort“ (*Nursi*, Worte, 2002, 688 und 693) nach *Yavuzcan*, 2017, 30f.

¹⁹ *Musall*, 2017, 44 zum „12. Wort“ (*Nursi*, Worte, 2002, 180f.) und dann Seite 46 seine berechnete kritische Rückfrage zur Schelte der Platoniker und Aristoteliker im „30. Wort“: „Schließlich gehen eben auch jene ... davon aus, dass die vom Menschen angestrebte Vollkommenheit in Wirklichkeit niemals erreicht werden kann.“

die außer in Arabisch bald auch in türkischer Übersetzung weit verbreitet wurde, stand angesichts der Rückständigkeit gegenüber Europa unter dem Motto „Verzweifelt nicht an Gottes Gnade“ (Koran 19,53): „Würden wir durch unsere Taten die Vollkommenheit der Moral des Islams und die Glaubenswahrheiten unter Beweis stellen, dann würden die Anhänger anderer Religionen scharenweise zum Islam übertreten ... Wir wenden uns nicht ab vom Beweis zugunsten von blindem Gehorsam und Nachahmung.“²⁰ Weil im Islam der Beitrag zum Schutz und Erhalt der Gruppe das entscheidende Kriterium ist, hat Nursi sogar auf die im islamischen Staat traditionelle Todesstrafe für den Abfall vom Islam verwiesen und die Repräsentanten der Gesellschaft vor dem „Gift für das gesellschaftliche Leben“ gewarnt, wenn man Muslime „einer ausländischen Industrialisierung mit ihrem Fortschritt zutreibt“ und „jemandem auf eine so dumme Weise seine Bindungen an den Glauben ... zerbrochen worden sind“²¹.

2. Stärkung des Glaubens gegen Verabsolutierung menschlichen Denkens und Herrschens

Hier steht im Hintergrund, dass im Zuge der Bemühungen, durch Modernisierung und Nationalisierung mit den europäischen Staaten zu konkurrieren, europäische Philosophie und Naturwissenschaft von der politischen Elite instrumentalisiert wurden, um eigene Positionen zu untermauern. Doch für Nursi sprechen die Wissenschaften „beständig von Gott und machen den Schöpfer bekannt, jede Wissenschaft mit der ihr eigenen besonderen Zunge“²², wobei es Gottes Gnade ermöglicht, frei zwischen Böse und Gut zu wählen, und seine Vorsehung, die Seele vor Stolz zu bewahren, der zum Bösen führt²³. Er soll deshalb schon als junger Mann das unfromme Verhalten des selbstgerechten kurdischen Emirs Mustafa und dann aber auch das autoritäre Regime von Sultan Abdülhamid II. öffentlich kritisiert haben, weshalb er mit dem Tode bedroht bzw. vorübergehend ins Irrenhaus verfrachtet worden sei: „Nursi empfand ... Unwissenheit, Armut und Uneinigkeit als die größten Feinde des Osmanischen Reiches und schlug als Mittel gegen sie Wissenschaft und Technologie, Arbeit und Solidarität sowie Einheit der

²⁰ Nach *Vahide*, 2009, 112 f.

²¹ *SN*, „17. Blitz“, in: *Said Nursi*, Aus dem *Risale-i Nur*-Gesamtwerk, Berlin 2007, 238 f.; vgl. *Armagan*, weiter oben, Anmerkungen 6 und 7.

²² Vgl. *Şahinöz*, 2017, 201 f. zu *SN*, Die Früchte des Glaubens.

²³ Vgl. *Esnaf Begic*, Wie frei ist der Mensch im Denken und Handeln: qadar und iğtihād bei Said Nursi, in: *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 75–89.

Nation vor.“²⁴ So kritisierte er am Sultan, im Islam gebe es keine Unterdrückung – „gestützt auf Bspitzelung, anonyme Anzeigen und unter Ausschluss der Öffentlichkeit dürfe niemand abgeurteilt werden ... Eine Person aber, die ungerecht, gewalttätig, grausam und unterdrückend ist, sei ein Bandit, auch wenn sie ein Kalif ist.“²⁵

Drei Tage nach der konstitutionellen Revolution von 1908 und ein Jahr vor der Absetzung von Abdülhamid II. durch die Jungtürkische Revolution zugunsten von dessen Bruder Mehmed V. (1909–18) als konstitutioneller Sultan habe Nursi die rechtliche Gleichstellung der kleinen Minderheiten der armenischen und anderen Christen des Reichs unter Hinweis auf die Scharia gefordert: „Ihre Freiheit besteht darin, sie in Frieden zu lassen und nicht zu unterdrücken, und das ist, was die Scharia will.“ Das ist damit für ihn definitiv göttlicher Wille, zumal der wirkliche Feind nicht eine christliche Gemeinschaft sei: „Unser Feind, der uns zerstört, ist erstens die Ignoranz, zweitens die daraus folgende Armut, und drittens die davon abgeleitete Feindseligkeit ... Die Freiheit der Nicht-Muslime ist ein Bestandteil unserer eigenen Freiheit ... Sie wird die fürchterliche Tyrannei aufheben, die die Europäer auf uns herabkommen ließen.“²⁶

Nursi betonte, dass nur ein Bruchteil der Scharia Gesetzescharakter besitze und sie im Wesentlichen mit individuell zu internalisierenden islamischen Handlungsnormen der ethischen Orientierung diene. Das ist eine Interpretation, die „zum einen die Akzeptanz einer pluralistischen Ordnung, zum anderen ... die Akzeptanz von Gottes Rolle im Universum“ ermöglicht.²⁷ Sie bedeutet den religiösen Kampf nicht mehr um Macht, sondern gegen Macht: mit der Kraft des Wortes für eine das Richtige und Gute repräsentierende islamische Gemeinschaft in einem die Freiheit aller garantierenden demokratischen Säkularstaat. Das ist eine im Leiden an Krise, Gefängnisaufenthalt, Exil und Entfremdung gewonnene Entscheidung für eine „Text-Individuum-Gemeinde“ statt für eine gewaltsame Wiederbelebung der islamischen politischen Macht wie bei Hasan al-Banna oder Mawlana Mawdudi.²⁸

²⁴ Vgl. *Berger*, 2017, 239.

²⁵ *Şahinöz*, 2017, 200f., zu *SN*, *Divan-ı Harb-i Örfi* und *Tarihçe-i Hayat*.

²⁶ *SN*, *Debates* (*Münazarat*), nach *Vahide*, *Islam* 2009, 107; und *Andreas Renz*, *Das Christentum in der Sicht Said Nursis und die Bedeutung seiner Theologie für den christlich-islamischen Dialog – eine katholische Perspektive*, in: *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 243–260, hier 250; vgl. *Ibrahim M. Abu-Rabi*, *How to Read Said Nursi's Risale-i Nur*, in: *ders.*, *Islam* 2003, 61–91, hier 74.

²⁷ *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 14.

²⁸ Vgl. *Mucabit Bilici*, *Forgetting Gramsci and Remembering Said Nursi: Parallel Theories of Gramsci and Said Nursi in the Space of Eurocentrism*, in: *Abu-Rabi*, *Islam*, 2003, 167–180, hier 174f.; *Ibrahim M. Abu Rabi*, *Eine osmanische Alternative ... ?*, in: *Wolf D. Aries/Rüstem Ülker*

Diese Offenheit für freie Kooperation mit Christen im Land trotz Erfahrung mit europäischen Herrschaftsinteressen verband sich bei Nursi mit seiner Überzeugung von einer Verbindung zwischen dem Islamischen und dem Guten der europäischen Zivilisation bei jeweiliger Bewahrung der eigenen Kultur, was ihn 1908 habe formulieren lassen: „Der Osmanische Staat ist schwanger mit Europa und wird eines Tages einen europäischen Staat zur Welt bringen. Europa hingegen ist schwanger mit dem Islam und wird eines Tages einen islamischen Staat zur Welt bringen.“²⁹

Wie schon der große Sufi-Gelehrte Ibrahim Hakkı aus Erzurum (1703–1780), wollte auch Nursi zeigen, dass moderne Wissenschaft und traditionelle Semiotik der Natur sich nicht wechselseitig ausschließen, weil jede einer bestimmten Daseinsebene zugehöre.³⁰ Nursi betont in seinem 23. Wort: „Schau auf das große Buch des Universums. Du wirst sehen, dass auf ihm als Ganzes ein Stempel der Einheit (Gottes) zu lesen ist ..., so stützen die Dinge des Universums einander, strecken ihre Hände zum gegenseitigen Beistand aus ...“ (386) Die universale Perspektive lässt Nursi auf alle natürlichen Ursachen achten und sie doch immer wieder bei dem einen Gott enden: „Vertrauen in Gott heißt nicht, die Ursachen insgesamt zurückzuweisen. Vielmehr bedeutet es, dass Ursachen ein Schleier für die Hand der Kraft (Gottes) sind und von ihr abhängen. Zu wissen, dass Ursachen-Anpacken ein aktives Gebet ist, heißt, die Wirkungen nur vom allmächtigen Gott zu begehren.“ Als Resultat aus diesen Überlegungen (401–406) nennt er – neben „Fürbittgebet mit Zunge und Herz“ – auch „ein Feld zu pflügen“, eine „Art von aktivem Bittgebet an Namen und Titel des absolut großzügigen Einen (Gottes)“.

Dabei gelingt es ihm durch die Parallelisierung der Namen Gottes, die im Koran und im Universum aufzufinden sind, traditionelle Koranwissenschaft und westlich bestimmte Naturwissenschaft positiv aufeinander zu beziehen, weshalb er proklamierte: „Ich bin gegen jede Art von Unterdrückung. Wo ich sie sehe, erhält sie von mir einen Schlag. Für mich ist die schlimmste Unterdrückung die Unterdrückung der Wissenschaft. Ich kann ohne Brot leben, aber nicht ohne Freiheit. Nur in Freiheit kann alles gedeihen.“³¹

(Hg.), Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und Said Nursi: Christentum und Islam in Gegenüber zu den Totalitarismen, Münster 2004, 95–100, hier 98 f.

²⁹ Nach *Vahide*, Islam, 2009, 58; vgl. *Abu-Rabi'*, o. Anm., 26.

³⁰ Vgl. *Recep Şentürk*, Semiotics of Nature: Recharging the World with Meaning, in: *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 155–169; und *Yavuzcan*, 2017.

³¹ Zitat nach *Ali Özgür Özdil/Bettina Kruse-Schröder*, Said Nursi zwischen dem, der er ist, und dem, zu dem er gemacht wird: ein Allround-Gelehrter?, in: *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 173–180, hier 179, mit „Said Nursi – Impulse und Ideen – Erster Überblick“, online unter: <http://www.said-nursi.de/ueberbli.htm> (letzter Abruf 20. Juni 2019).

Solche Freiheit aber, so Nursi, soll der Mensch für seine Aufgabe nutzen, die Ordnung in der Welt um sich herum zu beobachten, um zugleich damit die göttlichen Namen des Schöpfers in der Natur aufzufinden und daran orientiert dem Wohl der Menschheit in einem materiellen und spirituellen Sinne zu dienen. Er erkennt an, dass auch gute europäische Wissenschaften der Förderung von Gerechtigkeit und Recht und gesellschaftlichem Wohl dienen, was er der Inspiration durch wahres Christentum zurechnet. Denn Religion müsse stärker als bei Sufis auch in Kombination mit moderner Bildung hilfreich für andere und für die Gesellschaft als Ganze werden.³²

Nursi beteiligte sich 1925 in der Republik Türkei nicht am Kurdenaufstand im Osten gegen die Regierung, weil er deren Verantwortung für die Einheit und Stärke des Staates anerkannte – anders als ihre Vorschrift europäischer Kleidung im gleichen Jahr. Doch es reichte, dass er eine politisch unzuverlässige Berühmtheit war: Er wurde von Van nach Südwestanatolien verbannt, und nur sein Traktat über die Wiederauferstehung konnte noch in zwei großen Auflagen gedruckt werden. Die Verbreitung seiner weiteren Predigten in handschriftlichen Kopien war ebenso illegal wie sein Festhalten am – die islamische Gemeinschaft verbindenden – arabischen Ruf zum Gebet entgegen der von Atatürk 1932 angeordneten Türkisierung des Gebetsrufs. Der religiös motivierte zivile Ungehorsam brachte ihm 1935 Haft ein, die er in Anlehnung an die in Bibel und Koran erzählte Geschichte von der ungerichten Verhaftung von Josef in Ägypten seine „Josefs-Schule“ nannte.³³

Bei diesem Ansatz wird eine säkulare Republik bejaht, in der – wie er in seiner Verteidigungsrede vor deren Gericht 1935 betont – die Religiösen genauso wie die Nichtreligiösen behandelt werden, die Gewissensfreiheit ein grundlegendes Recht darstellt und die religiösen Wahrheiten von keiner Seite weltlichen Interessen unterworfen werden.³⁴

Als 1952 wieder ein Prozess gegen ihn geführt wurde, weil eines seiner Werke gegen die säkulare Ordnung gerichtet sei, verdeutlicht er das bei einer erneuten Verteidigung: Er sei nicht feige, wolle aber „nicht Ursache von Gewalt oder Zwietracht unter den Muslimen in der Türkei sein. Die Regierung dürfe aber den Islam auch nicht in einer Weise verfolgen, wie das nicht einmal die ungläubigen Engländer in den Gebieten unter ihrer Herrschaft täten.“³⁵

³² Vgl. *Agai*, 2017, 131 f. zu *SN*, Blitze; und *ders.*, 139, zu *SN*, Worte.

³³ Vgl. *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 11 f.; *Vahide*, Islam, 2009, 206 f.

³⁴ Vgl. *Şükran Vahide*, Ein Beitrag zu einer „Intellektuellen Biographie“ Said Nursis, Istanbul 2004, 52, zu *Said Nursi*, *The Rays Collection*, Istanbul 1989, 290; *dies.*, Islam, 2009, 237, zu *SN*, *Tarihçe-i Hayati*.

³⁵ So fasst *Berger*, 2017, 239 f., seine Verteidigungsrede vor Gericht in Istanbul zusammen.

Weil jetzt die führenden islamischen Publizisten für ihn eintraten, stieg sein Prestige erheblich. Aber die Durchsetzung des islamischen Rechtssystems in der republikanischen Türkei hatte für ihn keine Priorität. Wichtig war ihm vielmehr die mit dem 1950 eingeführten Mehrparteiensystem gestärkte demokratische Grundordnung, die mehr Religionsfreiheit zuließ, und dass man so 1956 auch den Druck seiner Werke in der mit der Republik eingeführten Lateinschrift gestattete.³⁶

Die säkulare türkische Gerichtsbarkeit hatte 1935 zwei Seiten Nursis zur Auslegung von Koranversen über Erbrecht und Verschleierung von Frauen beanstandet, weil sie mit dem türkischen Zivilrecht nicht konform waren. Daraufhin bestand Nursi auf Freigabe des 400-Seiten-Bandes ohne die beiden Seiten und wies auf die Bedeutung von Religion für jede Nation hin: „Wenn, Gott bewahre, ein Muslim seine Religion verlässt, fällt er in absoluten Unglauben; er kann nicht in einem Zustand ‚zweifelnden Unglaubens‘ verbleiben, der ihn in gewissem Maße am Leben erhält.“ Das hört sich zunächst nach einer Argumentation an, für die nach Scharia-Tradition Abfall vom Islam nur durch Vollzug der Todesstrafe oder durch sozialen Tod innerhalb aller muslimischen Kontexte beantwortet werden könne. Doch zuvor heißt es: „Keine Nation kann ohne Religion Bestand haben.“ Die Fortsetzung der Argumentation Nursis geht vielmehr dahin, bis zum Lebensende einen neuen wahren Glauben für möglich zu halten, wofür er mit seiner Koraninterpretation wirbt. „Wenn Glaube in sein Herz eintritt“, zeige sich, dass die guten Anlagen des Menschen nicht ausgelöscht worden seien. Nursi erklärt es deshalb für unmöglich, diesen Glaubensdienst und seine Koran-Kommentierung *Risale-i Nur* aufzugeben.³⁷ *Risale-i Nur*-Medresen, zu deren Errichtung Nursi seit 1950 konsequent aufrief, haben entsprechend das Hauptziel, die Gotteserkenntnis und das Gefühl der Gegenwart Gottes zu vermitteln³⁸ – im Einklang von Koran und Vernunft. Denn auch ein großer Philosoph wie Avicenna habe verstanden, dass die Auferstehung zwar nicht mit der Vernunft als solcher, doch mittels der Offenbarung akzeptiert und verstanden werden könne.³⁹

³⁶ Vgl. *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 12–14.

³⁷ „14. Lichtstrahl“ nach *Nursi*, Rays, 1989, 374.

³⁸ Vgl. *Bülent Ucar*, Islamische Bildung und Erziehung in den Werken von Said Nursi, in: *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 181–194.

³⁹ Vgl. ebd., 190, zu *SN*, Die Worte, 2002, 132.

3. Gewaltloses Eintreten für Gerechtigkeit in Freiheit

Ein Säkularstaat werde falsch verstanden, wenn er loyalen religiös engagierten Bürgern weniger Freiheit gibt als anderen – auch wenn der Religiöse selbst, „gemäß der Stärke seines Glaubens, vom Druck der Ereignisse befreit bleiben“ könne.⁴⁰ Mit solcher Argumentation wurde Nursis Denkanstoß für Religionsfreiheit wichtig, obwohl oder gerade weil er immer wieder betonen konnte, er habe sich „weder in die Politik eingemischt, noch die Behörden provoziert, und auch nicht die öffentliche Ordnung gestört“⁴¹. Vielmehr sei positives Handeln nötig, um Gewalt und Terror dadurch zurückzudrängen, dass sie als Verhöhnung von Religion und Menschlichkeit erkannt werden. Dabei spricht Nursi in der Tradition der Abschiedspredigt des Propheten Mohammed die ganze Menschheit als eine Weltfamilie an.⁴²

Islamischer Politik weist Nursi erst den zehnten Platz zu, dem Glauben aber Platz eins⁴³, und so kann er sogar davon ausgehen, dass „die Religion der wahren Christenheit“ „sich mit den Wahrheiten des Islam vereinigen“ wird: für Gerechtigkeit und Gleichheit in globaler Solidarität⁴⁴. Dem entspricht Nursis oben genanntes Eintreten für die Freiheit der christlichen Volksgruppen in Ostanatolien vor dem Ersten Weltkrieg. Im Kampf für den Erhalt eines freien Osmanenreichs war er dann im Ersten Weltkrieg kein Pazifist, sondern führte an der Ostfront einen Freiwilligenverband an, wobei er aber nach seinen Biographen für Menschlichkeit und Klugheit eingetreten sei.⁴⁵

Als nach seiner Rückkehr aus der Gefangenschaft der anglikanische Primas 1920 einen Fragebogen zum Islam von den führenden Islam-Gelehrten beantwortet haben wollte, antwortete Nursi nur um der Wahrheit willen knapp, weil er, solange britische Truppen Istanbul besetzt hielten, an einem Dialog mit einem der ihnen nicht interessiert sei.⁴⁶ Zur Wahrung der Einheit des neuen Staates warnte er, obwohl er kurdischer Herkunft war, vor der Gefahr von Überfremdung in blinder Nachahmung durch falsche Vergleiche mit dem Westen und dem Christentum: „Türkische Brüder, ihr müsst vorsichtig sein. Eure Nationalität hat sich mit dem Islam vermischt, beide sind voneinander untrennbar, werdet ihr getrennt, so werdet ihr unweigerlich ver-

⁴⁰ „23. Wort“, in: *SN, Die Worte*, 2002, 401.

⁴¹ *Thomas Michel*, *Christlich-Islamischer Dialog und die Zusammenarbeit nach Bediüzzaman Said Nursi*, Istanbul 2004, 67, zum „14. Lichtstrahl“ in: *Nursi*, Rays, 1989, 417.

⁴² Vgl. *Abmed Akgündüz*, *Religion, Dialogue, and Politics in the Risale-i Nur of Bediüzzaman Said Nursi*, in: *Rixtinger/Ucar* (Hg.), 2017, 145–154.

⁴³ Ebd., 149, zu *SN*, Kastamonu Lahikası.

⁴⁴ Vgl. *Akgündüz*, ebd., 151, zu *SN*, „15. Brief“.

⁴⁵ Vgl. *Berger*, 2017, 235 f.

⁴⁶ Vgl. *Vahide*, *Islam*, 2009, 167, zum „14. Lichtstrahl“ in: *Nursi*, Rays, 1989, 453.

nichtet. Eure gesamte ruhmreiche Vergangenheit ist als islamische Geschichte festgehalten.“⁴⁷ Im zeitbedingten Konflikt um die islamische Lebensordnung, die Scharia, angesichts des Übergangs zur modernen Republik Türkei, argumentierte Nursi deshalb mit seinem *Traktat über unabhängige Rechtsentscheidungen (Idjtihad)* für die Scharia als Schutz ethischer Art entsprechend der gesellschaftlichen Situation, die den Schutz des Islams und den Schutz der Frauen und Kinder durch einen Mann gegen andere Männer erfordere – nach meinem Verständnis ermöglicht dieser Ansatz Flexibilität, wenn säkularstaatliche Sicherheiten gegen Bedrohungen der Religion und der Frauen gegeben sind.⁴⁸ Denn am Ende des Traktats deutet Nursi einen Ansatz zur Konfliktlösung damit an, dass sich in Abhängigkeit von verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten bereits die anerkannten islamischen Rechtsschulen in der Interpretation der Vorschriften der Scharia, die menschliche Umstände – und damit zweitrangige Sachverhalte – betreffen, nach den jeweiligen Umständen richten, um wie Medizin wirken zu können.

Entsprechend finden wir in Nursis Traktat *Über islamische Kleidung für Frauen* und dessen späterer Erweiterung die Anerkennung kultureller Verschiebungen: Er akzeptierte, dass Frauen teilweise unverhüllt in der Öffentlichkeit ihrer Arbeit nachgehen, wenn das für ihren Lebensunterhalt wichtig sei, und sie bei Männern nicht sexuelle Begierde provozierten, während sie sich bei drohender Überfremdung islamischer Werte nur im Schutze der Scharia entfalten könnten⁴⁹: Er stimmt zu, dass sich berechtigt die zweitrangigen Vorschriften der Scharia ändern, wenn sich „der Stadtmensch, vorausgesetzt, er ist wirklich ehrbar“, „in einem sozial hohen und sehr kultivierten und gesitteten Milieu“⁵⁰ bewege. Im Hintergrund steht dabei, dass für Muslime Religion und Ordnung zusammenhängen und sich die islamischen Rechte der Person nach ihren islamischen Pflichten bestimmen lassen, die zu Schutz und Erhalt der Gruppe beitragen sollen.

Wie gesagt, verstand Nursi sein Werk *Risale-i Nur* als einen wahrheitsgetreuen Kommentar zu den Bedeutungen des Korans (*manevi tefsir*), der die „signifikative Bedeutung“ (*mana-yi harfi*) des „Großen Buchs des Uni-

⁴⁷ *Said Nursi*, Nationalismus aus der Sicht des Islam, in: *Risale-i Nur* Institute of America (Hg.), *Lichter für die Nacht, die Zukunft heißt*. Textproben aus den Schriften des Bediuzzaman Said Nursi, Berkeley 1977, 91–107, hier 100; vgl. *SN*, „26. Brief“, „29. Brief“ und „17. Blitz“.

⁴⁸ *SN*, „27. Wort“; vgl. *Christoph Elsas*, Religionsfreiheit und Kopftuch. Denkanstöße aus dem Werk des türkischen Islam-Gelehrten Said Nursi (1876–1960) für das Zusammenleben in Europa, in: *ZMRW* 89 (2005), 221–230; *ders.*, Religionsfreiheit. Denkanstöße aus dem *Risale-i Nur* für das Zusammenleben in einer multikulturellen Welt“, in: *Aries/Ülker*, Bonhoeffer, 2004, 45–54.

⁴⁹ *SN*, „24. Blitz“, zu Koran 33,59.

⁵⁰ *SN*, „27. Wort“ in: *Nursi*, *Worte*, 2002, 619; vgl. Koran 7,26 und 24,30f.

versums“ zugrunde lege. Deshalb gilt die Interpretation der Offenbarungsschriften auch als nach Zeit und Raum variabel auslegbar, und so ist auch die Bedeutung des Korans als wandelbar und durch wissenschaftliche Entdeckungen tiefgründiger zu verstehen. Darin findet Nursis Anhängerschaft die Anleitung, die Wahrheiten des Glaubens in einem *ğihād* der Worte (*cihad-i manevi*) zu verbreiten und die öffentliche Ordnung in konstruktivem Dienst zu bewahren.⁵¹ Als Weg, der Sicherheit verheißt, verpflichte der Islam zur Beachtung der islamischen Gesetze und Vorschriften und sollte als solcher frei und bewusst gewählt werden.⁵² Doch letztlich wird der Auferstehungsglaube des Korans das entscheidende Kriterium – z. B. auch für das vom Äußeren unabhängige Verhalten zwischen Mann und Frau: Zur Ausmalung der Verheißungen für das Paradies gehört im Koran bekanntlich das Zusammensein mit wunderschönen Paradiesjungfrauen. Nursi korrigiert hier volkstümliche Erwartungen der Männerwelt mit Sätzen, die natürlich aus der Perspektive beider Ehepartner gelten: „Beispielsweise mag jemand sagen: ‚Diese meine Frau soll meine dauernde Gefährtin sein in einer ewigen Welt und in einem ewigen Leben. Wenn sie nun alt und hässlich geworden ist, macht das nichts, denn sie hat eine ewige Schönheit ...‘ So wird er sein betagtes Ehefrau mit so viel Liebe, Leidenschaft und Fürsorge behandeln, als wäre sie eine wunderschöne Paradiesfrau.“⁵³

4. Unterscheidung zwischen Gutem und Schlechtem in den Traditionen Europas

Schon in den Diskussionen von 1911 gab Nursi auf die Frage „Warum können wir zu den Christen nicht ‚Ungläubige‘ sagen?“ die Antwort: „Der Begriff Ungläubige (Kafir) hat zwei Bedeutungen. Die erste, welche auch direkt assoziiert wird, bedeutet Religionslose und Gott-Negierende. Mit dieser Bedeutung dürfen wir die Leute der Schrift nicht betiteln. Die zweite Bedeutung: Negierung des Propheten Muhammad und der Religion des Islam. Mit dieser Bedeutung können wir sie betiteln. Sie würden dies auch akzeptieren. In der Tradition wurde jedoch meistens die erste Bedeutung gemeint, und somit war es eine Beleidigung und Unrecht gegenüber ihnen.“⁵⁴ Nursi geht

⁵¹ Vgl. *Şükran Vahide*, Ein Beitrag zu einer „Intellektuellen Biographie“ Said Nursis, Istanbul 2004, 33 und 50f. zu *Nursi*, Rays, 1989, 512 f. u. a.; *M. Hakan Yavuz*, Islamic Political Identity in Turkey, Oxford 2003, 159–163 und 171 zu *SN*, Mektubat.

⁵² Vgl. *SN*, „8. Wort“.

⁵³ *SN*, „Ergänzung zum 10. Wort“, in: *Nursi*, Worte, 2002, 137, zu Koran 30,19.

⁵⁴ Zitat nach *Hasan Hatipoglu*, Überzeugung und Vielfalt – Das Verhältnis zwischen den abra-

daraufhin unter Berufung auf authentische Aussagen des Propheten von einer christlich-islamischen Allianz aus, in der „sich dereinst die wahrhaft Frommen unter den Christen mit den Leuten des Korans (Muslimen) vereinigen und ihren gemeinsamen Gegner, den Unglauben, (geistig) bekämpfen werden ..., den aggressiven Atheismus.“⁵⁵

Und schon 1933/1934 äußerte er: „Europa ist zweierlei. Ersteres folgt den Segnungen jener Geisteswissenschaften, die aus seiner wahren christlichen Religion gespeist werden, welche dem Handwerk, das das menschliche Gemeinschaftsleben fördert, und dem Recht und der Gerechtigkeit dienen.“⁵⁶ Er sprach deshalb von „zwei Europas. Das eine Europa ist durch die wahre christliche Religion beeinflusst.“ Doch „das zweite, korrupte Europa“ habe durch „die einäugige Genialität“ des Naturalismus „die Menschheit zur Tyrannei und in die Irre geführt“ und drohe die Muslime wie die Christen von ihren Quellen und voneinander zu entfremden.⁵⁷ Nur vereint würden Christentum und Islam diese aus naturalistischer und materialistischer Philosophie stammende tyrannische Strömung schließlich ausrotten können⁵⁸: den gelebten Sozialdarwinismus des selbstherrlichen „In der Macht liegt das Recht“ und „Der Gewinner nimmt alles“.⁵⁹ Wer aber von der Offenbarung her – sei es durch das Prophetenamt von Jesus oder Mohammed – sich die existenzielle Abhängigkeit von seinem Schöpfer eingesteht, vermag für alle im Dienste Gottes selbstbewusst und frei in der Welt tätig zu werden.⁶⁰

Dazu passt, dass überliefert wird, Nursi habe 1953 in Istanbul dem Patriarchen Athenagoras vorgeschlagen, wechselseitig vom Christentum als wahrer Religion und von Mohammed als Propheten und dem Koran als Wort Gottes auszugehen. Das habe das Oberhaupt der Orthodoxen Kirche akzeptiert, Gleiches aber nicht von den anderen geistlichen Führern der Welt erwartet.⁶¹ Doch beim II. Vatikanischen Konzil 1962–1965 kam es mit der Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religio-

hamitischen Religionen, in: *Rüstem Ülker/Wolf D. Aries* (Hg.), III. Bonner Said Nursi Symposium: Gläubige Bürger in der pluralen Gesellschaft – Muslime im Dialog, Berlin 2006, 57–66, hier 61.

⁵⁵ Islamische Aufforderung zum Dialog am Beispiel Bediüzzaman Said Nursi. Einführung des Redaktionsteams, in: *Michel*, Dialog, 2004, 7–11, hier 9, mit Bezugnahme auf Koran 29,46; und *SN*, „28. Blitz“; vgl. *Renz*, 2017, 26.

⁵⁶ *SN*, „17. Blitz“, nach *Renz*, 2017, 244; vgl. *Thomas Michel*, Said Nursi and the Dialogue of Religions, in: *Riexinger/Ucar* (Hg.), 2017, 223–232, hier 226 f.

⁵⁷ *SN*, „17. Blitz“, nach *Michel*, 2004, 19.

⁵⁸ Vgl. *Akgündüz*, 2017, 151, zu *SN*, „15. Brief“.

⁵⁹ „30. Wort“, in: *Nursi*, Worte, 2002, 692, nach *Musall*, 2017, 47.

⁶⁰ Vgl. *Musall*, 2017, 48 zum „30. Wort“, ebd., 693 f.

⁶¹ Vgl. *Berger*, 238, zur Darstellung bei *Necmeddin Şahiner*, Bediüzzaman Said Nursi, Istanbul 2008, 117.

nen zu ganz neuen Horizonten für den christlich-islamischen Dialog.⁶² Die Kirchen des Ökumenischen Rates folgten 1967 mit ihrem Projekt „Dialog mit Menschen anderen Glaubens“ und stießen 1984 auf der Konferenz Europäischer Kirchen in St. Pölten Überlegungen an, wie es möglich sei, auch christlicherseits Mohammed als einen Propheten anzuerkennen, was in *Nostra aetate* noch unerwähnt blieb: „Eine der Linien christlichen Denkens hat Mohammed stets als Prediger der Buße im Dienste des einen Gottes gelehrt. Es wäre auch lieblos und unnötig beleidigend, ihn von vornherein als falschen Propheten oder noch Schlimmeres zu verurteilen.“⁶³

Auch schon in den 1950er Jahren habe sich der Vatikan in einem Formschreiben höflich für die von Nursi dem Papst übersandten Werke bedankt. „Das hier durchscheinende kooperative Verständnis von Islam und Christentum spiegelt sich auch in der positiven Haltung Nursis und seiner Anhänger zur Eingliederung der Türkei und anderer muslimischer Länder in das westliche Bündnissystem wider.“⁶⁴ Sogar die großen Gruppen von Nursi-Anhängern, die Nursis Kritik an Europa in den Vordergrund stellen und vom türkischen Staat die Sicherstellung einer restriktiven Sexualmoral aufgrund unverrückbarer göttlicher Setzung und eine Islamisierung beispielsweise der Naturwissenschaften verlangen, erteilen doch „den politischen Konzepten der Islamisten eine klare Absage ..., eben gerade weil jene ihrerseits ihre Konzepte durch die Übernahme des Staatsapparates und die Anmaßung gewaltsam durchzusetzender diktatorischer Vollmachten verwirklichen wollen.“⁶⁵

Im christlich-islamischen Dialog greifen heute Theologen aus Europa und Amerika auf, was von Nursi für gutes Zusammenleben in Gemeinschaft und Gesellschaft und Welt angemahnt wurde: mit Said Nursi wie mit dem Protestanten Dietrich Bonhoeffer oder dem Katholiken Alfred Delp Abstand und Widerstand gegenüber allen totalitären Regimen⁶⁶ – und dazu mit Nursi

⁶² Vgl. *Hans Vöcking*, (Hg.), *Nostra aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*, Freiburg i. Br. 2010.

⁶³ KEK (Hg.), *Zeugnis von Gott in einem säkularisierten Europa*, Genf 1985, 40; vgl. *Ralf Geisler/Heinrich Kahlert*, Mohammed als Propheten anerkennen?, in: *Ralf Geisler/Holger Nollmann* (Hg.), *Nachbarn, Dialogpartner, Freunde – Muslime und ihr Glaube in kirchlicher Perspektive*. Freundesgabe für Heinz Klautke, Schenefeld 2002, 191–209; *Christoph Elsas*, Die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive, in: *Richard Faber* (Hg.), *Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten*, Zürich 2005, 165–181.

⁶⁴ *Berger*, 2017, 238, mit Bezugnahme auf Şahiners Darstellungen.

⁶⁵ *Riexinger*, 2017, 71, unter Verweis auf seine noch unveröffentlichte Habilitationsschrift: *Ders.*, Die verinnerlichte Schöpfungsordnung. Weltbild und normative Konzepte in den Werken Said Nursis (gest. 1960) und der Nur Cemaati, Göttingen 2010.

⁶⁶ Vgl. *Wolf D. Aries/Rüstem Ülker* (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und Said Nursi:*

Mut zu traditionstreuen Veränderungen der Religion in der Moderne und Vertrauen auf Gott beim Eintreten für Gerechtigkeit, auch bei unterschiedlichen Glaubensweisen! Denn ein fest verwurzelter Glaube gewährt ein Gefühl der Sicherheit, das auch Verschiedenheit akzeptieren lässt.⁶⁷

Zusammenfassung

Das Reich der Osmanen schloss viele Kulturen zusammen, doch als es zusammenbrach und eine parlamentarische Demokratie das Sultanat und ihm verbundene Kalifat abschaffte, war eine Neubesinnung auf den Islam als Glaubensgemeinschaft angesagt, die von anderem als von politischer Macht und Gewalt getragen wird. So stellt sich der traditionelle Gelehrte Said Nursi der Moderne und begründet mit lebenslanger spiritueller Kommentierung des Koran gewaltloses Eintreten für Gerechtigkeit in Freiheit und Unterscheidung zwischen Gutem und Schlechtem in den Traditionen Europas.

Schlagworte

Menschenrechte, Moderne, Europa, Islam, Koran-Hermeneutik, Said Nursi, Tod, Türkei, Gerechtigkeit, Freiheit, Gewaltlosigkeit

Christentum und Islam im Gegenüber zu den Totalitarismen. Erträge aus dem II. Said Nursi-Symposium, Münster 2004.

⁶⁷ Vgl. *Ian S. Markham*, *Engaging with Bediüzzaman Said Nursi. A Model of Interfaith Dialogue*, Farnham; Burlington 2009, 98 f.