

Martin Riexinger / Bülent Ucar (Hg.)

Ein traditioneller Gelehrter stellt sich der Moderne

Said Nursi 1876-1960

Universitätsverlag Osnabrück

V&R Academic

Veröffentlichungen des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück

Band 6

Herausgegeben von

Bülent Ucar, Martina Blasberg-Kuhnke, Rauf Ceylan
und Andreas Pott

Die ersten vier Bände dieser Reihe sind unter dem alten Reihentitel
„Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islam-
studien der Universität Osnabrück“ erschienen.

Martin Riexinger / Bülent Ucar (Hg.)

Ein traditioneller Gelehrter stellt sich der Moderne

Said Nursi 1876–1960

V&R unipress

Universitätsverlag Osnabrück

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung



Niedersächsisches Ministerium
für Wissenschaft und Kultur

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2198-5324

ISBN 978-3-8470-0695-4

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen des Universitätsverlags Osnabrück
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung, des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur, der Schura Niedersachsen und der Islamischen Gemeinschaft Jama'at un-Nur Hannover e.V.

© 2017, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Martin Riexinger / Bülent Ucar Vorwort	9
Kapitel 1: Menschenrechte und Philosophie aus der Sicht von Said Nursi	
Ismail H. Yavuzcan Said Nursi – Glauben, Kosmos, Scharia	25
Frederik Musall „Philosophie“ aus der Sicht Said Nursis: Eine Reflexion über das „12.“ und „30. Wort“	41
Ahmad Milad Karimi Offenbarungsverständnis: Koran und Prophetie bei Said Nursi	51
Kapitel 2: Freiheit und Moderne aus der Sicht von Said Nursi	
Martin Riexinger Freiheit und Moderne im Denken Said Nursis und seiner Schüler	63
Esnaf Begić Wie frei ist der Mensch im Handeln und Denken: <i>qadar</i> und <i>iğtihād</i> bei Said Nursi	75
Christoph Elsas Menschliche Schwäche und Freiheit in der Moderne aus der Sicht von Said Nursi. Zur Relevanz eines türkischen Islam-Gelehrten für die deutsche „Sarrazin-Debatte“ 2010	91

Kapitel 3: Religion und Wissenschaft bei Said Nursi

Egon Spiegel

Religion und Wissenschaft bei Said Nursi: Schöpfungstheologie auf der
Basis des organischen Ineinanders von Horizontale und Vertikale 109

Bekim Agai

The Religious Significance of Science and Natural Sciences in the
Writings of Bediuzzaman Said Nursi 121

Ahmed Akgündüz

Religion, Dialogue, and Politics in the *Risale-i Nur* of Bediuzzaman Said Nursi 145

Recep Şentürk

Semiotics of Nature: Recharging the World with Meaning 155

Kapitel 4: Religionspädagogik bei Said Nursi

Ali Özgür Özdil / Bettina Kruse-Schröder

Said Nursi zwischen dem, der er ist, und dem, zu dem er gemacht wird:
ein Allround-Gelehrter? 173

Bülent Ucar

Islamische Bildung und Erziehung in den Werken von Said Nursi 181

Cemil Şahinöz

Religionspädagogik bei Said Nursi 195

Kapitel 5: Dialog der Religionen

Erna Zonne

Dialog der Religionen bei Said Nursi 213

Thomas Michel, S.J.

Said Nursi and the Dialogue of Religions 223

Lutz Berger

Said Nursi und das Christentum – Zur Funktion eines hagiografischen
Motivs in der Nurcu-Bewegung 233

Andreas Renz

Das Christentum in der Sicht Said Nursis und die Bedeutung seiner
Theologie für den christlich-islamischen Dialog – eine katholische Perspektive 243

Anhang

Avni Altiner

Annex – Erneuerung im Islam 263

Mehmet Nuri Güleç

Said Nursi, Begründer der ‚jama‘at un-nur‘ 267

Personenverzeichnis 271

Vorwort

In einem insgesamt äußerst lesenswerten Buch über den Islam in der Türkei von 1968 liest man folgende Sätze:¹

The most wide-spread and extremist religious propaganda has since the 1950's been made by the Nurcus, the followers of Bedüü'z-zeman Sa'id Nürsî, called *üstad*, the Teacher. In his many books and pamphlets, which have not yet been properly studied, Nürsî called for the re-establishment of a truly Islamic state, based on the Qur'ân and the shari'a and ruled by a council of 'ulemâ. Polygamy should be permitted again, the religious colleges reopened and all Western innovations abolished. Since his death in 1960 this movement, which in many respects resembles the Muslim Brotherhood in Egypt and the Fidâ'iyan-i Islâm in Iran seems to have lost somewhat momentum. The strong measures taken against them by all Turkish governments as well as the rapid economic, social and cultural development of the masses of the Turkish people, both in towns and villages, make it seem rather improbable that such fanatic religious reaction will have much chance of success.

Even if these movements still find some support among the illiterate peasants of Anatolia, the upper class – whatever its political affiliation – is largely opposed to any attempt to turn the clock back and annul the major achievements of the Kemalist revolution.

Abgesehen davon, dass sie eine Reihe sachlicher Fehler enthalten, die darauf zurückzuführen sind, dass sich der Autor an Darstellungen aus dem kemalistischen Lager orientierte, erwecken diese Sätze nicht den Eindruck, als handle es sich bei Said Nursi um einen Gelehrten, der es aus mehr als antiquarischen Interesse verdient, untersucht zu werden. Die Äußerung ist durchaus repräsentativ für das Desinteresse, mit dem westliche Islamwissenschaftler sowie Politologen und Soziologen mit Arbeitsschwerpunkt Türkei, islamischen Bewegungen in diesem Land begegneten. Für die Türkei selbst gilt dies in verstärktem Maße, stellten doch religiöse Bewegungen und Denker im Geschichtsbild der meist kemalistischen Akademiker archaische Relikte dar.

1 Uriel Heyd, *Revival of Islam in Modern Turkey*, Magnes Press, Jerusalem 1968, S. 19.

Eben dieses Verdikt mangelnder Relevanz, unter das auch Said Nursi lange fiel, ist dafür verantwortlich, dass bis in die 1990er Jahre kaum wissenschaftliche Publikationen über Said Nursi vorlagen. Doch bevor wir auf den Forschungsstand zurückkommen, ist es jedoch zunächst einmal angebracht darzustellen, wer Said Nursi eigentlich war.

Said Nursi wurde Mitte der 1870er Jahre in dem Dorf Nurs in der Provinz im Südosten der heutigen Türkei als Sohn einer kurdischen Familie geboren.² Als Kind schon begann er religiöse Studien, die er als Heranwachsender fortsetzte, indem er wie damals in dieser Region üblich, von einer *medrese* (religiösen Lehranstalt) zur anderen reiste, um bei dem Gelehrten, der an der jeweiligen Institution lehrte, Werke des Fachgebietes zu lesen, auf das jener spezialisiert war. Den traditionellen Lehrkanon hat er offenbar auffällig schnell, den hagiografischen Berichten seiner Anhänger zufolge gar mit wundersamer Geschwindigkeit absolviert. Eine der staatlichen Schulen mit säkularen Lehrinhalten, wie sie die osmanische Regierung seit den 1850er Jahren flächendeckend zunächst in den Provinzhauptstädten und dann auch in Unterzentren einrichtete, besuchte Said Nursi jedoch nicht. Kenntnisse über westliche Natur- und Sozialwissenschaften eignete er sich erst an, als er durch Debatten mit anderen Gelehrten zu einer lokalen Berühmtheit geworden, vom Gouverneur der Provinz Van eingeladen wurde, seine Privatbibliothek zu nutzen.

Diese Begegnung mit diesen neuen Ideen veranlasste Said Nursi zu Reflexionen über den Zustand des Osmanischen Reiches und der islamischen Welt. Er erkannte einerseits die Notwendigkeit, moderne Wissenschaften und Technik zu übernehmen, um von der Entwicklung Europas nicht abgehängt zu werden. Andererseits sah er die Gefahr, dass ein rein säkulares Bildungswesen die Religiosität junger Muslime aushöhlen könnte, wenn die Naturwissenschaften ohne ständige Erinnerung an Gottes Rolle als Schöpfer unterrichtet werden. Aus dieser Zerrissenheit resultiert sein Vorschlag zur Errichtung einer Universität im Osten des Landes, deren Studenten parallel in weltlichen Fächern und in religiösen Studien unterwiesen werden sollen. Dieses Projekt stieß aber auf kein Interesse beim Sultan, als Said Nursi 1908 in die Hauptstadt reiste, um es dort vorzustellen. Diese Zurückweisung dürfte mit dazu beigetragen haben, dass es Said Nursi wie eine Reihe anderer religiöser Gelehrter, begrüßte, dass 1908 das Komitee für Einheit und Fortschritt (*İttihad ve Terakkî Cemiyeti*, im Westen meist „Jungtürken“), eine Vereinigung säkularer Intellektueller und Offiziere, der autokratischen Herrschaft von Sultan Abdülhamit II. ein Ende bereiteten. Nichts desto weniger wurde er schon wenige Monate später wegen konterrevolutionärer Umtriebe verhaftet. Wenngleich diese Vorwürfe vor Gericht keinen Bestand

2 Zu den widersprüchlichen Angaben zu seinem Geburtsjahr: Şahinöz, „*Religionspädagogik bei Said Nursi*“ in diesem Band, S. 195–209.

haben sollten, deutet der Vorfall doch darauf hin, dass sich Said Nursis Verhältnis zu den Säkularisten konfliktvoll entwickeln sollte.

Said Nursi kehrte daraufhin in den Osten des Reiches zurück. Während des Ersten Weltkrieges führte er ein Freiwilligenregiment und geriet in russische Gefangenschaft. Nach der Oktoberrevolution kehrte er nach einer Odyssee durch Mitteleuropa ins mittlerweile von den Briten besetzte Istanbul zurück. Das geschlagene Osmanische Reich hatte seine arabischen Provinzen bereits verloren, der Vertrag von Sèvres (1919) sah darüber hinaus vor, dass weite Teile Anatoliens ebenfalls unter die Kontrolle der Siegermächte beziehungsweise Griechenlands fallen sollten. Die Regierung des Sultans erwies sich nicht als fähig, diesen Plänen entgegenzutreten. Stattdessen organisierte Mustafa Kemal (seit 1934 Atatürk), ein General, der mit den Jungtürken sympathisiert hatte, aber bis dahin nie politisch aktiv gewesen war, von Samsun an der Schwarzmeerküste und schließlich von Ankara aus den Widerstand gegen die Besatzung. Said Nursi gab schließlich 1922 die Lehrtätigkeit, die er in Istanbul angenommen hatte, auf, und begab sich nach Ankara. Doch als mit der Gründung der Republik und der Abschaffung des Kalifats (1923/4) deutlich wurde, dass die neue politische Führung nicht danach strebte, eine neue Ordnung auf islamischer Grundlage zu errichten, zog er sich 1923 nach Van im Osten zurück, um sich religiösen Studien zu widmen. Said Nursi selbst beschrieb diesen Wandel als Wandel vom politisch aktiven „Alten Said“ zum kontemplativen „Neuen Said“.³

Als sich 1925 ein Teil der kurdischen Bevölkerung gegen die republikanische Regierung erhob, ließ jene unliebsame Stammesoberhäupter und Gelehrte festnehmen, auch wenn sie an dem Aufstand überhaupt nicht beteiligt waren.⁴ Unter den unschuldig verhafteten war auch Said Nursi. Er wurde schließlich in das Dorf Barla in der Provinz Isparta (Südwestanatolien) verbannt. Er lebte dort in einem Baumhaus, das wie eine hohe Fichte und eine abgestorbene Eiche, die er oft aufsuchte, für seine Anhänger ikonischen Charakter gewann. Er predigte zunächst zu den Einwohnern von Barla, im Laufe der Zeit strömten junge Männer,

3 Sözlür, S. 295, 502; vgl. auch die Gliederung von Şükran Vahide: *Islam in modern Turkey: an intellectual biography of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany: State University of New York Press, 2005.

4 Gleichwohl wird er in kemalistischen und pantürkisch-rassistischen Propagandaschriften bis heute mit dem kurdischen Separatismus in Verbindung gebracht, was durch den Umstand begünstigt wird, dass der Führer des Aufstandes ebenfalls Said hieß. Güventürk, Faruk (1964): *Din ışığı altında Nurculuğun içyüzü*, İstanbul: Okat Yayınevi., S. 98, Armaner, Neda (1964): *İslâm dininden ayrılan cereyanlar: Nurculuk*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi., S. 31 Çığatay, Neşet (1972): *Türkiye’de gerici eylemler (1923’den bu yana)*, Ankara: Üniversitesi Basımevi, S. 44–50, Atsız, Nihal (1964: „Nurculuk Denen Sayıklama“ *Ötügen*, 109 <http://www.nihal-atsiz.com/yazi/nurculuk-denen-sayıklama-h-nihal-atsiz.html> ; „İngiliz ajanı Said- Nursi: Hür adam değil ‚sefil adam‘“ *Türk Solu* 307 (10.1.2011) <http://www.turksolu.com.tr/307/sefiladam307.htm>.

denen seine Gelehrsamkeit bekannt war, zu ihm. Die Predigten wurden mitgeschrieben, handschriftlich kopiert und durch ein Botensystem im Lande verbreitet, sodass er in religiösen Kreisen im ganzen Land Anhänger fand. Diese Entwicklung blieb nicht unbemerkt, weil er zudem verbotenerweise auf Arabisch zum Gebet rief,⁵ wurde er schließlich 1935 verhaftet, ins Gefängnis von Eskişehir gebracht und zusammen mit einigen Mitstreitern zu elf Monaten Haft verurteilt. In Anlehnung an die koranische Josefgeschichte (Sure 12:35–52), nannte er die Haft die „Josefsschule“ (*medrese-i yûsufiye*).⁶

Nach der Entlassung wurde Said Nursi nach Kastamonu, einer kleinen Provinzhauptstadt an der westlichen Schwarzmeerküste verbannt, wo er stärkerer Kontrolle durch die Polizei unterworfen war. Nichtsdestotrotz setzte er seine religiösen Unterweisungen fort. 1943 wurde er erneut verhaftet und in Denizli wegen religiöser Propaganda vor Gericht gestellt. Er wurde jedoch freigesprochen, allerdings mit der Begründung, dass seine Schriften so wirr seien, dass an seiner Zurechnungsfähigkeit zu zweifeln sei.

Nach der Haft wurde er in die Kleinstadt Emirdağ, in der Provinz Afyon (westl. Zentralanatolien) verbannt. Hier wurden seine Anhänger erstmals „Nurcus“, in etwa: Anhänger des Lichts, genannt.⁷ Die Verbreitung seiner weiterhin illegalen Schriften nahm zu, weil sie dazu übergingen, sie zu hektografieren.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der Annäherung der Türkei an die USA wurde das Einparteiensystem in der Türkei langsam aufgelöst. Bei den ersten freien Wahlen 1950 gewann die Demokratische Partei von Adnan Menderes, der obgleich selbst wenig religiös, den Unmut der konservativen Bevölkerung über die kemalistischen Säkularisierungsmaßnahmen zu nutzen wusste, eine überwältigende Mehrheit im Parlament. Er ließ nicht nur den arabischen Gebetsruf wieder zu, sondern er gewährte religiösen Bewegungen nun auch mehr Freiräume. Davon profitierten auch Said Nursi und seine Anhänger: 1951 wurde seine Verbannung aufgehoben. Said Nursi wandte sich nun wieder stärker der Politik zu, und unterstützte Menderes aktiv. Neben den genannten innenpolitischen Gründen spielte dabei dessen antikommunistische Außenpolitik eine zentrale Rolle. Daher wird diese Lebensphase als die des „Dritten Said“ bezeichnet. Als 1952 erneut ein Prozess gegen ihn geführt wurde, weil eines seiner

5 Zwischen 1932 und 1950 wurde die durch Atatürk persönlich angeordnete Türkisierung des Gebetsrufs strengstens unter Androhung strafrechtlicher Maßnahmen in der gesamten Türkei durchgesetzt. Nach den ersten freien Wahlen und dem Regierungswechsel war eine der ersten Amtshandlungen der neuen Regierung die Freistellung der Imame in dieser Frage, was de facto durchgehend einer Rückkehr zum arabischen Original gleichkam. Vgl. auch Dücan Cundioğlu, *Bir siyasi proje olarak türkçe ibadet I*, Istanbul 1999.

6 *Sözler* S. 138, *Lem'alar* S. 258 f., 262–265/289, 407; *Tarihçe-i Hayat*, S. 503–505, 515 f.

7 *Emirdağ Lâhikası*, S. 116, 118, 265.

Werke gegen die säkulare Ordnung gerichtet gewesen sein soll, sprangen ihm die führenden islamischen Publizisten zur Seite, wodurch Said Nursis Prestige erheblich stieg. 1956 wurde schließlich der Druck seiner Werke in Lateinschrift gestattet.

Said Nursi selbst starb am 23.3.1960 auf einer Reise ins südostanatolische Urfa, wo nach dem verbreiteten Volksglauben Abraham begraben liegt. Er wurde im Grabkomplex in der unmittelbaren Nähe zu Abraham bestattet. Nur zwei Monate später putschten junge Offiziere gegen Menderes. Er und zwei seiner Minister wurden im folgenden Jahr hingerichtet, Said Nursis Grab wurde aufgebrochen, sein Leichnam exhumiert und an einem unbekanntem Ort bestattet, wohl weil befürchtet wurde, dass sich sein Grab zu einer Pilgerstätte entwickeln könnte.

Es ist jedoch nicht allein diese spektakuläre Lebensgeschichte, die Said Nursi interessant macht, sondern auch, dass sein Werk und sein Handeln sich in vielerlei Hinsicht von dem anderer islamischer Denker im 20. Jh. unterscheidet.

Dies beginnt bei den Formalia: Die *Risale-i Nur* („Sendschreiben bzw. Abhandlung des Lichts“), in der die meisten seiner Schriften zusammengefasst sind, ist kein Korankommentar, keine systematische juristische oder theologische Abhandlung, auch keine scharfe Gelehrtenpolemik. Die meisten Teile beruhen erkennbar auf Predigten und Briefen. Bis zu einem gewissen Grad knüpft sie damit an die Verschriftlichung der Unterweisungen von Sufi-Meistern an, auch wenn Said Nursi den Sufis vorsichtig und behutsam vorwarf, sie erzögen die Muslime zur Untätigkeit und sie wüssten auf die Fragen der Zeit keine Antwort.

Eigentümlich ist auch Said Nursis Stil. Er zeichnet sich durch überlange Sätze und zahlreiche, oft rhythmische Parallelismen aus. Zudem ist sein Wortschatz noch stark arabisch-persisch geprägt, sodass er für heutige Türken, die mit der vom kemalistischen Purismus geformten, auf türkischen Wurzeln geprägten Sprache aufgewachsen sind, sehr archaisch wirkt. Seine Gegner machen sich hierüber lustig, für seine Anhänger gewinnt seine Sprache dadurch auratischen Charakter.

Ohnehin ist zu bedenken, dass seine Schriften keineswegs zur Lektüre im stillen Kämmerlein gedacht sind. Wöchentlich werden Ausschnitte bei den Lehrstunden der örtlichen Nurcu-Zirkel vorgetragen oder in kleineren Runden unter Anleitung eines fortgeschrittenen Anhängers studiert. Sie sind daher für seine Anhängerschaft ein zentrales identitätsstiftendes und gemeinschaftsbildendes Element.

Bemerkenswert ist sein Werk aber auch aus inhaltlichen Gründen, die eng mit seiner Biographie verknüpft sind. Vier Aspekte erscheinen hierbei als besonders wichtig:

1. seine Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft und seine Materialismuskritik,
2. der Vorrang der Internalisierung islamischer Normen anstelle von deren staatlicher Durchsetzung,
3. sein positives Verhältnis zum Christentum und
4. seine ambivalente Einstellung zur Demokratie und zum Pluralismus.

Ad 1: Said Nursi war sich darüber im Klaren, dass die auf der modernen Naturwissenschaft beruhende Technik ein wesentlicher Grundpfeiler der wirtschaftlichen Überlegenheit des Westens war. Dies impliziert, dass das Osmanische Reich ohne deren Übernahme nicht imstande sein würde, den Rückstand aufzuholen. Gleichwohl betrachtete er die unhinterfragte Übernahme der modernen Naturwissenschaft als bedrohlich, weil deren Grundannahmen, wie die Eigenkausalität und die Ableitung aller Phänomene aus materiellen Vorgängen mit dem sunnitischen Gottesbild unvereinbar sind. Er akzeptierte daher Vorstellungen, die sich aus seiner Sicht mit der, die von einem harmonischen Universum, das vom Walten des Schöpfergottes zeugt, vereinbaren lassen.⁸ Dies gilt etwa für die postkopernikanische Astronomie. Er interpretierte darüber hinaus bestimmte Koranverse als Hinweise auf zur Zeit Muḥammads noch unbekannt wissenschaftliche Entdeckungen und technische Erfindungen. Was sich nicht in diesen Rahmen integrieren ließ, wie etwa die Vorstellung von der Selbstorganisation der Materie, bekämpfte er jedoch vehement. Seine Anhänger wandten sich daher entschieden gegen die Evolutionstheorie und formulierten eine islamische Variante des Kreationismus, die sich heute in vielen islamischen Ländern und unter muslimischen Migranten im Westen höchster Popularität erfreut.⁹

Ad 2: Die Durchsetzung des islamischen Rechtssystems in der republikanischen Türkei genoss für Said Nursi keine Priorität. Dies lag zum einen daran, dass er die Möglichkeit eines solchen Unterfangens skeptisch einschätzte, zum anderen hatte er jedoch bereits vor dem Ersten Weltkrieg betont, dass die Scharia im Wesentlichen der ethischen Orientierung diene, und dass nur ein Bruchteil von ihr Gesetzescharakter besitze. Als Konsequenz hieraus betonten er und seine Anhänger, islamische Handlungsnormen individuell zu internalisieren. Dies ermöglicht zum einen die Akzeptanz einer pluralistischen Ordnung, zum anderen setzt diese Vorstellung in ihrer konkreten Ausformulierung die Akzeptanz von Gottes Rolle im Universum mit allen unter 1 genannten Implikationen vo-

8 Agai, „*The Religious Significance of Science and Natural Sciences in the Writings of Bediuzzaman Said Nursi*“, in diesem Band, S. 121–143; auch: Rixinger, „*Muslim Responses to the Darwinian Theory of Evolution*“, in: Olav Hammer/James Lewis (ed.), *Handbook of Religion and the Authority of Science*, Brill, Leiden 2011, S. 483–510.

9 Rixinger, „*Freiheit und Moderne im Denken Said Nursis und seiner Schüler*“, in diesem Band, S. 63–73.

raus.¹⁰ Gleichzeitig bleibt Said Nursi gegenüber Reformwünschen der zwischenmenschlichen schariarechtlichen normativen Regelungen konsequent, vor allem auch mit Blick auf die kemalistischen Zwangsmaßnahmen, bis zu seinem Lebensende kritisch gegenüber eingestellt.¹¹

Ad 3: Bereits vor dem Ersten Weltkrieg trat Said Nursi anders als manche andere Gelehrte für die Gleichberechtigung der Muslime als osmanische Staatsbürger ein. Dies verlor zunächst an Bedeutung, da in der Türkischen Republik kaum mehr Nichtmuslime lebten. Nach dem Zweiten Weltkrieg griff er diese Idee jedoch wieder auf, als er für ein Bündnis von Christen und Muslimen gegen den Kommunismus warb. Seine Anhänger in Europa knüpfen u. a. hieran an, wenn sie sich im christlich-islamischen Dialog engagieren. Darüber darf jedoch nicht vergessen werden, dass weder für Said Nursi selbst noch für seine Anhänger die Überlegenheit des Islams als letzte unverfälschte göttliche Botschaft zur Diskussion stand. Bei allem Respekt gegenüber Christen als *ahl al-kitāb* befürwortet er keineswegs eine pluralistische Theologie in Bezug auf die Wahrheitsfrage und jenseitige Heilserwartungen.¹² Den traditionellen theologischen Referenzrahmen in diesen Fragen verlässt Said Nursi an keiner Stelle in seinem Werk. Einige im Dialog engagierte liberale Christen stoßen sich wiederum daran, dass die Positionen der Nurchus oft eher jenen konservativer Christen ähneln.¹³

Ad 4: Said Nursi und seine Anhänger unterstützten den Übergang zum Mehrparteiensystem in der Türkei enthusiastisch. Als in den späten 1960er Jahren in der Türkei eine dezidiert islamistische Partei entstand, blieben die meisten Nurchus auf Abstand zu diesem Projekt, weil sie es als autoritär und antidemokratisch bewerteten. Said Nursi unterstützt ausdrücklich die Demokratie und Idee der Republik als politische Staatsordnung. Gleichwohl ist das Verhältnis zu Demokratie und Pluralismus nach westlichen Maßstäben nicht unproblematisch. So wird die Legitimität religionskritischer Positionen im öffentlichen Raum oftmals dezidiert explizit bestritten, ebenso wird nicht generell akzeptiert, dass beispielsweise die Geschlechterbeziehungen zu den Fragen ge-

10 Riexinger, „Die Pazifizierung des Islams durch seine Entrechtlichung: Said Nursi und Maḥmūd Tāhā im Vergleich“, in Tilman Seidensticker (Hg.), *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Harrassowitz, Wiesbaden 2011, S. 81–97.

11 Siehe auch ausführlich Ucar, *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2005, S. 135–138.

12 Berger, „Said Nursi und das Christentum – Zur Funktion eines hagiografischen Motivs in der Nurchu-Bewegung“, in diesem Band, S. 233–242; Riexinger „Freiheit und Moderne im Denken Said Nursis und seiner Schüler“, Musall, „Philosophie‘ aus der Sicht Said Nursis: Eine Reflexion über das ‚12.‘ und ‚30. Wort‘“, S. 41–50.

13 Ebd.

hören, die im Rahmen einer demokratischen Ordnung verhandelt werden müssen.

Zu klären bleibt auch, woher Said Nursis Positionen stammen, und welche Rolle sie im islamischen Diskurs in der Türkei spielen. In den Schriften seiner Anhänger wird sein Wirken oft so präsentiert, als habe er seine Ideen geradezu aus dem Nichts entwickelt. Dies ist zum einen auf eine, in diesem Band in mehreren Beiträgen problematisierte, hagiografische Darstellungsweise zurückzuführen, die ihre Wurzeln im Sufismus hat.¹⁴ Said Nursis Hintergrund im spätoomanischen religiösen Denken, insbesondere im Sufismus, ist bisher allerdings von islamwissenschaftlicher Seite bisher ebenso wenig aufgearbeitet worden, wie sein Verhältnis zur Apotheose des islamischen Modernismus.

Für seine Anhänger stellen Said Nursis Ausführungen eine autoritative Deutung der islamischen Quellen dar. Im Laufe der Jahrzehnte bildeten sich unter seinen Anhängern unterschiedliche Deutungstraditionen heraus, die nicht zuletzt unterschiedliche Positionen zu politischen Fragen reflektieren.¹⁵ Zudem ist in den letzten Jahren zu beobachten, dass die hergebrachten Vermittlungsformen unter seinen Anhängern von neuartigen zunächst einmal ergänzt werden. Neben die Vermittlung in Lesezirkeln treten Bücher über Said Nursi, Romane, welche die von ihm propagierten Normen anschaulich vermitteln sollen, Internetdatenbanken und schließlich sogar Filme. Inwieweit diese die älteren Vermittlungsformen überlagern oder gar verdrängen, bleibt zu untersuchen. Während in literarischen Darstellungen und Filmen ein affirmatives Bild vermittelt wird, erleichtern Datenbanken den individuellen Zugang zu seinem Werk, womit sie zumindest die Möglichkeit zu einer stärker reflektierten Aneignung eröffnen, wie sie nicht zuletzt einige Intellektuelle unter seinen Anhängern einfordern.¹⁶

Zusammenfassend kann zu seinem umfangreichen Hauptwerk *Risale-i Nur* (Abhandlung bzw. Sendschreiben des Lichts) gesagt werden, dass ihm drei Dinge am Herzen lagen: Eine religiös fundierte weltliche Allgemeinbildung, eine vor allem ethisch geprägte Auslegung der Scharia und eine – viele kritische Fragen aufwerfende – ‚Integration‘ der modernen Naturwissenschaft in den Islam.¹⁷ Er scheint sich bedingt durch seine Erfahrungen in der repressiven Ära von Abdülhamid II und der noch härteren Gangart der Kemalisten gegenüber allem Religiösen im öffentlichen Raum aus Überzeugung für eine demokratische Grundordnung auszusprechen. Diese Kernpunkte verbindet Nursi mit einem Glaubensverständnis, das mit Freiheit – zweifelsfrei nicht in unserem heutigen

14 Berger „Said Nursi und das Christentum – Zur Funktion eines hagiografischen Motivs in der Nurcu-Bewegung“, S. 233–242.

15 Rixinger, „Freiheit und Moderne im Denken Said Nursis und seiner Schüler“.

16 Şahinöz, „Religionspädagogik bei Said Nursi“, S. 195–209.

17 „Wir haben drei Feinde. Es sind Unwissenheit, Armut, Uneinigkeit. Diesen drei Feinden werden wir mit Wissenschaft, Qualifizierung und Einigkeit entgegentreten.“

Sinne – Hand in Hand geht. Er schreibt: „Für mich ist die Unterdrückung der Wissenschaft das Schlimmste. Ich kann ohne Brot leben – aber nicht ohne Freiheit. Nur in Freiheit kann alles gedeihen. Je mehr sich Glaube entwickelt, desto edler wird die Freiheit.“¹⁸

Doch zurück zu Nursi selbst und seinem Wirkungskreis. Schon Atatürk hatte in den 1920er Jahren versucht, Said Nursi für sein politisches Reformvorhaben zu gewinnen. Da Nursi die Umbrüche Atatürks zu radikal und zu weltlich erschienen, verschloss er sich dem und verbrachte infolge dessen viele Jahre in der innertürkischen Verbannung und im Arrest. Heute bezieht sich eine der einflussreichsten türkischen religiösen Strömungen mit weltweiten Ablegern, die plural verfasste(n) Bewegung(en) der Nurculuk, auf Said Nursi.¹⁹ Dies unterstreicht seine weitgreifende und dauerhafte Wirkung vielleicht am besten. Seine Werke sind in zahlreiche Sprachen übersetzt und werden enthusiastisch rund um den Globus verlegt.

Die Frage, was Nursi singular in seinem Auftritt und Erfolg macht, ist sicherlich nicht unbegründet, wenn man seinen Einfluss ins Auge fasst. Eine Besonderheit liegt sicherlich darin, dass er trotz enormer Umwälzungen in den 1920er, 1930er Jahren nie zu Gewalt neigte, sich ins innere Exil begab und durch seine verbotenen Werke passiven Widerstand leistete. Nursi widersprach allen Politisierungswünschen der Religion und wehrte sich zugleich gegen moderne politische Religionen seiner Zeit, die als Ideologien in jener Zeit um sich griffen.

Rückblickend blieb Nursi in vielerlei Hinsicht ein ambivalenter Mensch. Er ist ein traditioneller Gelehrter, der sich zugleich mit den Sorgen der Menschen seiner Zeit, ohne sich dem Zeitgeist anzubiedern, beschäftigte. In seiner theologischen Verortung zeichnet ihn eine Synthese von Glaube und Spiritualität aus. Said Nursi ist bedingt durch seine Sozialisation – aber auch aus Überzeugung – ein mystisch geprägter Mensch. Andererseits argumentiert er zu hochkomplexen *kalām*-Themen und philosophischen Problemen durch und durch rational. Obwohl Nursi in seinem Lebensstil in den letzten Dekaden seines Lebens sehr asketisch, übersinnlich und weltabgewandt wirkt, ist er dennoch in den Tiefen der Logik gut geschult und befindet sich mit beiden Füßen fest auf dem Boden des Lebens. Gleichzeitig fühlt er sich der sogenannten Orthodoxie in seinem Gesamtwerk eng verbunden. In diesem Konglomerat atmet er unter anderen Vorzeichen dieselbe Luft wie al-Ġazālī und ist ein Vertreter dieser „Theologie der Mitte“.²⁰

18 *Emirdağ Lahikası*, Istanbul Envar Neşriyat, S. 19.

19 Ucar, *Recht als Mittel zur Reform*, S. 135.

20 Gleichwohl wurde er in der Vergangenheit auch mit genuin theologischen Erwägungen kritisiert, die zum einen eher einen rationalistischen, aber auch wahhabitisch-neosalafistisch geprägten Hintergrund haben. Er würde mit schwachen Überlieferungen dem Propheten Wundergeschichten andichten und hierbei maßlos übertreiben, durch die Zuordnung von

Said Nursi findet nicht nur den Weg in die digitale Welt, das Interesse an ihm wächst auf unterschiedlichsten Ebenen, persönlich, medial, wissenschaftlich. Das Zentrum für Interkulturelle Islamstudien (Vorgänger des 2012 gegründeten Instituts für Islamische Theologie) an der Universität Osnabrück veranstaltete 2010 anlässlich des 50. Todestages von Said Nursi einen zweitägigen Kongress, dessen Ausarbeitungen der einzelnen Vorträge die Basis dieses Bandes bilden. Es gilt die Figur Said Nursis zu beleuchten hinsichtlich seiner Biografie, seiner Einstellungen, Sichtweisen und seiner Bedeutung für heutige Muslime und darüber hinaus für den Dialog der Religionen. So gestaltet sich dieser Band ausgehend von Menschenrechten und Philosophie aus Nursis Sicht über seine Sichtweise bezüglich Freiheit und Moderne und Religion und Wissenschaft bei Said Nursi hin zu Nursis Religionspädagogik und den Dialog der Religionen bei Said Nursi.

Kapitel eins ist überschrieben mit „Menschenrechte und Philosophie aus der Sicht von Said Nursi“ und umfasst die Beiträge von Ismail Yavuzcan, Frederik Musall und Ahmad Milad Karimi. Yavuzcan nähert sich in „Said Nursi – Glauben, Kosmos, Scharia“ Nursi über Biografisches, seine Auseinandersetzung mit der Moderne und über Ausschnitte aus seinem Werk. Musall beschreibt in „„Philosophie“ aus der Sicht Said Nursis: Eine Reflektion über das 12. und 30. Wort“ Nursis Verhältnis zur Philosophie und beleuchtet dies anhand des 12. und 30. Wortes der *Risale-i Nur*. Im „12. Wort“ behandelt Nursi den Begriff der „Weisheit“ (*hikma*) und unternimmt den Versuch die vier Prinzipien einer „koranischen Weisheit“ mit der „Weisheit der Philosophie“ kontrastiv zu vergleichen. Im 30. Wort führt Nursi seine Philosophiekritik weiter aus, in dem er unter anderem das Wesen und das Ziel des menschlichen „Ichs“ bzw. „Selbstbewusstseins“ (*anā*) erklären will. Karimi wendet sich in „Offenbarungsverständnis: Koran und Prophetie bei Said Nursi“ der Frage zu, wie Unendliches in die Endlichkeit eindringt, also Offenbarung aus der Sicht von Said Nursi geschieht. Diesem geht er in drei Schritten nach. Zuerst fragt er: Was ist der Koran? Anschließend behandelt er die koranischen Dimensionen, um dann den Koran als Wunder zu beschreiben und sich abschließend der Prophetie zuzuwenden.

Zahlenwerten an Buchstaben und entsprechenden Ableitungen hätte er esoterische Zugänge in das islamische Denken ermöglicht und dies zeige, wie sehr er vom Geist der *Ḥurūfiyya* und *Bāṭiniyya* beeinflusst sei. Sich selbst bzw. sein Werk sehe er hierbei als *Mahdī*, *Messias*, *Erretter*, *Wegweiser* und *Muḡaddid*. Ebenso werden von einigen Theologen seine mystischen Vorstellungen, schiitische Prägung und seine Behauptung, dass sein Werk durch göttliche Eingebung formuliert worden sei als *Anmaßung* und *Andeutung* einer Prophetie interpretiert und entsprechend kritisiert. Freilich hat er sich selbst immer eindeutig ablehnend zu den beiden letzteren Unterstellungen geäußert. Vgl. Kritik von Abdulaziz Bayındır http://www.islamkutuphanesi.com/turkcekitap/online/saidinursi_gercegi/, Kritik von Sadettin Merdin <http://19.org/tr/said-nursi/>, aber auch allg. https://tr.wikipedia.org/wiki/Said_Nurs%C3%AE abgerufen am 30.08.2016.

Kapitel zwei trägt die Überschrift „Freiheit und Moderne aus der Sicht von Said Nursi“, beinhaltet die Beiträge von Martin Riexinger, Esnaf Begić und Christoph Elsas. Riexingers Artikel „Freiheit und Moderne im Denken Said Nursis und seiner Schüler“ teilt sich in zwei Teile, von denen sich der erste dem Kapitelthema bei Nursi selbst und der zweite seinen Anhängern zuwendet. Begić schreibt ebenfalls zum Begriff der Freiheit in „Wie frei ist der Mensch im Handeln und Denken: *Qadar* und *iğtihād* bei Said Nursi“. Einer Einführung folgen hier das Problem der Begrifflichkeit, *qadar* als Pfeiler des islamischen Glaubens, die Frage der Vereinbarkeit der göttlichen Vorhersehung und der menschlichen Willensfreiheit, der Einfluss der göttlichen Vorhersehung auf die menschlichen Entscheidungen und Handlungen, das Verhältnis zwischen Göttlicher Vorhersehung und der menschlichen Willensfreiheit, die Quellen der rechtlichen Ratgebung im Islam, *iğtihād* als Prozess der Rechtsfindung und *iğtihād* bei Said Nursi. Elsas nähert sich dem Thema aus einer gänzlich anderen Richtung und schreibt zu „Menschliche Schwäche und Freiheit in der Moderne aus der Sicht von Said Nursi. Zur Relevanz eines türkischen Islam-Gelehrten für die deutsche Sarrazin-Debatte 2010“. Dies erfolgt in sechs Paragraphen, die über geschrieben sind mit: § 1 Menschliche Schwäche im Sinne allgemeiner gesellschaftlicher Probleme im heutigen Deutschland nach Sarrazin und mögliche religiöse Überlegungen dazu aus der Sicht von Said Nursi, § 2 Zugehörige Freiheit in der Moderne als individuelle Freiheit in Rücksicht auf das Ganze, § 3 Menschliche Schwäche im Sinne von unsozialem Konsumismus im heutigen Deutschland nach Sarrazin und mögliche religiöse Überlegungen dazu aus der Sicht von Said Nursi, § 4 Zugehörige Freiheit in der Moderne als sozialverträglicher Wettbewerb, § 5 Menschliche Schwäche im Sinne von religiös-kultureller Überfremdungsangst im heutigen Deutschland nach Sarrazin und mögliche religiöse Überlegungen dazu aus der Sicht von Said Nursi, § 6 Zugehörige Freiheit in der Moderne als religiös-kulturelle Freiheit im Rahmen des Freiheitsschutzes für alle.

Im Kern dieses Bandes befindet sich dann eines der Kernthemen Nursis. Kapitel drei heißt „Religion und Wissenschaft bei Said Nursi“, enthält eine Einleitung von Egon Spiegel und besteht aus den Beiträgen von Bekim Agai, Ahmed Akgündüz und Recep Şentürk. Entsprechend lautet der Titel von Agais Artikel „The religious significance of science and natural sciences in the writings of Bediuzzaman Said Nursi“ und ist gegliedert in: The historical background against which Nursi developed his views, New scientific concepts – new challenges to religion and Said Nursi’s answer, Said Nursi’s observations of the positive characteristics of science, Said Nursi’s observations of the negative characteristics of science, Towards a synthesis: Nursi’s approach towards science as a source for religious certainty, Two sources for ascertaining certainty in belief: 1. The Qur’an, 2: The Book of the Universe. Akgündüz Beitrag ist überschrieben mit „Religion and Science in the Thinking of Said Nursi“ und beschäftigt sich mit

Bediuzzaman Said Nursi: The man of dialogue and peace, His works: The *Risale-i Nur* Collection, His approach to Europe and invitation to dialogue. Şentürks Artikel lautet „Semiotics of Nature: Recharging the World with Meaning“. Er fragt: Is Nature a Text? Anschließend wendet er sich der Semiotik zu mit: Semiotics: Study of Signification, Semiotics of Nature in Ibrahim Hakki, Semiotics of Nature in Said Nursi, um mit einer Zusammenfassung zu schließen.

Kapitel vier ist überschrieben mit „Religionspädagogik bei Said Nursi“ und umfasst die Artikel von Ali Özgür Özdil, Bettina Kruse-Schröder, Bülent Ucar und Cemil Şahinöz. Özdil und Kruse-Schröder stellen sich in „Said Nursi zwischen dem, der er ist, und dem, zu dem er gemacht wird: ein Allround-Gelehrter?“ zuerst einmal die Titelfrage: Nursi als Allround-Gelehrter? Im Weiteren geht es um die Mystifizierung Said Nursis, Vorbilder, *Role model* und *reference individual* und Idealisierung. Ucar setzt den Fokus auf „Islamische Bildung und Erziehung in den Werken von Said Nursi“, dies unter den Aspekten der Begriffsklärungen der Bildung und Erziehung, Islamischer Bildung und Erziehung, des handlungs- und wertorientierten Bildungs- und Erziehungssystems. Folgend untersucht er den Satz: Jede pädagogische Handlung hat nach Nursi ihren Ursprung in der Liebe, weil der Mensch selbst das Ergebnis von Liebe und Barmherzigkeit sei, um sich anschließend Wissen als *îmân*, der Bedeutung der Ratio in der Religion und der Relativität der Wahrheitswahrnehmung zuzuwenden. Şahinöz schreibt in „Religionspädagogik bei Said Nursi“ über den Bildungsweg Said Nursis, Nursis Idee einer Universität, Nursis Wissenschaftsverständnis und Religion bei Said Nursi.

Kapitel fünf „Dialog der Religionen“ wird eingeleitet von Erna Zonne und beinhaltet die Beiträge von Thomas Michel, Lutz Berger und Andreas Renz. Michel baut seinen Artikel „Said Nursi and the Dialogue of Religions“ folgendermaßen auf: Er beginnt mit Elements of goodness in other religions, fährt fort mit The universality of worship of God, Common values and teachings, The possibility of friendship, The two sides of Europe, Dialogue on societal values und endet mit The task of the religions: offer a transcendent perspective. Berger wirft mit „Said Nursi und das Christentum – Zur Funktion eines Motivs hagiografischer Literatur in der Nurcu-Bewegung“ einen perspektivisch anderen Blick auf den Dialog der Religionen. Er beginnt mit hagiografischer Nurcu-Literatur, leitet über zu Begegnungen mit Christen in der Nursi-Hagiografie und zeigt abschließend Parallelen und Funktion auf. Renz schreibt über „Das Christentum in der Sicht Said Nursis und die Bedeutung seiner Theologie für den christlich-islamischen Dialog. Eine katholische Perspektive“. Er gliedert seinen Text wie folgt: Said Nursis Sicht des Christentums und Europas, Die Krankheiten der Moderne und die Heilmittel, Geistesverwandtschaft mit Papst Benedikt XVI.?, Dualistisch-apokalyptisches Weltbild?, Kritische Anfragen, Kulturpessimismus, Idealisierung des Islam, Führungsanspruch des Islam, Die Bedeutung von Said

Nursis Theologie für den christlich-islamischen Dialog, Zum Verhältnis von Glaube und Vernunft, Sakramentalität der Welt und Würde des Menschen, Das Liebesgebot: Universal oder auf die Umma begrenzt?, Das Theodizeeproblem: Woher kommt das Böse und welchen Sinn hat das Leid?, Würdigung und Ausblick.

Der Anhang enthält die Kurzbeiträge zu Said Nursi von Avni Altiner und Mehmet Nuri Güleç. Altiner schreibt in „Erneuerung im Islam“ über das Thema Glaube (*îmân*) bei Said Nursi, Ethik und Moral nach Nursi, Persönliche Ethik nach Nursi und Sozialethik nach Nursi. Güleç, einer der letzten noch lebenden Schüler von Said Nursi beschließt diesen Band quasi mit der Innensicht der Nurcu-Gemeinschaft. Er hebt besonders fünf Prinzipien Nursis hervor, die sich hervorragend eignen, um dieses Vorwort ausklingen zu lassen:

Fünf Prinzipien sind wichtig und wesentlich in dieser seltsamen Zeit, um das gesellschaftliche Leben dieses Landes und dieser Nation vor Anarchie zu retten:

I. Respekt

II. Barmherzigkeit

III. Verbotenes (*ḥarām*) zu meiden

IV. Sicherheit (Öffentliche Ordnung)

V. Gesetzlosigkeit aufzugeben und der Autorität zu gehorchen.

Das Risale-i-Nur betrifft das Leben der Gesellschaft, es errichtet und stärkt diese fünf Prinzipien in einer kraftvollen und heiligen Weise und es bewahrt den Grundstein der öffentlichen Ordnung.²¹

Literatur

Agai, Bekim, „*The Religious Significance of Science and Natural Sciences in the Writings of Bediuzzaman Said Nursi*“, in diesem Band, S. 121–143.

Berger, Lutz, „*Said Nursi und das Christentum – Zur Funktion eines hagiografischen Motivs in der Nurcu-Bewegung*“, in diesem Band, S. 233–242.

Cündioğlu, Dücane, *Bir siyasi proje olarak türkçe ibadet I*, Istanbul 1999.

21 *Die Lichtstrahlen*, Sözlner Neşriyat, Istanbul 2011, „14. Lichtstrahl“, S. 441. Dem ehemaligen Vorsitzenden der Schura Niedersachsen, Avni Altiner, sei an dieser Stelle nochmals ausdrücklich gedankt für die finanzielle und logistische Unterstützung während des Kongresses in Osnabrück. Mir persönlich war die Ausrichtung dieses Kongresses nach der Lektüre des Gesamtwerks von Said Nursi auch ein persönliches Anliegen, vgl. hierzu meine Einführungsrede hrsg. v. İstanbul İlim ve Kültür Vakfı, Vakıf Bülteni (3) 2011 Nr. 11, S. 7–8. Die Verantwortung für die Verzögerung dieser Publikation liegt aufgrund von persönlichen Umständen ausschließlich in meiner Person, wofür ich mich bei allen Autoren an dieser Stelle entschuldigen möchte. B. U.

- Heyd, Uriel, *Revival of Islam in Modern Turkey*, Magnes Press, Jerusalem 1968.
- Musall, Frederek, „*Philosophie' aus der Sicht Said Nursis: Eine Reflexion über das ,12.' und ,30. Wort'*“, in diesem Band, S. 41–50.
- Nursi, Said, *Die Lichtstrahlen*, Sözler Neşriyat, Istanbul 2011.
- Rixinger, Martin, „*Die Pazifizierung des Islams durch seine Entrechtlichung: Said Nursi und Mahmūd Tāhā im Vergleich*“, in Tilman Seidensticker (Hg.), *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Harrassowitz, Wiesbaden 2011, S. 81–97.
- Ders., „*Freiheit und Moderne im Denken Said Nursis und seiner Schüler*“, in diesem Band, S. 63–73.
- Ders., „*Muslim Responses to the Darwinian Theory of Evolution*“, in: Olav Hammer/James Lewis (ed.), *Handbook of Religion and the Authority of Science*, Brill, Leiden 2011, S. 483–510.
- Şahinöz, Cemil, „*Religionspädagogik bei Said Nursi*“, in diesem Band, S. 195–209.
- Ucar, Bülent, *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2005.

Kapitel 1: **Menschenrechte und Philosophie aus der Sicht von Said Nursi**

Said Nursi – Glauben, Kosmos, Scharia

Wissen heißt, *sich selbst zu erkennen,*
wenn du dich nicht selbst erkennst,
was nützt all dieses Wissen?

(Yunus Emre)¹

1. Einführung

Die Analyse des ‚man stirbt‘ enthüllt unzweideutig die Seinsart des alltäglichen Seins zum Tode. Dieser wird in solcher Rede verstanden als ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muss, zunächst aber für einen selbst *noch nicht vorhanden* und daher unbedrohlich ist. Das ‚man stirbt‘ verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man. Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: ‚man stirbt‘, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: ja nicht gerade ich; denn dieses Man ist das *Niemand*.²

Der Mensch, um den sich dieses Buch dreht, ist nicht nur tot, sondern gehört auch zu den Menschen, die über den Tod geschrieben haben und damit den Tod über ihr *alltägliches Sein* hinaus thematisiert haben und ihm nicht ausgewichen sind.³ Wir wissen nicht, ob Said Nursi sich den Tod herbeigewünscht hat – seine Gegner haben dies offensichtlich, wovon die nachweislichen Versuche, Said Nursi zu vergiften, zeugen.⁴ Said Nursi bedient sich offenkundig der Symbolik der islamischen Mystik. Es scheint, dass auch er – wie große Sufi-Meister vor ihm – den Tod zu einer Vermählung mit dem Geliebten umgedeutet hat. Als Ansprache an sein eigenes Ich schreibt er:

Oh mein Ich – vor allem der Geliebte Gottes (Muḥammad) und alle deine Liebsten sind auf der anderen Seite der Grabstätte. Die ein-zwei die noch hier sind, auch sie werden gehen. Wende dein Haupt nicht ab vom Tod, indem du dich ängstigst vor dem Tod, vor

1 Vgl. Ragıp Güzel (Hg.), *Yunus Emre*, Divani, o.O. 1998, S. 91.

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, München 2001, S. 253.

3 Vgl. ebd.

4 Vgl. Şükran Vahide, *Islam in der modernen Türkei. Die intellektuelle Biografie des Bediüzzaman Said Nursi*, Münster 2009, S. 267.

dem Grab. Schau mutig aufs Grab, höre, was er fordert. Lächle dem Angesicht des Todes wie ein Mann zu, schau, was er will.⁵

An anderer Stelle sagt er: „[D]as Grab ist für den Gläubigen eine Tür für eine Welt, die schöner ist als diese“.⁶ Wir wissen nicht einmal, wo sich Nursis Leichnam befindet, denn aus Angst vor seinem Charisma über den Tod hinaus hat „man“ ihn an einem unbekanntem Ort verscharrt.⁷ Aber der Tod selbst war unbestritten ein zentrales Thema seiner Arbeiten, denn er suchte nach einer zeitgemäßen Antwort auf die Frage: Was wird *danach* sein?

So handelte das erste Traktat in seiner Ära als „Neuer Said“,⁸ in der er sich aus dem gesellschaftlichen Miteinander und der Politik zurückgezogen hatte, „von der Wiederauferstehung der Toten“. Über diese Abhandlung schreiben seine Schüler, dass diese „in einer einzigartigen Studie die körperliche Wiederauferstehung rational beweist, wo bislang selbst die größten Gelehrten ihre Unfähigkeit bekennen mussten.“⁹ „Er beschrieb die Methode, die er dabei anwandte, als dreistufig: Zuerst wird die Existenz Gottes bewiesen sowie seine Namen und Attribute, dann wird darauf die Wiederauferstehung der Toten ‚konstruiert‘ und bewiesen.“¹⁰ Im Folgenden wird eine Rekonstruktion dieser Methode versucht.

Der Autor ist kein klassischer Schüler der Werke Said Nursis, sondern betrachtet dessen Werke aus der Ambivalenz eines Gläubigen und Akademikers heraus. Deswegen mögen Schüler von Said Nursi einige Hinweise anders sehen. Aus religionssoziologischer Perspektive kann jedoch eines klar festgehalten werden:

„[D]ie Religionssoziologie legt [...] Wert darauf, dass sie sich nicht selbst auf dem religiösen Feld befindet und dies auch nicht im Sinne der Herstellung eines Konfliktverhältnisses, also im Sinne der Negierung oder Bekämpfung, religiöser Wahrheiten“¹¹ behandelt. Dies ist die Grundlage der folgenden Ausführungen,

5 Said Nursi, *Die Worte – Nachdenkliches zum Koran*, Istanbul 2006, S. 228; Said Nursi, *Sözler*, Istanbul 2000, S. 181.

6 Said Nursi, *Die Worte*, S. 192; Said Nursi, *Sözler*, S. 153.

7 Vgl. Vahide, *Islam in der modernen Türkei*, S. 359.

8 Die Einteilungen in „Alter Said“, „Neuer Said“ und „Dritter Said“ wurde von Nursi selbst vorgenommen, siehe Cemil Şahinöz, *Die Nurculuk Bewegung. Entstehung, Organisation und Vernetzung*, Yeni Nesil, Istanbul 2009, S. 61 ff. Dabei ist anzumerken, dass der „Dritte Said“ (im Gegensatz zum „Neuen Said“) wieder politisch aktiv wird: „Nursi schrieb und korrespondierte mit Menderes [damaliger Ministerpräsident, der 1961 durch die Militärs hingerichtet wurde] und den Demokraten, um auf einige ‚fundamentale Gesetze‘ des Korans hinzuweisen, die seiner Überzeugung nach ein wirksames Mittel für die Errichtung sozialer Gerechtigkeit und Frieden darstellten“; Vahide, *Islam in der modernen Türkei*, S. 341.

9 Rüstem Ülker/D. Wolf Aries, III. *Bonner Said Nursi Symposium: Gläubige Bürger in der pluralen Gesellschaft – Muslime im Dialog*, Münster 2006, S. 21.

10 Ebd.

11 Hartmann Tyrell, „Soziologie: ‚Der Mensch ohne Gott‘“, in: Ülker/Aries (Hg.), III. *Bonner Said Nursi Symposium*, S. 93–102, hier S. 95.

wengleich sich türkische Soziologen nicht immer an diesen Prämissen orientieren.¹²

Die Geschichte des Islam ist geprägt von charismatischen Persönlichkeiten und Gruppen, die sehr stark zur Wiederbelebung (*tağdīd*) der islamischen Identität beigetragen haben. Viele dieser Persönlichkeiten, die weniger theologische als vielmehr metaphysische Ansichten vertraten und bis in die Gegenwart wirkten, findet man insbesondere in den *ṭarīqas* (muslimischen Orden). Dieses Forschungsfeld ist in der Wissenschaft gut untersucht worden. Wenig erforscht hingegen (auch hinsichtlich der aktuellen Zeitgeschichte) sind Persönlichkeiten – außer einigen Gelehrten der islamischen Geschichte, wie z. B. Imam al-Ġazzālī oder Ibn Taymiyya – wie Said Nursi oder Süleyman Hilmi Tunahan für den türkisch-islamischen Raum.¹³

Man besitzt viele Hinweise und Berichte von Schülern, die durch ein persönliches Treffen in den Bann des Gelehrten gezogen wurden. Dies scheint ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis des Werkes von Said Nursi zu sein. Dieses Charisma und die Empfänglichkeit bestimmter Menschen für Charisma sind im islamischen Raum vor allem bei den erwähnten Sufi-Orden und ihren Meistern zu beobachten, deren Wirkung jedoch in der Regel lokal begrenzt bleibt. Said Nursis Wirken beschränkt sich aber nicht auf einen geografischen oder soziokulturellen Raum. Er ist mittlerweile über die Landesgrenzen hinaus bekannt. Der Hauptgrund hierfür liegt in seinem Lebenswerk, dem *Risale-i Nur*. Dies macht auch die Besonderheit seines Wirkens aus: weniger Wundertaten, die traditionell bedeutenden Sufi-Meistern zugeschrieben werden, stehen im Zentrum des Lebenswerkes, sondern die unzähligen Abhandlungen, Schriften, Briefe etc., die von seinen Schülern in der ersten Phase seines Wirkens akribisch abgeschrieben und später auch gedruckt wurden.

Es sollte aber einschränkend Folgendes festgehalten werden: Im Gegensatz zum politischen Islam ist Nursis Präsenz im Geistesleben der türkischen Muslime aber weniger vorhanden als mancherorts angenommen. Dies liegt nicht nur daran, dass seine Werke sprachlich schwer verständlich sind, weil sie teilweise in einem umständlichen Osmanisch geschrieben wurden, sondern auch an der Rezeption und Haltung seiner Schüler, die ihn stark vereinnahmten.

12 Eine sehr rühmliche Ausnahme: Şerif Mardin, *Bediuzzaman Said Nursi Olayı, İletişim*, İstanbul 2010.

13 Zu seinem Lebenswerk, dem *Risale-i Nur*, gehören u. a. *Sözler (Die Worte)*, *Mektubat (Briefe)*, *Lemalar (Lichtblitze)* und *Şualar (Lichtstrahlen)*, siehe die Literaturliste dieses Beitrags. Des Weiteren: *Barla Lahikası*, *Kastamonu Lahikası* und *Emirdağ Lahikası* – entsprechend den Hauptverbannungsorten Barla, Kastamonu und Emirdağ in Anatolien.