Journal of Islamic Theology and Religious Education

Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik

Hikma

Editor / Herausgeber: Bülent Ucar

VOLUME V, NUMBER 8, APRIL 2014

JAHRGANG V, HEFT 8, APRIL 2014

kalām

„Direkt vom Koran inspiriert": Von der „Rückkehr zum Koran" zu dem „Diskurs des koranischen Islam"[1]

M. Suat Mertoglu[*]

Abstract

The "Returning to the Qur'an Movement" and the "Discourse of Qur'anic Islam", in fact a further marginalisation of the first movement, are associated with the efforts of some Muslim intellectuals attempting to solve the problems of modernity by abolishing "the tradition". This movement seeks to ascribe the reasons for the backwardness and disunity among Muslims to an aberration from the Qur'an. In order to resolve these issues, it is necessary to return to the Qur'an by rejecting all other sources as well either partially or completely repudiating tradition.

In particular the "Discourse of Qur'anic Islam" assumes that the meaning is contained in the text, grounding itself on the Qur'anic text, thereby ignoring the Sunna, which, however, plays a key role in understanding the Qur'an. This discourse has failed to develop an adequate methodology, thus remaining superficial in nature. Even though it was one of the aims of this discourse to reduce the differences of opinion between Muslims, it has, quite on the contrary, reinforced these differences and the disunity between Muslims. The unrestricted and methodless reading of the Qur'an, implicated by the Returning to the Qur'an movement and the even more marginal "Discourse of Qur'anic Islam", did not achieve any other result than the sloganeering of certain Qur'anic verses, an individualistic and subjective understanding of religion, and confusion. Particularly the "Discourse of Qur'anic Islam" has betrayed the Ummah-concept of Muslims and reduced the understanding of Islam to a sum of principles that cannot be put into practice in real life. Under consideration of the aforementioned characteristics of the discourse, it should be observed that it also contributed to secularisation, even though this was not specifically aimed at.

Keywords: "Returning to the Qur'an Movement", "Discourse of Qur'anic Islam", Islamic Modernity, tradition, Protestantism, secularisation.

Ausgehend von der Frage, auf der Basis von welchen Quellen der Islam verstanden werden soll, und was unsere Stellung gegenüber der historischen Erfahrung für das Verständnis des Islam sein soll, werden in diesem Artikel die „Rückkehr zum Koran Bewegung" und der „Diskurs des koranischen Islam" erörtert. Zuerst wird auf den geschichtlichen Hintergrund dieser Bewegung hingewiesen und dann werden charakteristische Eigenschaften sowie mögliche Ursachen der Entstehung dieser Bewegung dargestellt und letztlich die Ergebnisse, die sie erreicht hat, diskutiert.

---

1 Dieser Artikel ist eine Übersetzung aus dem Türkischen, er ist unter dem Titel "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na" erschienen in: *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Bd. 15, Nr. 28 (2010/1), S. 69-113.

* M. Suat Mertoğlu ist Vizepräsident der ISAM (Zentrum für Islamstudien der Diyanet) in Istanbul.

I. Die „Rückkehr zum Koran Bewegung"

Die Niederlagen der islamischen Welt in der modernen Zeit und die Psychologie der Niederlage haben die Mentalität der Muslime, das theologische Denken und die Vorstellungen von theologischem Wissen, theologischer Autorität, theologischen Quellen usw. stark beeinflusst. Ein wichtiges Ergebnis dieser Transformation war, dass bestimmte muslimische Intellektuelle eine neue Tendenz zum Ignorieren der eigenen Tradition entwickelt haben. Die wichtigste dieser Tendenzen beruhte auf der Vorstellung, dass die Unterentwicklung der islamischen Welt auf die Abweichung vom puren, frühen Islam zurückzuführen sei. Dementsprechend seien, im Laufe der Zeit, viele fremde Elemente in den Islam eingeführt worden. Als Ergebnis dieser Annahme sind in der islamischen Welt Bewegungen entstanden, die für die Rückkehr zum puren Islam und zu den originalen Quellen plädiert haben. Da diese Bewegungen ideologische und politische Bewegungen sind, die auf militärische, politische, wirtschaftliche und kulturelle Transformationen der islamischen Welt im 19. Jahrhundert (die unter Modernität zu klassifizieren sind) zurückzuführen sind, muss man diese Bewegungen unabhängig von den prä-modernen „Rückkehr zur Quelle" Bewegungen diskutieren. Charakteristisch für diese modernen Bewegungen ist, dass diese versuchen, den Islam mit modernen Werten zu versöhnen. Der Ruf, der mit Slogans wie „Rückkehr zu den Quellen", „Rückkehr zur puren Religion", „Rückkehr zur Quelle des Islam" ausgedrückt worden ist, bedeutete in der Praxis einen Ruf zum Koran (und nicht einen Ruf zur Sunna und den Erfahrungen der ersten Muslime) abgesehen von bestimmten salafistischen Vertretern[2] der modernistischen Bewegung.

Zu Angehörigen dieser „Rückkehr zum Koran Bewegung" seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kann man folgende Personen und Gruppen zählen: Ğamāl al-Dīn al-Afġānī (gest. 1897), Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905), Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1935) und seine Anhänger in Ägypten, Mitglieder der Muslim Bruder Bewegung, besonders Sayyid Quṭb (gest. 1966) von Ägypten, die großen Einfluss auf die Türkei hatten; mehrere Intellektuelle der letzten Zeit des Osmanischen Reiches und vor allem Mehmed Akif Ersoy (gest. 1936) und viele Aktivisten der frühen republikanischen Zeit, die sich außerhalb der *ğamāʿa*-Struktur befanden, Autoren, die religiöse Schulen oder theologische Fakultäten besucht haben und kleine Gruppen, die *mealci*[3] oder „radikal" genannt werden.[4]

---

2 Ein solcher salafistischer Denker war M. Rašīd Riḍā, der bekannt dafür war, dass für ihn die Sunna neben dem Koran von besonderer Bedeutung war; auf der anderen Seite hat er die theologischen Regelungen in rein theologische (wie theologische Philosophie, Gebete, *ḥalāl* und *ḥarām*) und weltliche (wie zivilrechtlich, politisch, militärisch usw.) untergeteilt; Letztere sollten, seiner Meinung nach, zusammen mit dem Begriff *maṣlaḥa* interpretiert werden; für mehr Information über die Quellenvorstellung von Rašīd Riḍā vgl. Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Dissertation, Marmara Universität, Institut für Sozialwissenschaften, Istanbul 2009, S. 128ff. Für mehr Informationen zum Salafismus siehe den Abschnitt *„Die Annahme, dass die Religion im Laufe der Zeit beschädigt worden ist und einen statischen Charakter gewonnen hat"* dieses Artikels.

3 *Meal* heißt Koranübersetzung. Mit *mealci* meint man diejenigen, die den Koran nicht durch religiöse Quellen wie Sunna und iğmāʿ oder Koranexegesen, sondern nur durch Übersetzungen verstehen möchten.

4 Als Beispiel dieser lokalen Gruppen kann man die Malatya Schule nennen; Metin Önal Mengüşoğlu, der selbst Angehöriger einer „Rückkehr zum Koran Bewegung" ist, erwähnt die Malatya Schule als die erste massenhafte Rückkehr zum Koran in der Türkei seit Mitte der 1970er Jahren, vgl. *"Çocuk Doğumlarına Tarih Düşülen Mushaflar"*, in: *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, S. 278; für mehr Informationen über die Malatya Schule und ihren Führer, M. Said Çekmegil, siehe Mengüşoğlu, *Bilge Terzi*

M. Suat Mertoglu: Direkt vom Koran inspiriert

Um den historischen und intellektuellen Hintergrund der „Rückkehr zum Koran Bewegung" zu verstehen, muss man die Modernisierung der islamischen Welt berücksichtigen. Die militärischen Niederlagen gegen westliche Staaten wie Russland, Großbritannien, Frankreich ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat als Ergebnis Verluste an Territorium gehabt: 1757 hat Bengalen und 1852 der indische Subkontinent die englische Herrschaft akzeptiert; Ägypten wurde 1798 von Frankreich und 1882 von Großbritannien besetzt. Diese Ereignisse haben das Selbstbewusstsein der muslimischen Elite verschlechtert und die Idee genährt, dass sie Reformen initiieren sollen, wobei die westlichen Staaten als Vorbild dienen sollen. Die Reformen, die auf militärischer Ebene begannen, haben später auch administrative, juristische und soziale Bereiche mit eingeschlossen.

Ein wichtiges Ergebnis der Reformbewegungen kann man im Erziehungsbereich beobachten. Der Erfolg der vom Westen inspirierten Reformen war, nach Ansicht der Reformer, abhängig von einer Gruppe von Intellektuellen, die den Zeitgeist der modernen Zeiten kannten und einen neuen Menschentyp erziehen könnten. Nach den Reformen im Erziehungsbereich sind tatsächlich Menschen mit moderner Sicht ausgebildet worden. Um diesen Menschen mit modernen Sichtweisen die Realität der Religion nahezubringen, bedurfte es eines neuen Zugangs.

In diesem Prozess haben bestimmte muslimische Gelehrte und Intellektuelle, die nach modernen Erziehungsmethoden ausgebildet worden waren, über die Niederlagen der Muslime in intellektuellen, militärischen, politischen und wissenschaftlichen Bereichen nachgedacht und ihre Stellung gegenüber der eigenen Tradition und den eigenen Werten in Frage gestellt. Am Ende haben sie – auch teilweise durch Einfluss der Propaganda der Orientalisten – akzeptiert, dass der Grund für die Unterentwicklung der Muslime ihre Religion sei. Auf der anderen Seite identifizierten sich diese Leute mit dem Islam. Folglich begründete sich diese Unterentwicklung nicht im Islam selbst, sondern in der Praxis des Islam in der Geschichte. Mit anderen Worten lag die Begründung für die Defizite nicht im Islam selbst, sondern an den Muslimen. Von diesem Standpunkt ausgehend haben sie für eine „Rückkehr zum Koran" plädiert.

Laut Vertretern dieses Ansatzes beziehe sich der Rückgang der islamischen Welt nicht nur auf die materielle Ebene, sondern auch auf die moralische. Der Grund all dieser Probleme sei die Abweichung vom Koran und Missinterpretationen desselben. Deswegen sei es ihre Mission, Gründe dieses Rückgangs und Lösungsmethoden aufzuzeigen.

In diesem Sinne seien weder Islam noch der Koran – als Quelle des Islams – Hindernisse der Entwicklung. Ganz im Gegenteil fordern diese die Menschen zur Wissenschaft, zur Philosophie und zum Arbeiten auf. Gedanken wie Freiheit oder Frauenrechte seien im Islam in einer fortgeschrittenen Form vorhanden. Im Grunde fordere der Islam moderne Werte wie Vernunft, Wissenschaft, Freiheit, Unternehmensgeist und Demokratie. Was für die Unterentwicklung der Muslime verantwortlich sei, sei ihre falsche Weltanschauung und ihre Missinterpretationen von Begriffen wie Schicksal oder Fatalismus. Viele fremde Elemente seien in diesem Prozess in den Islam integriert und der Islam mit solchen Elementen verschmutzt worden. Diese Probleme beziehen sich also auf

---

M. Said Çekmegil, Istanbul 2009; außerdem kann man in den Zeitschriften *İktibas* und *Hak Söz* mehrere Autoren finden, die für die Rückkehr zum Koran sind.

die Muslime und nicht auf den Koran oder den puren Islam selbst. Das positivistische Denken des 19. Jahrhunderts und progressive Geschichtsvorstellung haben diese Intellektuellen dazu gezwungen, die Geschichte und die Tradition zu beseitigen und auf diese Weise eine Lösung zu finden. Dazu haben sie versucht neue Geschichts- und Religionsvorstellungen aufzubauen. In diesem Zusammenhang steht also der Ruf zur Rückkehr zum Koran. Einen guten Ausdruck dieser Vorstellung findet man in den Versen Mehmed Akifs: „Direkt vom Koran inspiriert müssen wir den Islam in unserer Zeit vorstellen".[5]

Weil die Hauptmotivation dieser Bewegung in Problemen bezüglich der aktuellen Lage der Muslime lag, mussten die Gedanken, deren Referenzpunkt der Koran war, auch Lösungswege für diese Probleme zeigen. Dies bedeutete gleichzeitig, dass der Islam zu einer Ideologie wurde. Der Grund dieses Ansatzes war die Betrachtung der Religion als Hauptquelle der Legitimation. Auf der einen Seite der aufrichtige Glaube der Muslime, dass der Koran für die Lösung der weltlichen Probleme völlig kompetent ist, und auf der anderen Seite die Notwendigkeit, für die Gedanken des Koran Referenzpunkte zu finden (Suche nach Legitimation), haben die Intellektuellen dieser Bewegung zu koranorientierten Vorstellungen geführt. Auf diese Weise sind moderne sozio-politische Koranauslegungen zustande gekommen.

Die Mitglieder dieser Bewegung sind der Meinung, dass die Verse des Korans sich nicht auf eine bestimmte Zeit oder bestimmte Personen beziehen, sondern dass die Prinzipien des Koran allgemein und universal seien. Es müsse lediglich eine Beziehung zwischen den Problemen der modernen Zeit und dem Koran gebildet werden. Dieser Bedarf sei proportional zur Notwendigkeit, den Koran als Leitfaden für die Lösung der politischen und sozialen Probleme der Muslime anzunehmen.

Um die aktuellen Probleme der islamischen Welt aus der Koranperspektive zu lösen, haben die Mitglieder der „Rückkehr zum Koran Bewegung" eine Methode, die man „Aktualisierung" nennen kann, entwickelt, mit der sie Parallelitäten zwischen aktuellen Ereignissen und Koranversen aufgebaut haben.

Solche Versuche findet man seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Aktivitäten der Mitglieder der „Neuen Osmanen Gesellschaft" (*Yeni Osmanlılar Cemiyeti* und besonders Namık Kemal und Ali Suavi) und anderer osmanischer Intellektueller sind besonders interessant.[6] Eins der frühen Beispiele dieser Tendenz ist die Zeitschrift *al-*

5 Mehmed Akif, *Safahat*, hrsg. v. Ertuğrul Düzdağ, Istanbul 1991, S. 403.

6 In der islamischen Welt (sowohl in der klassischen als auch in der modernen Zeit) war es verbreitet, die Religion, den Koran und andere theologische Quellen als Mittel für die Opposition in der politischen Konkurrenz zu nutzen; in diesem Zusammenhang erwähnt Kaya Bilgegil, dass es beginnend mit Ali Suavi unter den Gelehrten einige gab, die in ihrem Unterricht die Regierungen kritisiert haben, vgl. *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar*, Ankara 1976, S. 484; für mehr Informationen darüber, wie die neuen Osmanen den Islam als ein Oppositionsmittel benutzt haben, siehe Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Istanbul 1991, S. 77ff.; um den Ansatz von Abdullah Cevdet, der selbst an biologischen Materialismus glaubte, aber den Islam als Mittel für Opposition und gesellschaftliche Entwicklung benutzt hat, näher zu verstehen, siehe M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Istanbul 1981, S. 129ff.; das Buch *Hak ve Hakikat* von Hüseyin Kazım Kadri über die Herrschaft von Abdülhamid II, das 1909 veröffentlicht wurde, ist voll von Koranversen und Hadithen; er sei von Tevfik Fikret auf diese Methode hingewiesen worden, da das Buch für das Publikum so interessanter werde, vgl. Hüseyin Kazım Kadri, *İnsan Hakları Beyannamesi'nin İslam Hukukuna Göre İzahı*, Istanbul 1949, S. 34 (besonders die Einleitung Osman Ergins, des Herausgebers);

ʿUrwa al-wuṯqā, herausgegeben von Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ʿAbduh in Paris im Jahr 1884. Die Titel der Artikel waren oft Koranverse oder manchmal Hadithe. In den Artikeln[7] dieser kurzlebigen aber effektiven Zeitschrift wurden Verbindungen zwischen der politischen und gesellschaftlichen Lage der Muslime (auf den Ebenen von Moral, Politik, Wirtschaft, Militär usw.) und Koranversen gebildet. Anders gesagt wurden die Koranverse aktualisiert. Diese Erfahrung ist deswegen wichtig, weil sie zu den ersten Beispiele von sozio-politischer Koranauslegung gehört. Im *Tafsīr al-Manār*[8] (Teile davon sind durch Rašīd Riḍās Seminaraufzeichnungen aus den ʿAbduh-Seminaren in der al-Azhar zustande gekommen) und in anderen Werken der ʿAbduh-Schule, in mehreren Zeitschriften der spätosmanischen Zeit und vor allem in der Zeitschrift *Sırat-ı Mustakim/ Sebilurreşad*, deren Herausgeber Mehmed Akif war, in den Koranauslegungen[9] von Sayyid Quṭb und Sayyid Abu'l-Aʿlā Mawdūdī (gest. 1979) aus der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts und bei mehreren Anhängern der „Rückkehr zum Koran Bewegung" kann man verschiedene Beispiele dieser Tendenz beobachten.

In diesem Zusammenhang muss noch erwähnt werden, dass die Anwendung der Koranverse in realer Praxis – wie es auch in historischen Beispielen zu sehen ist – offen für den Missbrauch ist. Mit solchem Bedenken haben die Gelehrten der klassischen Zeit Regeln für die Anwendung der Koranverse in der Praxis festgelegt, sodass diese Anwendung nicht ausgenutzt werden kann. Al-Šāṭibī (gest. 1388) beispielsweise hatte als Voraussetzung für solche Anwendungen vorgesehen, dass die Interpretation die Grammatik der arabischen Sprache und die wörtliche Bedeutung des Wortes beachten muss.[10] Andere Gelehrte haben zusätzliche Voraussetzungen hinzugefügt wie „die Interpretation darf nicht einem Koranvers oder einem Grundprinzip der Scharia widersprechen", „Offenbarungsanlässe" dürfen nicht außer Acht gelassen werden usw.[11] Außerdem wurde auch erwähnt, dass *unklare* Ausdrücke im Koran im wörtlichem Sinne verstanden werden müssen und keine Eingrenzung in diesen Versen vorgenommen werden darf. Und die Personen, die in Koranversen erwähnt werden, sollen nicht als die Zielgruppe dieser Verse aufgefasst werden, sondern als Verskontext.[12]

Ismail Kara diskutiert auch die theologischen Quellen als Mittel zur Legitimierung und gibt zahlreiche Beispiele dafür, vgl. *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, Istanbul 1994, S. 37-45.

7 Diese Zeitschrift wurde auch ins Türkische übersetzt: *el-Urvetu'l-Vuska: Büyük Kurtuluş Mücadelesi*, übers. v. İbrahim Aydın, Istanbul 1987.

8 Am Ende seiner Auslegung der koranischen Verse über die Heuchler (Sure al-Baqara) berichtet Rašīd Riḍā vom Ansatz seines Lehrers ʿAbduh; für diesen Teil hat er folgenden Titel: „Die reale Praxis des Korans und eine klare Warnung, dass die Eigenschaften der Heuchler an vielen Muslimen (sowohl an Laien als auch an der Elite) beobachtet werden können", vgl. *Tafsīr al-Manār*, Vol. I, Beirut 1420/1999, S. 151.

9 Für eine Kritik des politischen Koran Ansatzes dieser beiden Autoren vgl. Abū'l-Ḥasan ʿAlī al-Ḥasanī al-Nadwī, *al-Tafsīr al-siyāsī fī mir'āt kitābāt al-ustaḏ Abī'l-Aʿlā al-Mawdūdī wa l-šahīd Sayyid Quṭb*, Kairo ²1400/1980.

10 Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsa al-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarīʿa*, Vol. III, Beirut 1994, S. 357.

11 Für diese Voraussetzungen vgl. Ibrāhīm b. Ḥasan b. Sālim, *Qaḍiyyat al-taʾwīl fi'l-Qurʾān al-Karīm bayn al-ġulāt waʾl-muʿtadilīn*, Vol. I, Beirut 1993, S. 135ff.

12 Suat Yıldırım, *"Kur'an'ın Nüzulünden Sonraki Tarihi Hadiselere Tatbik Edilmesi Hakkında"*, in: *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Dergisi*, No. 1, Dezember 1975, S. 101.

II. Der „Diskurs des koranischen Islam"/Koran-Islam

Der Ruf zur „Rückkehr zum Koran" und die Betonung des Koran der Mitglieder der „Rückkehr zum Koran Bewegung" – mit teilweise salafistischen Charakter – haben dazu geführt, dass durch manche Mitglieder dieser Bewegung andere Quellen als der Koran unterschätzt und abgelehnt worden sind. Diese Bewegung ist später noch marginaler und – wie im Beispiel sogenannter „Koranischer Islam" – ein völlig abhängiger Diskurs geworden. Zu den Vertretern des „Diskurs des koranischen Islam" kann man die folgenden Personen zählen: vom indischen Subkontinent Sayyid Aḥmad Ḫān (gest. 1898),[13] sein Schüler ʿAbdullāh Chakralawī (gest. 1914) und Aḥmaduddīn Amritsarī (gest. 1920), welcher ein Mitglied der Korangesellschaft[14] war, die von ʿAbdullah Chakralawī im Jahre 1902 gegründet wurde, Muḥammad Aslam Ǧazrağpūrī (gest. 1955) und Ġulām Aḥmad Parwīz (gest. 1985), in Ägypten früher Muḥammad Tawfīq Ṣidqī (gest. 1920),[15] aktuell Aḥmad Subḥī Manṣūr, Ǧamāl al-Bannā und in der Türkei Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk, Bayraktar Bayraklı, Edip Yüksel,[16] Muhammed Nur Doğan und Ferec Hüdür[17].

Obwohl der Begriff „Koranischer Islam"/Koran-Islam an sich neu ist, reflektiert der Begriff den Inhalt dieser Bewegung sehr erfolgreich. Nach unserer Feststellung wurde dieser Begriff zum ersten Mal in der Neuzeit in Ägypten und in der Türkei benutzt. In Ägypten benutzen Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr[18] und Ǧamal al-Bannā den Begriff „der Islam des Koran" als einen Gegenbegriff für „der Islam der *fuqahā'*".[19] In der Türkei kann man in

13 Eine Forschung über den Quellenwert des Korans nach Sayyid Aḥmad Ḫān, die genauso wie bei Rašīd Riḍā nach Klassifikation der Regelungen geführt worden ist, ist die Folgende: Özgür Kavak, *"Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkamın Dünyevileşmesi"*, in: *Divan: İlmi Araştırmalar*, VIII/14, 2003, S. 137-164.

14 Für mehr Informationen über diese indische Korangesellschaft (*Ahl Qur'ān/ Qur'āniyyūn*) siehe Khadim Husain İlahibakhs, *al-Kur'aniyyun va shubuhatuhum havl al sunna*, Taif 1409/1989; Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce Tefsir Ekolleri*, Istanbul 2001, S. 317-395; *"Kur'aniyyun"*, in: *TDV İslâm Ansiklopedisi* (abgekürzt: *DİA*), XXVI, Ankara 2002, S. 428-429.

15 Für den Koran als einzige Quelle des Islam hatte sich Muḥammad Tawfīq Ṣidqī in seinem Artikel *"Al-Islām huwa l-Qur'ān waḥdah"*, publiziert 1906 in der Zeitschrift *al-Manār*, geäußert; er hat jedoch seine Meinung in dieser Sache später geändert und eingestanden, dass der Islam aus dem Koran und aus dem Konsensus, d.h. aus dem, worin sich die frühen oder späten Muslime einig waren, besteht, vgl. *"Uṣūl al-Islām: Kalimat insāf wa i'tirāf"*, in: *Maǧallat al-Manār*, X, 13. April 1907, S. 140.

16 Für seine Ideen siehe seine persönliche Webseite, URL: http://www.yuksel.org, (letzter Zugriff 26.07.2011, Seite leider nicht mehr aktiv).

17 Für seine Ideen siehe seine persönliche Webseite, URL: http://www.kuran-tekkaynak.com/ (letzter Zugriff 23.01.2014).

18 Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr (geb. 1949) war Professor an der Azhar-Universität; aufgrund seiner radikalen Ideen in den 1980er Jahren hat er seine Stelle dort verloren; danach ist er in die USA gezogen und hat dort mit Rashad Khalifa zusammengearbeitet; nach seiner Rückkehr nach Ägypten arbeitete er am Ibn Khaldun Zentrum; zurzeit ist er der Führer der Korangesellschaft (*Ahl Qur'ān/ Qur'āniyyūn*) in Ägypten; er hat Werke wie *Ḥadd al-ridda* (Kairo 1993) und *al-Qur'ān wa kafā maṣdaran li'l-tašrī' al-islāmī* (Beirut 2005) geschrieben; für seine Ideen siehe seine persönliche Webseite, URL: http://www.ahl-alquran.com/ (letzter Zugriff 24.01.2014); für einen Artikel von Shakir Nablusi über die Unterscheidung von „der Islam des Korans" und „der Islam der *fuqahā'*" von Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr siehe URL: http://www.ssrcaw.org/ar/show.art.asp?aid=62551 (letzter Zugriff 26.07.2011, Seite leider nicht mehr aktiv).

19 Für ein Interview mit Ǧamāl al-Bannā auf Al-Jazira siehe URL: http://www.islameyat.com/post_details.php?id=1913&cat=28&scat=20& (letzter Zugriff 26.07.2011, Seite leider nicht mehr aktiv).

den Gedanken von Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk, Muhammet Nur Doğan ähnliche Elemente finden.[20]

Ein Aspekt muss noch erwähnt werden: Die hiesige Klassifikation ist analytisch und kann der Realität nicht zu hundert Prozent entsprechen. Dies bedeutet nicht, dass die Personen derselben Gruppe in jeder Sache ganz ähnliche Meinungen haben. Um Missverständnisse zu vermeiden, wird der Hauptdiskurs der Rückkehr zum Islam in der modernen Zeit „die Rückkehr zum Koran Bewegung" genannt und der Subdiskurs, der eigentlich eine noch marginalere Version dieser Bewegung ist, „Koranischer Islam". Die Vertreter des koranischen Islam teilen überwiegend die Hauptthesen der „Rückkehr zum Koran Bewegung". Umgekehrt gilt dies jedoch nicht immer. Besonders in Sachen der Autorität des Propheten und der Sunna in der Religion, in politischer und ideologischer Sicht kritisieren die Angehörigen der „Rückkehr zum Koran Bewegung" die Vertreter des Koranischen Islam.[21]

In diesem Zusammenhang darf auch nicht vergessen werden, dass sich die Mitglieder des Koranischen Islam selbst untereinander nicht immer einig sind und in diesem Sinne eine heterogene Gruppe (besonders in ihrer Haltung gegenüber der Sunna und der Tradition) bilden. Es können diesbezüglich zwei Hauptströmungen aufgezeigt werden:

a) diejenigen, die keine Quelle außer dem Koran akzeptieren und dies ausdrücklich erklären (die Mitglieder der Korangesellschaften [*Ahl Qur'ān/ Qur'āniyyūn*] in Indien und Ägypten und Edip Yüksel in der Türkei);
b) diejenigen, die andere Quellen als den Koran in der Regel nicht ablehnen – oder dies nicht ausdrücklich erklären – und diese Quellen und die historische Erfahrung unter

20 Süleyman Ateş, *"İslam ile Kur'an'ın İslamı'nı Anlıyorum"*, in: *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, No. 17-18, Mai und Juni 1989, S. 22-23, (das Interview von D. Cündioğlu und M. Y. Soyalan mit S. Ateş); Y. N. Öztürk benutzt in seinem Artikel *"Kur'an'a Dönüşün Anlamı"* den Begriff „der Islam des Korans" als Gegenteil von der Religion von Interpretationen und Aberglauben, vgl. *Yeniden Yapılanmak*, Yeni Boyut Yayınları, Istanbul 1996, S. 28; eins der bekanntesten Bücher Öztürks hat den Titel *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut Yayınları, Istanbul [11]1995; ein ähnliches Buch von der Koranforschungsgesellschaft hat den Titel *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*, Ozan Yayıncılık, Istanbul 2000; ein Untertitel im Buch Muhammet Nur Doğan, *İslamı Kur'an'dan Okumak*, Alternatif, Istanbul 2005, ist *„Von der Religion der Vorfahren zur Religion des Islam"*. Auf der anderen Seite muss erwähnt werden, dass bestimmte Mitglieder dieser Bewegung – die oft *mealci* oder radikal genannt werden – diese Namen nicht mögen; beispielsweise hat M. Önal Mengüşoğlu eine solche Sicht, vgl. *"Güneş Yükseldikçe Gölge Kısalır"*, in: *Hak Söz*, No. 73, April 1997, S. 19-20; Hayrettin Oğuz spricht über zwei Gruppen, die einen koranischen Islam thematisieren: „a) Diejenigen, die es nicht akzeptieren, dass der historische Islam als mit dem Koran identisch wahrgenommen wird. Nach den Angehörigen dieser Gruppe sind das richtige Maß der Koran und der Prophet, der den Koran in die Praxis umgesetzt hat. Die Geschichte des Islam muss nach diesem Maß neu bewertet werden; b) diejenigen, die ausschließen wollen, wie der Prophet den Koran in die Praxis umgesetzt hat. Die Angehörigen dieser Gruppe ziehen es vor – unter Einfluss von verschiedenen Bewegungen und Ideologien – den Koran nach ihrer Lebensweise zu interpretieren statt ihre Lebensweise nach dem Koran zu ordnen." Oğuz kritisiert die Angehörigen dieser Gruppe, die den Korantext hermeneutisch interpretieren und auf diese Weise versuchen, die Modernisierung zu legitimeren, vgl. *"Kur'an İslamı' Üzerine"*, in: *İktibas*, Dezember 1996, S. 21-22; Mehmed Durmuş erwähnt auch, dass der Begriff „Koranischer Islam" eigentlich ein aussagekräftiger Begriff sei, jedoch „in letzter Zeit von bestimmten sozialen Gruppen wie Eliten, Hochbürokraten, Militär, Laizisten, Demokraten, Humanisten appelliert von bestimmten Pfarrern missinterpretiert worden ist." Vgl. *"Kur'an İslamını Hiç Kimse Amacından Saptıramaz"*, in: *Hak Söz*, No. 73, April 1997, S. 15-16; für ähnliche Gedanken siehe in derselben Zeitschrift, Osman Kayaer, *"Kur'ansız İslam Olur mu ki?"*, S. 16-17 und İhsan Eliaçık, *„Kur'an'daki İslam Ne Diyor?"*, S. 17-18.

21 Vgl. die Artikel in den Zeitschriften *İktibas* und *Hak Söz*, die in der vorigen Fußnote aufgeführt sind.

der Voraussetzung, dass sie nach dem Koran bewertet werden, akzeptieren (die Mehrheit der Mitglieder dieser Bewegung gehört zu dieser Gruppe).

Es wurde jedoch festgestellt, dass die Mitglieder dieser Gruppe die nicht-koranischen Quellen meistens – beispielsweise die Hadithe – ohne ernste Forschung als schwach bezeichnen, obwohl sie gleichzeitig andere Hadithe (wenn diese ihre Meinungen unterstützen) als Quelle akzeptieren und auf diese Weise widersprüchliche Methoden anwenden.

Die Bezeichnung „Koranischer Islam" taucht in der Literatur meistens im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen über Quellen und besonders mit der Ablehnung der Sunna auf. In diesem Rahmen findet man die historischen Wurzeln dieser Bewegung bei den Ḫawāriǧ und der Mu'tazila, die gleichermaßen die Sunna als Quelle abgelehnt haben.[22] Auf der anderen Seite ist die Bezeichnung „Koranischer Islam" eine moderne, die nicht nur im Rahmen der Ablehnung der Sunna bewertet werden darf, obwohl gewisse Ähnlichkeiten in der Haltung gegenüber der Sunna bestehen. Hier besteht lediglich eine Ähnlichkeit zwischen Verteidigern dieser Sichtweise, deren Probleme hintergründig die Probleme der Modernität sind, und den Auseinandersetzungen über Quellen in den ersten Jahrhunderten des Islam, bei denen die Quellenwerte der Sunna und des Konsensus (*iǧmā'*) diskutiert wurde. Die Verteidiger des koranischen Islam – ausgehend von einer neuen Geschichtsvorstellung und modernen politischen, gesellschaftlichen, intellektuellen Motiven – diskutieren nicht nur die Quellen, sondern schlagen auch einen neuen Rahmen zum Verstehen des Koran/des Islam vor, der etwas vom traditionellen Rahmen abweicht. In diesem Rahmen kritisieren sie vor allem die Methode des *fiqh* und daneben auch den *kalām*, die Rechtsschulen des *fiqh*, den Konsens unter Muslime darüber, wie der Islam verstanden werden soll. Anders als Ḫawāriǧ oder die Mu'tazila[23] bezweifeln diese Personen die ganzen Beiträge und vor allem die Hadithsammlungen. Dieser Zweifel ist das Ergebnis ihrer modernen Motivationen und ihrer Annahme, dass diese Beiträge nicht in die moderne Welt passen. Deswegen kann man die Verteidiger dieser Sichtweise nicht als Nachfolger der Gruppen sehen, die in der klassischen Periode die Hadithe abgelehnt haben. Die Unterschiede zwischen der Bewegung „Koranischer Islam" und den *taǧdīd* (Neuerungs-)Bewegungen in der vormodernen Zeit sind auch eindeutig. In den *taǧdīd*-Bewegungen war es das Ziel, die fremden Elemente (*bid'a*), die im Ursprung der Religion nicht existiert haben, von der Religion zu entfernen. Auf diese Weise hatte man beabsichtigt, den Islam genauso wie die ersten Muslime zu leben. In diesem Sinne gingen die *taǧdīd*-Bewegungen von inneren Dynamiken aus. Der „Koranische Islam", auf der anderen Seite, beabsichtigt, moderne Lösungen zu finden und deswegen sind die äußeren Faktoren ausschlaggebend für sie.

---

22 Für ähnliche Ansätze vgl. İlahibakhs, *al-Qur'āniyyūn wa šubūhātuhum ḥawl al-sunna*; Mustafa Ertürk, *"Kur'an İslamı Söyleminin İlmi Değeri"*, in: *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1 2003, S. 214; es gibt auch Beispiele, die die Haltung der Bewegung „Koranischer Islam" gegenüber der Tradition zeigen, vgl. Mehmet Görmez, *"Kur'an İslamı ve Kitabü's-Sünne"*, im Vorwort des Buchs *Kitabu's-Sünne*, Ankara 1998 von Musa Carullah Bigiyef, S. ii-iii.

23 Für die Begründungen Ḫawāriǧs und der Mu'tazila im Rahmen der Sunna vgl. Kamil Çakın, *İlk Hicri Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkarcılığı*, nicht publizierte Dissertation, Universität Ankara, Sozialwissenschaftliches Institut, Ankara 1990, S. 124ff.; für die Begründungen der Mu'tazila siehe auch Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004, S. 231-266.

Es ist bekannt, dass der „Diskurs des koranischen Islam" die wissenschaftliche Tradition kritisiert und diese Tradition als ein Hindernis für ein korrektes Koranverständnis versteht. Die Verteidiger dieser Richtung lehnen die klassischen Methoden ab und schlagen eine freie Koranlektüre nur mit dem Mittel der Vernunft vor.

Es ist fraglich, ob diese Verteidiger, die die klassischen Methoden kritisieren, selbst auf der Suche nach einer Methode sind oder nicht. Man versteht, dass diese Personen keinen Ersatz für die klassische Methode entwickelt haben und diese Absicht auch nicht verfolgen. Sie weisen lediglich auf ein paar allgemeine Prinzipien hin.[24] Am meisten bemüht sich Hüseyin Atay um die Entwicklung einer Methode. Er verwendet dabei auch die Begriffe der Methode des *fiqh*. Aber seine Ergebnisse und seine Methode sind nicht vereinbar mit der klassischen Methode. Atay eliminiert meistens die Hadithe, und für ihn bleiben als zwei Hauptquellen der Koran und die Ratio. Weil viele von seinen Ergebnissen mit dem Konsensus auch nicht vereinbar sind, kann man davon ausgehen, dass der Konsensus für Atay ebenfalls keine verbindliche Quelle darstellt.[25] Deswegen kann man behaupten, dass er die klassische Methode auf eine eklektische Weise verwendet und versucht, einen neuen Ansatz zu entwickeln. Was er mit Methode meint, sind nur ein paar allgemeine Prinzipien. Man kann in seinem Denken keine systematische und detaillierte Methodologie finden.[26]

Dass der „Diskurs des koranischen Islam" den Koran als die einzige Quelle anerkennt, bedeutet jedoch nicht, dass er den Koran nur wörtlich versteht und gar keine Interpretationen zulässt. Die Verteidiger dieser Sichtweise bemühen sich den Koran auf eine heute akzeptable Weise zu interpretieren und dabei benutzen sie historistische oder zielorientierte Ansätze. Ihre Strategie hat also zwei Stufen. In der ersten Stufe beseitigen sie alle andere Quellen außer des Koran. In der zweiten Stufe kommt es darauf an, wie der Koran verstanden werden soll. Unterstützt von historistischen Ansätzen klassifizieren sie die Koranverse in primär-sekundär, universal-historisch, juristisch-sozial, theologisch-

---

24 Aḥmad Ṣubhi Manṣūr vertritt die Ansicht, dass im Koran kein Aspekt fehle und die Verse des Korans mit anderen Versen erklärt worden seien; man brauche lediglich nachdenken, um den Korantext zu verstehen, vgl. *al-Qur'an wa kafā maṣdaran li'l-tašrī' al-islāmī*, Beirut 2005, S. 23-24; für eine Darstellung der Bemühungen, eine koranzentrierte, moderne Tradition aufzubauen, von Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, Muhammad Arkun, Ahmad Muhammad Khalafullah, Nasr Hamid Abu Zaid siehe Mehmet Paçacı, *"Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem"*, in: *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Istanbul 2008, S. 57-67.

25 Für mehr Informationen hierzu siehe Fußnote 58.

26 Atay drückt seinen allgemeinen Ansatz, welcher aus Änderungen der Regelungen von *fiqh*, *taṣawwuf* und *kalām* besteht, folgendermaßen aus: „Neue Auslegung der Koranverse nach heutigen Bedürfnissen der Menschen." Im selben Zusammenhang verleiht er auch dem Gedanken Nachdruck, dass die Quelle der Reformen im Islam der Koran sei. Die Methode zum Koranverständnis ist laut Atay in Grundzügen die folgende: a) Etymologische Wurzeln der Wörter des Korantexts müssen erforscht werden. b) Die Wortart (Substantiv, Adjektiv, Verb) der jeweiligen Wörter muss identifiziert werden. c) Die Funktionen und Bedeutungen der Konjunktionen müssen dem Leser klar sein. d) Die Sätze müssen in ihrer Einheit verstanden werden. e) Ähnliche Sätze im Koran müssen erschlossen werden, um diese Sätze später zu vergleichen. f) Die Bedeutung des Satzes muss auch im ganzen Kontext des Korantexts verstanden werden. Nach diesen Grundprinzipien unterscheidet Atay zwischen zwei Ebenen des Koranverständnisses: Die erste Ebene ist die Antwort auf die Frage „Was hat der Koran gesagt?" Auf dieser Ebene geht es um wörtliche Bedeutung. Die zweite Ebene ist die Antwort auf die Frage „Was hat der Koran damit gemeint?" Auf dieser Ebene benutzt man die Vernunft. Für diese zweite Ebene braucht man ein Wissen der Philosophie des Korans. Und genau das nennt man *iğtihād*, vgl. *Dinde Reform*, Ankara 2003, S. 58-65; für Vorschläge Hüseyin Atays zur Koranlektüre siehe *Kur'an'a Göre Araştırmalar I*, Ankara 1993, S. 6-7; *Kur'an'a Göre Araştırmalar II*, Ankara 1993, S. 40-42; *Kur'an'a Göre Araştırmalar III*, Ankara 1993, S. 9-20; *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, Ankara 1995, S. 94; *İslam'ı Yeniden Anlama*, Ankara 2001, S. 137-168.

moralisch usw. Statt konkrete Regeln vorzugeben, sprechen sie dann von einigen allgemeinen Grundprinzipien und versuchen auf diese Weise freien Raum für Interpretationen zu schaffen, die mit den modernen Bedürfnissen besser vereinbar sind. Beispielsweise dürfen die Strafen, die im Koran genannt worden sind, heute nicht auf dieselbe Art und Weise angewandt werden. Man muss berücksichtigen, dass die Gerechtigkeit damals durch diese Strafen verwirklicht worden ist. Damit meinte man, dass wir für unsere Zeit moderne Lösungen finden müssen. Ein Beispiel dafür ist die hundert Peitschenhiebe Strafe für Geschlechtsverkehr ohne Ehebeziehung:

> Die hundert Peitschenhiebe Strafe für Geschlechtsverkehr ohne Ehebeziehung kann als eine primitive Strafe betrachtet werden. Aber wenn wir diese Strafe in ihrem historischen Zusammenhang verstehen, wird sie nachvollziehbar. Zu dieser Zeit war die Anzahl der Bevölkerung ganz niedrig und die Menschen kannten sogar die Vorfahren der anderen von sieben Generationen. Unter diesen Umständen war es sinnvoll, mit hundert Peitschenhieben zu bestrafen. Wenn man behauptet, dass diese Strafe überall und in allen Zeiten auf dieselbe Art und Weise angewandt werden kann, widerspricht man der Philosophie des Korans.[27]

Die Verteidiger des „Koranischen Islam" beabsichtigen mit folgenden Methoden, ein modernes Religionsverständnis aufzubauen: Die Wissenschaftstradition, einschließlich Sunna, Konsensus (*iğmā'*) und klassische Methodologie, die für ein Koranverständnis objektive Kriterien anbieten, zu beseitigen und auf diese Weise die Tür für eine Koranauslegung nach modernen Verhältnissen zu öffnen. So gesehen ist es kein Zufall, dass die Lösungsvorschläge dieser Bewegung immer mit Modernität vereinbar sind.

Der Grund für die Betonung des Koran seitens der „Koranischer Islam"-Verteidiger ist Folgender: Auf der einen Seite ist der Koran die grundsätzlichste Quelle der Legitimität für Muslime. Auf der anderen Seite denkt man von der Sichtweise des „Koranischen Islam", dass sie nicht so viele kulturelle und historische Elemente beinhaltet. Außerdem geht man davon aus, dass man ohne Berücksichtigung anderer Überlieferungen aus dem Koran heraus neue Paradigmen herstellen kann, genauso wie aus allen anderen allgemeinen Texten. Auf der anderen Seite ist dieser Ansatz im Einklang mit westlichen Entwick-

---

27 Hüseyin Atay u.a., *İslam Gerçeği*, Ankara 1995, S. 88; auf Seite 83 desselben Buchs argumentiert man im Zusammenhang mit der Strafe der Abschneidung der Hand folgendermaßen: „In diesem koranischen Vers über die Strafe der Abschneidung der Hand erwähnt man auch, dass wenn der Täter seine Tat bereut und man ihn verbessern möchte, diese Strafe nicht angewandt werden darf. Wenn jemand unter diesen Umständen seine Tat nicht bereut, muss er irrsinnig sein und ein Verrückter darf nicht bestraft werden." Auf diese Weise wird die Anwendung dieser Strafe in der Praxis unmöglich gemacht; Hüseyin Atay argumentiert hier, dass eine Forschung von „Was hat der Koran gesagt?" nicht ausreiche, sondern eine Forschung von „Was hat der Koran damit gemeint?" erforderlich sei. Laut Atay ist die Strafe der Abschneidung der Hand ein gutes Beispiel für ein solches Verständnis. Er fügt hinzu: „Damit die Strafe abschreckend wird, braucht man nicht brutal zu sein." Dazu macht er weitere lange Erläuterungen und zieht dann die Schlussfolgerung, dass außer der Abschneidung der Hand auch andere abschreckende Strafen angewandt werden können. Er führt hier das Beispiel an, dass die *fuqahā'* in der Vergangenheit statt der Abschneidung der Hand auch *ta'zīr* Strafen verhängt haben: „Ich bin der Meinung, dass direkt die *ta'zīr* Strafe angewandt werden kann, und finde diese Interpretation dem Sinn des bezüglichen Koranverses entsprechender." Vgl. *Dinde Reform*, Ankara 2003, S. 82; für Diskussionen über den Begriff *maṣlaḥa*, der in der modernen Zeit zu einem populären Begriff geworden ist, und Überlegungen von Rašīd Riḍā zu diesem Begriff siehe Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Dissertation, Marmara Universität, Institut für Sozialwissenschaften, Istanbul 2009, S. 196-211.

lungen in der Religionswissenschaft und so leichter zu begründen. Der Protestantismus hat mit Mottos wie *ad fontes* oder *sola scriptura* die Katholische Kirche, welche das Traditionsprinzip repräsentierte, kritisiert und das Heilige Buch ins Zentrum seines Ansatzes genommen und dafür plädiert, dass jeder das Recht hat, das Heilige Buch zu verstehen. Mit dem Motto *sola fide* hat der Protestantismus das Christentum von religiöser Praxis zu Moralwerten transformiert und hat auf diese Weise eine wichtige Rolle im Prozess der Säkularisierung gespielt.[28]

III. Hauptvorstellungen

In diesem Teil werden die Hauptthesen der „Rückkehr zum Koran Bewegung" und des „Koranischen Islam", als noch marginalere Version dieser Bewegung, zusammenfassend erläutert.

1. Die Verständlichkeit des Koran

Einer der wichtigsten Punkte ist, dass der Koran – für den Aufbau eines Religionsverständnisses – völlig verständlich ist. Der Koran hat sowohl die Eigenschaft, sich selbst zu erklären, als auch Eindeutigkeit und Klarheit in seinen Versen und dies wird im Koran selbst erwähnt. Diese Eigenschaft des Koran macht eine Gelehrtengruppe für das Verständnis des Koran überflüssig. Am meisten wurden die folgenden Verse zitiert: „Und nichts Grünes und nichts Dürres, das nicht in einem deutlichen Buch wäre"[29], „Nichts haben Wir in dem Buch ausgelassen"[30], „Und Wir haben dir das Buch hernieder gesandt zur Erklärung aller Dinge"[31]. Dementsprechend sind die Verse des Koran nicht unklar, sodass ein Interpretierer nötig wäre![32] Nötig sind allein das Lesen der Verse und das darüber Nachdenken.

Dieser Ansatz beinhaltet, ohne Zweifel, einen Einwand gegen die klassische Vorstellung, dass der Koran Interpretation benötigt. Bezug nehmend auf den Vers „Sie legen dir keinen Einwand vor, ohne dass Wir dir die Wahrheit und die schönste Erklärung brächten"[33] behauptet man, dass die beste Auslegung des Koran wieder im Koran zu finden sei. Deswegen brauche man keine anderen Quellen, um ihn zu verstehen.[34]

---

28 Für die Verbindung zwischen Reformation und koranzentrierter moderner Tendenz siehe Mehmet Paçacı, *"Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?"*, in: *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, S. 58-59; hier erwähnt Paçacı auch, dass von den Vertretern dieser Bewegung das Motto *sola corano* inspiriert von *sola scriptura* entwickelt worden ist.

29 Koran 6/59.

30 Koran 6/38.

31 Koran 16/89.

32 Für eine solche Begründung siehe Mehmet A. Ersin, *"Kur'an'ın Beyan'a İhtiyacı Var mı?"*, in: *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, Nr. 3, März 1988, S. 6-7.

33 Koran 25/33.

34 Für eine Darstellung dieses Ansatzes siehe Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr, *al-Qur'ān wa kafa*, S. 23-29; auf Seite 25 sagt der Autor, dass auch Ibn Kaṯīr „zugesteht", dass die beste Auslegung des Korans wieder im Koran zu finden ist; in der Tat ist die Tatsache, dass manche Koranverse andere Versen auslegen, eines der Grundprinzipien des klassischen *riwāyat al-tafsīr*; für die Verständlichkeit des Korans siehe auch Mehmet Y. Soyalan, *"Diyanet Mealini Değiştirmelidir"*, in: *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, Nr. 17-18, Mai-Juni 1989, S. 17-22; H. Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar II*, Ankara 1993, S. 17-18; Atay hält die Vorstellung, dass nicht jeder den Koran verstehen könne, für „Unsinn" und er ist der Meinung, dass dies nichts anderes als Feindschaft gegen den Koran sei; er erklärt weiter, dass jeder nach seiner Kultur, Ausbildung, Erfahrung usw. den Koran verstehen könne, vgl. *Kur'an'a Göre Araştırmalar III*, Ankara 1993, S. 36.

In der klassischen Vorstellung geht man davon aus, dass der Koran sowohl wegen seiner eigenen Struktur (wegen unklaren Versen – *mutašābih*, *muğmal*, *muškil* usw.) als auch wegen des Zusammenhangs der Verse und wegen der Adressaten in den Versen Auslegung benötigt. In erster Linie sollen die Verse durch andere Verse interpretiert werden. Aber die Wörter und Taten des Propheten, der dazu verpflichtet war, den Koran den Menschen klar zu machen[35], und der als ein Vorbild für Muslime dargestellt worden ist[36], gelten als ein zweiter Interpretierer.[37] Eine der wichtigsten Begründungen der Gelehrten für die Rolle der Sunna ist folgender Vers: „Und Wir haben dir die Ermahnung hinabgesandt, auf dass du den Menschen erklären mögest, was ihnen hinabgesandt ward, und dass sie nachdenken"[38]. Die Verteidiger des „Koranischen Islam" interpretieren diesen Vers natürlich anders. So behauptet beispielsweise Aḥmad Ṣubḥī Mansur, dass im vorigen Vers von den früheren Gesellschaften die Rede sei, denen ein Buch gesandt wurde. Deswegen seien mit dem Wort „die Menschen" die Gesellschaften gemeint, die vor dem Islam vom Gott Bücher bekommen hätten. Der Prophet sei dazu nicht verpflichtet, den Koran der Muslime zu erklären.[39]

2. Das Ausreichen des Koran

Als eine Fortsetzung von Punkt 1 gehen die Verteidiger des „Koranischen Islam" davon aus, dass der Koran alleine ausreichend und keine andere Quelle nötig sei. In diesem Sinne behaupten sie, dass der Prophet außer der Mitteilung der Botschaft des Koran keine andere Mission hatte. Dieser Ansatz wurde kritisiert, da er die Vorbildfunktion des Propheten leugnet und den Propheten wie einen „Briefträger" betrachtet.[40]

Die am häufigsten diskutierten zwei Probleme in diesem Zusammenhang sind die Offenbarung außerhalb des Koran und der Prophet als Gesetzgeber. Es wurde behauptet,

---

35 Siehe Koran 5/67, Koran 16/44.

36 Koran 33/21.

37 Für den Auslegungsbedarf und für die Rolle der Sunna in diesem Zusammenhang siehe Abū ʿAbdillāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Ğāmiʿ li aḥkām al-Qurʾān*, Beirut 1973, Vol. II, S. 174.

38 Koran 16/44.

39 Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr, *al-Qurʾān wa kafā*, S. 29; für die Interpretationen des Wortes *tabyin* im Sinne von darstellen, erzählen, benachrichtigen, ankündigen und nicht im Sinne von Unklarheiten beseitigen siehe Ersin, *"Kur'an'ın Beyan'a İhtiyacı Var mı?"*, in: *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, Nr. 3, März 1988, S. 6; Mehmet Yaşar Soyalan, *Vahiy Savunması: Kur'an Dışı Vahyin İmkansızlığı*, İstanbul 2005, S. 303-311.

40 Der Ansatz, der den Propheten zum „Briefträger" degradiert, wurde kritisiert und dementsprechend wurde der Prophet – nach aktueller Terminologie – als ein Beispiel von *build-operate-transfer* betrachtet, vgl. Ercümend Özkan, *"Kur'an'ı Anlamanın Önündeki En Yeni Engel: Mealcilik"*, in: *İktibas*, Dezember 1996, S. 7-9; für eine ähnliche Meinung siehe Ömer Şevki Hotar, *"Peygamber İlah Değil, Ama Posta Müvezzii de Değil"*, in: *İktibas*, April 1991, S. 20-24. Obwohl M. Said Çekmegil zu den Verteidigern der „Rückkehr zum Koran Bewegung" gehört, kritisiert er diesen Ansatz von Mealciler. Gegen die Idee, dass der Islam von der Persönlichkeit des Propheten unabhängig ist, äußert er sich folgendermaßen: „Was meint man damit? [...] Wie könnten wir die Einigkeit in den Gebeten haben, wenn wir die Lieferung, die vom Propheten zu uns gekommen ist, nicht hätten? In seinem Leben gibt es schöne Beispiele für diejenigen, die nach den Regeln des Islam leben wollen. Er hatte einen starken Charakter. Wie könnten wir mit dem Ignorieren dieses Beispiels den Koran in die Praxis umsetzen? [...] Stimmt, der Prophet war auch ein Mensch. Aber die einzige Quelle des Islam, der Koran, wurde uns durch den Propheten vermittelt. [...] Er war zu der Erklärung des Korans verpflichtet." Vgl. *"Biraz Daha Dikkat"*, in: *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, Nr. 19-24, August-Dezember 1989, S. 2.

dass der Prophet außerhalb des Koran keine Offenbarung erhalten habe[41] und die Sunna nicht mit der Unterstützung Allahs entstanden sei, nicht aus Offenbarung stamme und deshalb nicht verbindlich in der Religion sei.[42] Ähnlich wurde auch behauptet, dass der Prophet nicht Gesetzgeber sei und dies sei Beigesellung (*širk*).

> Der Unterstützer der Religion und die Quelle der Regelungen ist nur Allah. Die Aufgabe des Propheten ist die Religion und die Offenbarung, die er erhalten hat, um sie den Menschen zu verkündigen. Den Propheten als einen Gesetzgeber anzuerkennen ist nicht weniger schlimm als die Anerkennung Jesu als Gottessohn durch die Kirche.
>
> Hadith, oder noch allgemeiner Sunna, kann weder eine Regelung des Korans abschaffen noch eine neue Regelung hinzufügen. Die Sunna erläutert nur, was schon im Koran ist. Anders denken heißt, sich den Propheten als jemanden vorzustellen, der von sich eine Religion geschaffen hat. Möge Gott uns vor solchen Vorstellungen schützen und der Prophet entspricht keinesfalls dieser Vorstellung.[43]

Der allgemeine Ansatz in dieser Sache ist, dass die Religion von Gott stammt und allein er der Gesetzgeber ist und der Prophet diese Botschaft mitteilt. Wie auch oben erwähnt wurde, behauptet Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr u.a., dass die Aufgabe des Propheten auf Mitteilung der Botschaft begrenzt ist. Andere jedoch fügen die Auslegung des Koran hinzu.[44] Ein natürliches Ergebnis dieses Ansatzes ist, dass die Verteidiger des „Koranischen Islam" die Strafen, die im Koran nicht genannt werden, nicht anerkennen. Die Steinigung beispielsweise wurde von den Gelehrten durch die Sunna legitimiert. Die Verteidiger des „Koranischen Islams" lehnen diese Strafe ab, weil sie im Koran nicht existiert.[45]

---

41 Für den Ausdruck „Der Koran ist Offenbarung, die Sunna aber nicht" siehe Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Vol. I, Istanbul 1988, S. 213-216.

42 Für eine Forschung, die die Offenbarung außerhalb des Korans kritisiert, siehe Soyalan, *Vahiy Savunması: Kur'an Dışı Vahyin İmkansızlığı*, İstanbul 2005; in der klassischen Zeit wurde akzeptiert, dass die Quelle der Sunna (oder zumindest die Quelle des einen Teils der Sunna) Offenbarung/Inspiration von Gott sei; für die Verbindlichkeit der Sunna und für die Begründung dieser Verbindlichkeit siehe al-Šāfi'ī, *al-Risāla*, hrsg. v. Aḥmad Muḥammad Šākir, Kairo [3]1979, S. 73-105; Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*, Dar Maktaba al-Ḥayāt, Beirut 1980, S. 39-40; für das Leugnen der Sunna als Quelle der Regelungen in klassischen und modernen Zeiten siehe Muṣtafa al-Sibā'ī, *al-Sunna wa makānatuhā fī al-tašrī' al-islami*, Damaskus [2]1987, S. 143-166; für die gegensätzliche Meinung siehe 'Abdulġanī 'Abdulḫāliq, *Hucciyyetu's-Sunne: Sünnetin Delil Oluşu*, übers. v. Dilaver Selvi, Istanbul 1996.

43 Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut Yayınları, Istanbul [11]1995, S. 377.

44 Vgl. Öztürk, *Yeniden Yapılanmak*, Yeni Boyut Yayınları, Istanbul 1996, S. 19-21; Soyalan interpretiert den Ausdruck in bestimmten Versen „Allah und sein Prophet haben es verboten" so: Dies bedeute, dass Allah durch seinen Prophet verbietet und der Prophet kündige die *ḥarām* und *ḥalāl* an; der Buchstabe „*s*" [im Sinne von „und"] sei hier benutzt worden, nicht um dem Propheten gesetzgeberische Fähigkeiten zuzuschreiben, sondern um zu erklären, wie Gott etwas verbietet, vgl. Soyalan, *Vahiy Savunması: Kur'an Dışı Vahyin İmkansızlığı*, İstanbul 2005, S. 318.

45 Vgl. Atay u.a., *İslam Gerçeği*, Ankara 1995, S. 87; Öztürk, Kur'an'daki İslam, Yeni Boyut Yayınları, Istanbul [11]1995, S. 518-520, 608-609; Kur'an Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*, Ozan Yayıncılık, Istanbul 2000, S. 274-278; in der klassischen Zeit hatte man auch argumentiert, dass die Quelle der Steinigung auch ein Koranvers sei, der wörtlich im Koran abrogiert wurde, der jedoch noch gültig ist; da aber die Abschaffung bestimmter Verse von den Verteidigern des „Koranischen Islam" sowieso nicht akzeptiert wird, diskutieren sie nicht darüber; weil im Koran nur Krankheit als Begründung zum Nicht-Fasten genannt wird, argumentiert Hüseyin Atay, dass eine Frau (wenn sie dies wünsche) in ihrer Periode fasten darf, vgl. Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I*, zitiert in Şaban Ali Düzgün, *„Kur'an'a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay"*, in: *Demokrasi Platformu*, II/8, Herbst 2008, S. 65.

Eine andere Begründung dieser Gruppe dafür, dass der Koran die einzige Quelle darstellt, ist der Begriff *tawḥīd* (Einheit):

> Das Prinzip „die *tawḥīd*-Religion hat auf keiner Ebene Dualität" bedeutet bezüglich der Quelle der Religion Folgendes: Die Quelle der Religion ist auch eins. Dass viele verschiedene Personen diese einzige Quelle interpretieren, ändert an diesem Prinzip nichts. Deswegen dürfen die Sunna und andere Denkaktivitäten nicht als Ersatzreligionsgeber neben Gott wahrgenommen werden. Anders gesagt, die einzige Quelle des Islam ist der Koran.[46]

Eine andere Begründung dafür gibt der Vers: „Und wenn du im Koran deinen Herrn nennst, Ihn allein [arab. *waḥdahu*], so wenden sie ihre Rücken in Widerwillen"[47]. Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr interpretiert das Pronomen im Wort *waḥdahu*, so, dass sich das Pronomen sowohl auf Gott als auch auf den Koran beziehen kann. Deswegen solle der Koran für die Muslime ausreichen genauso, wie sie einen einzigen Gott haben. Mehr als eine Quelle zu haben sei die Eigenschaft des Beigesellens.[48] Manṣūr begründet diese Sache auch geometrisch. Dementsprechend sei der Koran eine gerade Linie (*ṣirāṭ mustaqīm*). Weil zwischen zwei Punkten der kürzeste Weg ein einziger sei, solle der Koran die einzige Quelle sein.[49]

3. Die Stabilität und Universalität des Koran

Ein gemeinsamer Punkt zwischen der „Rückkehr zum Koran Bewegung" und dem „Diskurs des koranischen Islam" ist die Betonung, dass alle Verse des Koran bis zum Tag der Auferstehung genauso gültig sind. Deswegen lehnen sie auch die Abrogation bestimmter Koranverse ab. Es wird jedoch akzeptiert, dass der Koran die Regelungen der früheren Bücher – jedoch nicht ihre Grundprinzipien – abrogiert hat. Aber die Tatsache, dass manche Koranverse die Gültigkeit anderer ausschließen, wurde abgelehnt. Dementsprechend finden sie keine Beweise in Koran oder Hadith, dass ein solcher Ausschluss stattgefunden hat. Weil sie es überhaupt nicht akzeptieren, dass Koranverse einander abrogieren können, akzeptieren sie es natürlich erst recht nicht, dass die Sunna bestimmte Koranverse abrogieren kann.[50] Sie behaupten, dass es im Koran keine Verse gäbe, deren Inhalt ausgeschlossen worden sei. Wenn bestimmte Verse heute in der Praxis nicht anwendbar sind, werden sie später irgendwann anwendbar sein:

---

46 Atay u.a., *İslam Gerçeği*, Ankara 1995, S. 13-14.

47 Koran 17/46.

48 Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr, *al-Qur'ān wa kafā*, S. 32.

49 Ebd., S. 35; für das Ausreichen des Korans siehe auch Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Vol. I, Istanbul 2003, S. 43-45.

50 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Vol. I, S. 213-218; für ein Interview mit diesem Autor siehe *"Kur'an'ın Bütün Ayetleri Muhkemdir"*, in: *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, Nr. 17-18, Mai-Juni 1989, S. 22-23; Yaşar Nuri Öztürk erwähnt den Ausschluss als „ein intellektuelles Spiel" der früheren Gelehrten, vgl. *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut Yayınları, Istanbul [11]1995, S. 372; für ein anderes Beispiel für das Leugnen des Ausschlusses im Koran siehe M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Istanbul 1991, S. 83ff.

Der Koran gilt für alle Zeiten und Orte. Es ist ein großer Irrtum, bestimmte Verse, die für gewisse Zeit nicht anwendbar sind, als abgeschafft anzukündigen.[51]

Das größte Hindernis für die Verteidiger dieser Sichtweise bei der Erklärung der Prinzipien des Islams für Nicht-Muslime ist, dass besonders der Hadith neue Verbote (die im Koran nicht existieren) schafft und in diesem Sinne den Islam zu einer „arabischen Religion" macht. Ihrer Meinung nach sei dieses Image von Religion für moderne Menschen schwer zu akzeptieren. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, müsse man sich an den Koran wenden, der weniger diese kulturellen Elemente beinhalte.[52]

4. Jeder hat das Recht, den Koran zu verstehen

Eine der charakteristischen Eigenschaften dieser Bewegung ist, dass die Auslegung des Koran nicht auf eine Elite begrenzt sein darf. Wie in Punkt 1 erwähnt, sei der Koran ganz deutlich und brauche daher keine Experten, die den Koran interpretieren. Eine natürliche Folge dieser Tatsache sei, dass man die Konfessionen nicht mehr brauche. Hüseyin Atay erwähnt, dass Konfessionen zur Geschichte gehören. Laut Atay werde der konfessionslose Islam der Anfang der Renovierung des Islams sein. Die Muslime, die in Konfessionen eingegrenzt seien, seien mit Interpretationen, die heute nicht mehr gelten, verbunden. Die Lösung dieses Problems sei die Rückkehr zum Koran.[53]

Für die Verteidiger der „Rückkehr zum Koran Bewegung" und des „Koranischen Islam" sind die Gelehrten verantwortlich für die Abweichungen vom Koran in der Vergangenheit. Folglich zweifelt die Bewegung die akkumulierten islamischen Wissenschaften (und auch die Konfessionen als institutionalisierte Version dieser Wissenschaften) an und denkt, dass sich diese Menschen vom Koran entfernen. ʿAbduh beispielsweise behauptet, dass die *fuqahāʾ* den Koran und die Sunna korrumpiert haben, mehr als die Juden das Alte Testament verändert haben. Auf diese Weise haben sie die Menschen vom Koran und der Sunna entfernt.[54]

In diesen Kritiken spielt man manchmal sogar mit Wörtern. Z.B. zitiert Mansur Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr zuerst den Vers „Und dies ist Mein Weg, der gerade. So folget ihm; und folget nicht den (anderen) Pfaden, damit sie euch nicht weitab führen von Seinem Weg."[55] und dann erwähnt er, dass dieser gerade Weg in al-Anʿām 6/126 als der Koran zu verstehen ist. Dementsprechend seien die Abweichungen zu anderen Wegen (*subul,* sg. *sabīl*) für Muslime verboten. Auf der anderen Seite haben sich die Muslime mit Hadith-Überlieferungen, die (mit derselben Bedeutung mit *sabīl*) *tarīk* genannt worden seien, beschäftigt und auf diese Weise gegen die Koranverse verstoßen. Diese Überlieferungen haben unter Muslime Tausende von Unterschieden verursacht.[56]

---

51 Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut Yayınları, Istanbul [11]1995, S. 157.

52 In einem Buch von Kur'an Araştırmaları Grubu wurde erwähnt, dass der Koran durch seinen breiten *ḥalāl*-Kreis in verschiedenen Zeiten anwendbar sei; dieser Kreis sei jedoch durch Traditionalismus enger geworden und so sei ein „arabischer Islam" zustande gekommen, vgl. *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*, Ozan Yayıncılık, Istanbul 2000, S. 220.

53 Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, Ankara 1995, S. 92.

54 Vgl. *"al-Fiqh wa al-fuqahāʾ"*, in: *al-Aʿmāl al-kāmila*, Vol. III, hrsg. v. Muḥammad ʿImāra, Kairo [2]2006, S. 211-212.

55 Koran 6/153.

56 Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr, *al-Qurʾān wa kafā*, S. 34-35.

IV. Die Dynamiken der „Rückkehr zum Koran" und des „Koranischen Islam"

In diesem Teil werden die Dynamiken, welche die „Rückkehr zum Koran Bewegung" und den „Diskurs des koranischen Islam", als noch marginalere Version dieser Bewegung, beeinflusst haben, thematisiert. Im Allgemeinen werden die gemeinsamen Dynamiken beider Strömungen erwähnt und wenn nötig, werden auch die Dynamiken des „Diskurses des koranischen Islam" gesondert genannt.

A. Intellektuelle Dynamiken

1. Falsche Koranwahrnehmung in der Gesellschaft

Eine der grundsätzlichen Dynamiken ist die Annahme, dass in der islamischen Welt eine falsche Koranwahrnehmung vorherrsche. Als ein Ergebnis der Elite-Laie Unterscheidung in den islamischen Gesellschaften ging man davon aus, dass die Laien den Koran nicht verstehen könnten. Deswegen müssten sie sich damit benügen, was die Gelehrten ihnen erzählen. Ihnen war nur erlaubt ab und zu – mit der Hoffnung einer Belohnung im Jenseits – den Korantext zu lesen. Diese Annahmen haben die Verteidiger dieser Bewegung heftig kritisiert. Sie erinnern daran, dass der Koran ein Wegweiser sei und das Leben nach dem Koran geregelt werden solle.

Die Verse Mehmed Akifs in seinem Gedicht *"Süleymaniye Kürsüsü"* betonen diese Idee und kritisieren die Ansicht, dass der Koran für den Geist der Verstorbenen gelesen werden soll. Er ist der Ansicht, dass der Koran mitten im Leben sein soll:

> Anscheinend sind nur die Wörter des Koran stabil,
> Denn keiner von uns achtet auf die Bedeutung.
> Entweder gucken wir die Blätter des Koran an,
> Oder lesen wir ihn für den Geist der Verstorbenen.
> Der Koran wurde nicht herabgesandt,
> Um damit zu wahrsagen oder ihn in den Gräben zu lesen.[57]

Es ist nicht völlig zu Unrecht, dass die Annahme kritisiert wird, dass der Koran von den Laien nicht verstanden werden kann und dass nur die Elite ihn verstehen könne. Die Kritik hier ist, dass diese Annahme die Verbindung zwischen dem Koran und den Muslimen schwächer macht. Obwohl die Möglichkeit besteht, dass die Laien den Koran missinterpretierten, ist die Lösung dieses Problems die Förderung der Koranausbildung und nicht die Hinderung der Laien an der Koranlektüre. Auf der einen Seite stellt dieser Zusammenhang ein Extrem (*tafrīṭ*) des Verständnisses dar. Auf der anderen Seite liegt in der Haltung der Verteidiger der „Rückkehr zum Koran Bewegung" ein anderes Extrem (*ifrāṭ*). Durch Ignorieren allerlei kultureller und sozialer Fakten möchten sie die Laien in die Lesergruppe einschließen. In der Türkei und in anderen islamischen Ländern, die Arabisch nicht als

57 Mehmed Akif, *Safahat*, hrsg. v. Ertuğrul Düzdağ, Istanbul 1991, S. 156; Metin Önal Mengüşoğlu, ein Verteidiger der „Rückkehr zum Koran Bewegung", gibt Beispiele aus seiner eigenen Erfahrung, was für falsche Koranwahrnehmungen in der Türkei existieren, vgl. *"Çocuk Doğumlarına Tarih Düşülen Mushaflar"*, in: *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, S. 271-284; die falsche Vorstellung, dass die Laien den Koran nicht verstehen können, ist eine der Hauptkritiken der *mealci*-Gruppen, vgl. Mustafa Öztürk, *"İslami Köktendinciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik"*, in: *İslamiyat*, X/1, März 2007, S. 127.

Muttersprache haben, hat diese Aktion wegen in den Übersetzungen inbegriffenen Problemen andere Schwierigkeiten verursacht.[58]

2. Die Annahme, dass die Religion im Laufe der Zeit beschädigt worden ist und einen statischen Charakter angenommen hat

Die Verteidiger der „Rückkehr zum Koran Bewegung" und des „Koranischen Islams" sind der Meinung, dass der Islam im Laufe der Zeit durch Innovationen (*bidʿa*) und Aberglauben (*ḫurāfa*) verschmutzt worden ist. Sie denken, dass die Probleme der Muslime im gesellschaftlichen Leben und das negative Image des Islam auf diese Elemente zurückzuführen sind. Die Lösung dafür sei eine Renovierung des Islams ausgehend vom Koran. Dabei solle die Vernunft auch eine große Rolle spielen.

In diesem Zusammenhang sollen die Regelungen, die in der Vergangenheit von *fuqahāʾ* durchgesetzt worden sind, nach dem Koran „korrigiert" werden. Hüseyin Atay zählt sechsundvierzig Regelungen, die nach dem Koran korrigiert werden sollen. Einige seien hier genannt:

> Es gibt keine *ḏimma* im Koran; *ǧizya* ist Kriegsentschädigung; Himmelfahrt Muhammads (*miʿrāǧ*) und Fürbitte (*šafāʿa*) wurden im Koran nicht erwähnt; eine Muslimin kann einen Nicht-Muslimen heiraten; Frauen können auch während ihrer Periode beten (*ṣalāṭ*) und fasten; es gibt keine Nachholung (*qaḍāʾ*) für die Gebete (*ṣalāṭ*) sondern nur Bekehrung (*tawba*); während der Reinigung vor dem Gebet kann man die nasse Hand über Nylonsocken streichen (*masḥ*); Frauen dürfen ohne Kopftuch den Koran zitieren oder beten, denn das Kopftuch ist unabhängig vom Beten; Jesus ist gestorben und er wird nicht zurückkehren; in der islamischen Theologie gibt es weder *mahdī* noch Antichrist (*daǧǧāl*); während der Reinigung nach dem Geschlechtsverkehr braucht man nicht den Mund und die Nase zu reinigen; das Nachtgebet gibt es nicht, sondern man kann den Koran zitieren; die Korrigierungsaktion (*sağdat al-sahw*) in den Gebeten gibt es nicht; die theologischen Quellen des Islam sind die Vernunft und der Koran.[59]

Auf dem ersten Blick sieht man die Forderung, dass die Irrtümer, die sich im Laufe der Zeit eingeschlichen haben, korrigiert werden müssen, ähnlich zu den Ansätzen der Salafisten. Diese Verbindung wird jetzt näher analysiert. Eine Definition des Salafismus ist die Folgende: „Eine Bewegung, die die Religion auf Überlieferung bauen und die Vernunft

---

58 Beispielsweise kritisiert Mengüşoğlu seine Freunde der *mealci*-Gruppe in folgender Weise: „Das Auswendiglernen der Koranübersetzungen meiner Freunde ist so weit gegangen, dass sie die Koranverse in den Gebeten (*ṣalāt*), deren Umfang sie selbst bestimmen, in türkischer Übersetzung zitieren. Jetzt sehe ich, dass manche davon diesen Weg zurückgehen und das freut mich", vgl. *"Çocuk Doğumlarına Tarih Düşülen Mushaflar"*, in: *II. Kurʾan Haftası Kurʾan Sempozyumu*, Ankara 1996, S. 280; Ercümend Özkan kritisiert auch die folgenden Ansichten der *mealcis*: „Alle Gebete an Gott gelten als *ṣalāt*. Man muss nicht Kopftuch tragen, weil es im Koran nicht erwähnt worden ist. Weil im Koran nur der Wein verboten ist, darf man andere alkoholische Getränke trinken", vgl. *"Kurʾanʾı Anlamanın Önündeki En Yeni Engel: Mealcilik"*, in: *İktibas*, Dezember 1996, S. 8; Ali Bulaç erwähnt auch Personen, die keine Quelle außer dem Koran anerkennen, um Aberglauben zu beseitigen, vgl. *"Niçin Meal Okumalıyız?"*, in: *Kurʾan-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Istanbul [5] o.J., S. XXVIII; für die Probleme, die von *mealcilik*-Bewegungen ausgegangen sind, siehe Mehmet Yaşar Soyalan, *Kurʾan Meali Okuma Klavuzu*, Ankara 1999, S. 145-152.

59 Atay, *Dinde Reform*, Ankara 2003, S. 58-60; es ist eindeutig, dass ein wichtiger Teil dieser Regelungen seine Legitimation von Sunna oder Konsensus (*iǧmāʿ*) bekommen.

möglichst ignorieren möchte."[60] Auf der einen Seite ist der Salafismus gegen die Vernunft in der religiösen Sphäre, und auf der anderen Seite betonen sie die Erfahrung der ersten Generation der Muslime.[61] Außerdem interpretieren sie die *bid'a* als Innovationen, die im Koran und in der Sunna nicht existieren. Sie interpretieren den Kampf gegen diese Innovationen als eine neue Belebung der Sunna.

Im Gegensatz zu den Salafisten, welche die Funktion der Vernunft beim Islamverständnis möglichst gering halten wollen, betonen die Vertreter der „Rückkehr zum Koran Bewegung" die Vernunft als ein Hauptkriterium.[62] Es gibt große Unterschiede zwischen den beiden Gruppen, wenn es um die Sunna und um den Konsensus geht. Andererseits sind die Verteidiger der „Rückkehr zum Koran Bewegung" nicht mit allen Innovationen, sondern nur mit denjenigen, die mit einem modernen Leben unvereinbar sind, unzufrieden. Deswegen kann festgehalten werden, dass es hier nicht um einen allgemeinen Widerstand gegen Innovationen – wie bei den Salafisten – geht, sondern um eine modernistische Haltung gegen Regelungen, die mit Modernität nicht vereinbar sind. Oben genannte Gründe belegen eine Unvereinbarkeit dieser Bewegung mit dem Salafismus. Der Autor ist der Meinung, dass der Ruf dieser Bewegung zur Rückkehr zu den Quellen nur der Überwindung des Traditionshindernisses dient, um moderne Interpretationen zu ermöglichen.

3. Meinungsunterschiede unter den Muslimen

Die Annahme, dass die Meinungsunterschiede auf den Ebenen von Theologie (*i'tiqād*), *fiqh* und *taṣawwuf* usw. unter den Muslimen in der Vergangenheit einen großen Teil ihrer Energien verbraucht haben, hat in der modernen Zeit neue Tendenzen gefördert, um diese

60 Vgl. Hayri Kırbaşoğlu, *"Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi"*, in: *İslamiyat*, X/1, 2007, S 140; für mehr Informationen zu Salafismus siehe Muḥammad Fatḥī 'Uṯmān, *al-Salafiyya fī al-muġtama'āt al-mu'āṣira*, Kuwait [3]1981; Muṣṭafa Ḥilmī, *al-Salafiyya bayn al-aqida al-islamiyya wa al-falsafa al-ġarbiyya*, Alexandria [2]1991; Mufriḥ b. Sulaymān al-Qawsī, *al-Manhaǧ al-salafī*, Riad 2002.

61 Die Salafisten sind der Meinung, „der Islam ist Sunna und die Sunna ist der Islam", und sie glauben, dass der Koran gegenüber der Sunna eine deutlich stärkere Wertigkeit besitzt als die Sunna gegenüber dem Koran. Sie sind auch der Meinung, dass wenn man einen Teil der Sunna leugnet, dieses mit einem totalen Leugnen gleichzustellen ist. Die Kritiken der Salafisten der Suudi Arabien an Sayyid Quṭb kann man als Beispiel nennen: „Die Salafisten in Saudi Arabien sind der Meinung, dass Sayyid Quṭb durch seine Annahme von Reinkarnation und *waḥdat al-wuǧūd* (Monismus; Einheit allen Seins) den Sufismus akzeptiert hat, durch seine Vorstellungen über Schicksal die *ǧahmiyya* akzeptiert hat, durch seine Ablehnung von der Sichtbarkeit des Gottes im Jenseits die *mu'tazila* akzeptiert hat, durch seine Auslegung von unklaren Quellen die *aš'ariyya* akzeptiert hat und durch seine negative Äußerungen über 'Uṯmān und Mu'āwiyya die *rāfiḍiyya* akzeptiert hat", vgl. Mehmet Ali Büyükkara, *"Biz Artık O Sapıklardan Değiliz: Selefilerin Selefilerden Teberrileri Üzerine Değerlendirmeler"*, in: *İslamiyat*, X/1, März 2007, S. 69; für die Sunna- und Konsensusansätze der Salafisten siehe Mufriḥ b. Sulaymān al-Qawsī, *al-Manhaǧ al-salafī*, Riad 2002, S. 284-303.

62 Für die Funktion der Vernunft beim Islamverständnis von Muḥammad 'Abduh, der die wichtigsten Beispiele dieser Funktionen in der modernen Zeit gegeben hat, siehe Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Istanbul [2]1998, S. 149-167, 280-295; İşcan ist der Meinung, dass die Rückkehr zum salafistischen Glauben für 'Abduh nur ein Instrument für die Rückkehr zum Koran und für sein eigentliches Ziel, d.h. für einen gesellschaftlichen Wandel, war, siehe S. 224-225. Der Autor denkt auch, dass im Denken von 'Abduh – wie bei vielen anderen Denkern der „Rückkehr zum Koran Bewegung" – modernistische Tendenzen ausschlaggebend sind und der Salafismus für ihn nur ein Instrument gegen Überlieferung war. Für eine Forschung zu 'Abduhs Verbindung zum Salafismus siehe Rukiye Koçak, *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler*, Magisterarbeit, Marmara Universität, Sozialwissenschaftliches Institut, Istanbul 2006.

Meinungsunterschiede zu vermindern.[63] Ein Teil der Verteidiger des „Koranischen Islam" hat bezüglich der Uneinigkeit unter den Muslimen die Sunna und die Konfessionen für verantwortlich gehalten, und sie haben als Lösung vorgeschlagen, dass zur einzigen und eigentlichen Quelle zurückgekehrt werden muss. Dementsprechend sei es der Koran, die einzige Quelle, welche die Meinungsunterschiede unter Muslimen abschaffen könne. Den Koran als die einzige Autorität anzuerkennen, könne die Muslime einen.[64]

Es muss erwähnt werden, dass die Konfessionsunterschiede unter Muslimen ein Ergebnis der Quellen – und vor allem des Koran – der menschlichen Vernunft und der sozialen Eigenschaften sind. Innerhalb von legitimen Grenzen sollen diese Unterschiede als Bereicherung betrachtet werden. Die Vorstellung, dass die „Rückkehr zum Koran" diese Unterschiede eliminieren würde, ist ziemlich naiv, denn der Koran hat mehrere Auslegungen. Ein Teil der oben genannten Unterschiede resultiert aus diesen verschiedenen Auslegungen. Die Geschichte des *tafsīr* ist voll von Beispielen, dass die Gefährten des Propheten Schwierigkeiten beim Verständnis bestimmter Koranverse hatten. Man sieht an diesen Beispielen, dass der Prophet dann diese Verse erklärt hat.[65] Folglich ist der Versuch, den Koran als die einzige Quelle anzunehmen, mit den historischen Fakten nicht vereinbar.

Eine andere Frage ist: Wie wird dann der Koran gelesen und wie werden wir feststellen, dass diese Lektüre die richtige ist? Hier zeigt sich die Notwendigkeit einer Methode. Oben wurde darauf hingewiesen, dass die Verteidiger des „Koranischen Islam" von einer Methode weit entfernt sind. Eine freie Koranlektüre ohne jede Methode fördert ohne Zweifel die Uneinigkeiten unter den Muslimen weiter.

4. Die Annahme, dass die Religion komplizierter und schwieriger geworden ist

Eine der wichtigsten Annahmen der „Rückkehr zum Koran Bewegung" ist, dass besonders die sunnitische Tradition und ihre *fuqahā'* schwierige und komplizierte Elemente in den Islam integriert hätten, die im Koran nicht zu finden seien. Dies habe die Muslime vom Islam entfernt. Die Verteidiger dieser Ansicht sind der Meinung, dass der Islam eigentlich Regelungen vorsehe, die leicht zu erfüllen seien. Der Koran, in dem es keine Widersprüche gebe – hier zitiert man oft den Vers Nisa 4/82 –, habe die religiösen Sachverhalte auf eine einfache Art und Weise erklärt. Im Gegenteil dazu haben die Sunna und die Konfessionen des *fiqh* die Dinge komplizierter gemacht und fremde Elemente in den Islam integriert.

---

63 Für eine Interpretation von Rašīd Riḍā des Koranverses Šūrā 42/13, die Einigkeit unter Muslimen und die Konfessionen als Abweichungen vom *tawḥīd* siehe *"Amālī dīniyya"*, in: *Maǧallat al-Manār*, II/30, 7. Oktober 1899, S. 475-479; die Begründung der Rückkehr zu den Quellen für Rašīd Riḍā ist, dass die Einigkeit unter den Muslimen und die Abschaffung der Konfessionsunterschiede nur auf diese Weise erreicht werden könne, vgl. Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi*, Dissertation, Marmara Universität, Institut für Sozialwissenschaften, Istanbul 2009, S. 104-105.

64 Beispielsweise ist Muḥammad Tawfīq Ṣidqī der Meinung, dass die Ursache der Meinungsunterschiede in den Überlieferungen, die nach dem ersten Jahrhundert nach Hidschra gesammelt worden sind, und in den Konfessionen zu finden sei; laut Ṣidqī hat dies die Verbreitung der Nachahmung und des Ignorierens der Vernunft als Ergebnis gehabt; vgl. *"al-Islām huwa al-Qur'ān waḥdah"*, in: *Maǧallat al-Manār*, IX/7, 23. August 1906, S. 515-516; Hüseyin Atay ist auch der Meinung, dass in der Vergangenheit die Konfessionen die Muslime uneinig gemacht haben und die Lösung liege in der Rückkehr zum Koran; vgl. *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, Ankara 1995, S. 92-93.

65 Für solche Beispiele siehe Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri*, Istanbul 1983.

'Abduh, beispielsweise, kritisiert die langen Erklärungen über Gebete in den *fiqh*-Büchern. Laut 'Abduh kann man die Gebete des Propheten auf ein paar Seiten erklären. Ein erwerbstätiger Mensch habe keine Zeit, diese langen Erklärungen zu lesen. Abduh zufolge seien die *fuqahā'* selbst daran schuld, dass sie die Regelungen entsprechend der Bedürfnisse unserer Zeit nicht geändert haben; beispielsweise waren die *fuqahā'* dagegen, dass die reichen Ägypter mit Zinsen Geld verleihen, und die Bevölkerung habe deswegen von den Ausländern mit Zinsen Geld geliehen. Die *fuqahā'* sollten in der Tat, laut 'Abduh, die Regelungen entsprechend des Zeitgeistes ändern.[66] Auch Hüseyin Atay hat ähnliche Vorstellungen:

> Der Islam beinhaltet Erleichterungen. Im Koran wurde erwähnt, dass im Islam kein Zwang besteht, und der Prophet hat auch mehrmals solche Erleichterungen betont. Im Gegenteil haben die Gelehrten alles schwieriger gemacht und diese Schwierigkeiten als Zeichen eines guten Muslims verstanden. Was für eine Abweichung vom Islam! [67]

Atay behauptet, dass die Freiwilligen Ritualgebete (*nafile namazlar, arab. al-nawāfil*) nur für nicht beschäftigte alte Menschen seien und dies den Menschen ganz offen gesagt werden müsse. Laut Atay wäre pünktliches Auftauchen im Unterricht, am Arbeitsort usw. genauso wichtig wie die Gebete.[68]

Hinter diesem Ansatz liegt einerseits das Ziel, den Islam für die Menschen akzeptabler zu machen, und andererseits eine Religion herzustellen, die mit der Modernität kompatibler ist. Für die moderne Mentalität ist es akzeptabler, die Religion als eine Summe von theologischen und moralischen Prinzipien wahrzunehmen. Deswegen bevorzugt diese Mentalität – ähnlich wie westliche Beispiele – einen Islam ohne Regelungen im sozialen Bereich und mit Erleichterungen in den Gebeten.

Es wurde oben erwähnt, dass die Verteidiger des „Koranischen Islams" die Sunna nicht als eine verbindliche Quelle betrachten. Die Begrenzung der Verbindung zwischen dem Propheten und dem Koran sollte praktische Auswirkungen haben. In der Geschichte nehmen die Gelehrten der verschiedenen Konfessionen an, dass der Prophet ein praktisches Beispiel dafür ist, wie unklare Koranverse zu erklären und in die Praxis anzuwenden sind. Befehle wie „Betet!" oder „Gebt Almosen!" sind vom Propheten deutlich gemacht worden. Diejenigen, die die Sunna als eine verbindliche Quelle ablehnen, transformieren den Islam zu einer Summe von Moralwerten und machen die Anwendung bestimmter Koranverse in der Praxis fast unmöglich.

---

66 Muḥammad 'Abduh, *"al-Fiqh wa al-fuqahā'"*, in: Muḥammad 'Imāra (Hg.), *al-A'māl al-kāmila*, Vol. III, Kairo [2]2006, S. 212-213; für die ähnlichen Thesen Rašīd Riḍās siehe *al-Waḥda al-Islāmiyya*, Kairo [3]1367, S. 44-46.

67 *"Kur'an'ı Anlama ve Açıklama/Tefsir Yöntemleri"*, S. 13 zitiert in: Düzgün, *"Kur'an'a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay"*, in: *Demokrasi Platformu*, II/8, Herbst 2008, S. 65, S. 63; in derselben Quelle auf Seite 64-65 wird erwähnt, dass Atay der Meinung sei, dass die *fuqaha* die 30-40 Minuten Zeit zwischen zwei Gebeten am Abend im Sommer auf fast 1 Stunde 45 Minuten verlängert haben und auf diese Weise den Menschen unrecht getan haben. Laut Atay brauchen die Frauen nicht bis Ende ihrer Periode zu warten, wenn sie fasten wollen. Er denkt auch, dass für die Koranlektüre Reinigung oder Kopftuch nicht nötig seien, vgl. *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, Ankara 1995, S. 39; *Dinde Reform*, Ankara 2003, S. 78-80.

68 Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, Ankara 1995, S. 37.

5. Moderne wissenschaftliche Entwicklungen und die orientalische Rhetorik

Es wurde oben erwähnt, dass es seit dem 19. Jahrhundert nach moderner Art ausgebildete muslimische Intellektuelle gegeben hat. In diesem Prozess verbreiteten sich einerseits positivistische und materialistische Bewegungen und andererseits die Vorstellungen bestimmter Orientalisten und Politiker, dass die Religion und die Wissenschaft unvereinbar sind. Als ein Beispiel solcher Angriffe kann man den Vortrag von Ernest Renan (gest. 1892), der ein französischer Philosoph und Orientalist war, erwähnen.[69]

Als Reaktion auf diesen Angriff mit den Schlagworten „Wissenschaft" und „Entwicklung" verteidigte man den Islam als wissenschaftsfreundlich und wissenschaftsfördernd oder so kamen, anders gesagt, wissenschaftliche *tafsīr*[70] zustande.

Der wissenschaftliche *tafsīr* und die Betonung, dass der Koran die Philosophie und die Wissenschaft fördert, bedeutet eine Antwort auf die moderne Wissenschaft durch den Koran. Um den Kritiken gegen den Islam zu begegnen, wurde der Koran als Quelle stärker betont. So wird Edip Yüksels Schwerpunktlegung auf „das Wunder der 19" in diesem Rahmen nachvollziehbar.[71] Es muss auch erwähnt werden, dass manche der Verteidiger der „Rückkehr zum Koran Bewegung" solche wissenschaftlichen *tafsīr* nicht unterstützen. Sie denken, dass dies nicht das Ziel des Koran sei. In diesen Kritiken erwähnt man die Probleme des Ansatzes, die Koranverse durch moderne Wissenschaften zu belegen.

> Ich bin der Meinung, dass es ein großer Fehler des wissenschaftlichen *tafsīr* ist, dass in diesen *tafsīr* der Referenzpunkt im Vergleich der Koranverse und wissenschaftlicher Ergebnisse oft verwechselt wird. Statt den Koran als Referenzpunkt zu nehmen und die wissenschaftlichen Ergebnisse dementsprechend zu analysieren, nimmt man die wissenschaftlichen Ergebnisse als Referenzpunkt und versucht dann nachzuweisen, dass diese auch mit dem Koran im Einklang sind.[72]

Es ist auch fraglich, ob die orientalische Rhetorik auf die Betonung des Koran als einzige Quelle und auf eine negative Bewertung der Sunna und der Überlieferungen einen Einfluss gehabt hat oder nicht. Die Unterscheidung des wahren Islam und des historischen Islam, die wir bei bestimmten Orientalisten beobachten können, kann man fast bei allen

---

69 Dieser Vortrag von Renan, in dem er die Unterentwicklung der islamischen Ländern auf ihre Religion zurückführt, hat eine große Reaktion in der islamischen Welt ausgelöst und Personen wie Ǧama al-Dīn al-Afġānī, Namık Kemal, Sayyid Amīr ʿAlī, M. Rašīd Riḍā haben dagegen Artikel geschrieben; für mehr Informationen über diesen Vortrag und Reaktionen siehe Dücane Cündioğlu, *"Ernest Renan ve ‚Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı"*, in: *Divan: İlmi Araştırmalar*, Nr. 2, 1996, S. 1-94.

70 Der wissenschaftliche *tafsīr*, der als Einfluss wissenschaftlicher und philosophischer Begriffe auf die Auslegung des Korans und als Begründung bestimmter Disziplinen durch den Koran definiert werden kann, ist an sich nicht charakteristisch für die moderne Zeit. In der klassischen Zeit kann man dafür Beispiele sogar in der Abbasiden Zeit oder in den Gedanken von al-Ġazālī oder al-Rāzī finden; hier geht es jedoch um eine moderne Version dieser Versuche; für die Stufen des wissenschaftlichen *tafsīr* siehe Ḏahabī, *al-Tafsīr wa 'l-mufassirūn*, Vol. II, Kairo ^{3}1985, S. 463-464; für wissenschaftliche *tafsīr* siehe auch Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Istanbul 1981; *Kur'an ve Fen Bilimleri*, Istanbul 1997.

71 Edip Yüksel, *Üzerinde Ondokuz Var*, Istanbul 1997.

72 Mehmet A. Ersin, *"Kur'an'ın ‚Anlaşılması' Sempozyumu"*, in: *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, Nr. 11, April 1988, S. 12; für weitere Kritiken des Autors siehe *"Kur'an'ın Beyan'a İhtiyacı Var mı?"*, in: *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, Nr. 3, März 1988, S. 7; für eine Kritik des „Wunders der 19" siehe Hikmet Zeyveli, *"19 Mucizesi (mi)"*, in: *Kur'an ve Sünnet Üzerine Makaleler*, Istanbul ^{2}2003, S. 217-222.

Verteidigern der „Rückkehr zum Koran Bewegung" feststellen. Außerdem beobachtet man merkwürdige Ähnlichkeiten zwischen den Ansätzen der Orientalisten wie W. Muir, I. Goldziher und den Verteidigern des „Koranischen Islam". Diese Ähnlichkeiten weisen darauf hin, dass die Orientalisten großen Einfluss auf die Bildung der Sichtweise des „Koranischen Islam" gehabt haben.[73]

B. Gesellschaftliche (sozio-ökonomische) Motive

Bereits oben wurde darauf hingewiesen, dass einer der wichtigsten Faktoren für den Aufbau einer neuen Sichtweise und für die „Rückkehr zum Koran Bewegung" in der modernen Zeit die soziale Lage der islamischen Welt ist. Eine soziale Struktur, die nicht unabhängig, die von den westlichen Mächten kolonisiert, die militärisch und wirtschaftlich schwach und die weit hinter der wissenschaftlichen Entwicklung zurückgeblieben ist, konnte nicht den Vorstellungen des Koran entsprechen. Deswegen sollten zuerst die Gründe dieses Rückgangs und dann Lösungen nach dem Koran gefunden werden. Davon ausgehend wurden eins-zu-eins Verbindungen zwischen den Koranversen und die aktuelle Lage der Muslime aufgebaut. Um die wirtschaftliche Unterentwicklung zu überwinden, wurden die Arbeit lobende und das Faulenzen tadelnde Koranverse hervorgehoben und Begriffe wie Schicksal (*qadar*), Geduld (*ṣabr*), Zufriedenheit mit Wenigem (*qanāʿa*), die angeblich die muslimische Passivität erhöhen, wurden vom Koran ausgehend neu und „richtig" interpretiert.

Man ging davon aus, dass die Rolle der Frau eine große Rolle bei der Unterentwicklung der islamischen Länder gespielt habe. Deswegen wurde dieser Sachverhalt neu interpretiert und es wurde behauptet, dass „falsche Haltungen" mit dem Koran nichts zu tun haben. Solche Aspekte der Frauenvorstellung und der Rolle der Frau in islamischen Ländern, die nach der modernen Sicht nicht akzeptabel sind, wurden mit der Sunna und der Überlieferung erklärt und es wurde behauptet, dass eine koranzentrierte Vorstellung diese Probleme überwinden kann. In diesem Zusammenhang wurde darauf hingewiesen, wie wichtig die Frau im Koran ist. Bestimmte Verse des Koran, die nach moderner Sicht nicht akzeptabel sind, wurden entweder missinterpretiert[74] oder man hat behauptet, dass diese Verse hermeneutisch zu verstehen sind.

---

73 Für eine Forschung über den Einfluss der Orientalisten und des Protestantismus auf die moderne koranzentrierte islamistische Bewegung siehe Mehmet Paçacı, *"Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem"*, in: Çağdaş, *Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, S. 19-43; für den Einfluss der orientalischen Sichtweise auf bestimmte modernistische muslimische Intellektuelle siehe İbrahim Hatiboğlu, *İslam'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, nicht publizierte Dissertation, Marmara Universität, Sozialwissenschaftliches Institut, Istanbul 1996, S. 43-48, 178, 187; für die Einflüsse der protestantischen Missionare besonders in Indien siehe auch Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996, S. 21, 34.

74 Beispielsweise interpretiert Y. N. Öztürk den Ausdruck *faḍribū* in Sura Nisāʾ 4/34 nicht als „schlagen", sondern als „aus dem Haus entfernen", vgl. *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut Yayınları, Istanbul [11]1995, S. 554-555; die Verteidiger des „Koranischen Islam" erstellen auch in anderen Zusammenhängen ähnliche Fehlinterpretationen; beispielsweise Atay interpretiert das Wort *qaṭaʿa* im Vers in Sura Māʾida 5/38 als „verbieten und verhindern" und nicht als „abschneiden" der Hand des Diebs; laut Atay können, wenn das Wort als „verhindern" verstanden wird, die Diebe mit anderen Strafen außer Handabschneidung bestraft werden, vgl. *Dinde Reform*, Ankara 2003, S. 80-82; es muss auch erwähnt werden, dass in der Geschichte des *tafsīr* sowohl diejenigen, die wie *die bāṭiniyya* die wörtliche Bedeutung der Verse ignorieren und den Koran nach ihren Wünschen interpretieren, als auch diejenigen, die die Verse nur in ihrer wörtlichen Bedeutung interpretiert und die Kriterien bei der Feststellung der eigentlichen Bedeutung ignoriert haben,

Die Probleme im Bereich der modernen Wirtschaft wurden auch ähnlich koranzentriert interpretiert, und wenn im Koran nichts darüber stand, wurde dies als Legitimation verstanden. In diesem Zusammenhang wurde versucht, in Themen wie Zins einfache Erklärungen zu finden und die komplizierten Erklärungen des *fiqh* zu vermeiden. Auf diese Weise hat man versucht, moderne Lösungen ausfindig zu machen.[75]

C. Politisch-ideologische Motive und der Protestantismus

Schon im Teil über den historischen Hintergrund der „Rückkehr zum Koran Bewegung" wurde erwähnt, dass die politischen Verhältnisse der islamischen Welt bei der Entstehung dieser Bewegung großen Einfluss ausübten. Die Rückkehr zum Koran als Lösung solcher Probleme und die Ideologie, auf dem Koran zu basieren, hat dazu geführt, dass der Koran aus einer politisch-ideologischen Perspektive heraus gelesen wird, bestimmte Verse sloganisiert und Koranauslegungen instrumentalisiert werden. Das ist auch eng mit Islamismus – als eine moderne Ideologie – und mit der Transformation des Islam zu einer Ideologie verbunden. Der Islamismus ist nicht eine Frömmigkeit, die spontan funktioniert und der Tradition entstammt, sondern eine koranzentrierte Vorstellung, für die Vernunft und Politik sehr wichtig sind.[76] Dementsprechend umfasst der Koran – als ein Führer fürs Leben – alle Aspekte des Lebens u.a. auch die politische Sphäre.[77] Eine der bekanntesten Devisen in diesem Zusammenhang war „der Koran ist unser Grundgesetz".[78]

Es wurde oben erwähnt, dass Beispiele von politischen Interpretationen der Koranverse auf eine moderne Art und ein Aufbau von Verbindungen zwischen der politischen Lage der Muslime und bestimmten Koranversen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu sehen sind. Ein Ergebnis dieser Bewegung war, dass dieser Ansatz nicht nur unter Islamisten, sondern auch unter säkularen Personen vorzufinden war. Deswegen wurde dieser Ansatz nicht nur aufgrund von religiös-intellektuellen Motiven, sondern auch aufgrund von politisch-ideologischen Motiven verteidigt. In der spätosmanischen Zeit

---

heftig kritisiert worden sind. So kritisiert beispielsweise Ibn Taymiyya diejenigen, die nur die wörtliche Bedeutung berücksichtigen und es ignorieren, wie der Prophet diese Verse verstanden hat, vgl. Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*, Dar Maktabat al-Ḥayāt, Beirut 1980, S. 33; für die Probleme, die bei wörtlichen Auslegungen auftauchen, siehe al-Qurṭubī, *al-Ǧāmi' lī Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut 1973, S. 34. Als eines der frühen Beispiele dieses Ansatzes wurde Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muṭannā al-Taymī (gest. 209/824?) heftig kritisiert, weil er in seinem Buch *Maǧāz al-Qur'ān* die Verse nur wortwörtlich interpretierte und deswegen die Kriterien nicht erfüllte, vgl. Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muṭannā al-Taymī, *Maǧāz al-Qur'ān*, hrsg. v. Fuad Sezgin, Vol. I, Kairo 1954, S. 16-17, im Vorwort des Herausgebers.

75 Bestimmte Personen sind der Meinung, dass *riba al-nasie* (mehrfach gesteigerte Zinsnahme) im Koran verboten worden sei. Jedoch fallen, laut diesen Personen, viele Formen der modernen Zinsen nicht in die Definition der *riba an-nasia*. Für eine allgemeine Auswertung der Zinsdiskussionen siehe İsmail Özsoy, *„Faiz"*, in: *DİA*, XII, Istanbul 1995, S. 122-124. Für die Vorstellung Rašīd Riḍās, dass der Umfang von *riba al-fadl* später von *fuqaha* erweitert worden ist, siehe Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Dissertation, Marmara Universität, Institut für Sozialwissenschaften, Istanbul 2009, S. 326-336.

76 Said Şimşek, *"İslamcılık ve Kur'an"*, in: *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, hrsg. v. Yasin Aktay, Istanbul 2004, S. 698-699.

77 Manastırlı İsmail Hakkı, der ein Islamist der spätosmanischen Zeit ist, interpretiert den Ausdruck „hadert nicht miteinander, damit ihr nicht kleinmütig werdet" im Vers Anfal 8/46 als einen der politischen Aspekte des Korans, vgl. *"Nasıl siyasi kitaptır Kur'an: Allah bize siyasi ders veriyor"*, *„Mevaiz"*, in: *Sırat-ı Mustakim*, II/36, 23 R. Ahir 327/20. April 325, S. 159-160.

78 Für die Vorstellung der Islamisten der spätosmanischen Zeit „der Koran als Grundgesetz" und ihre Begründung des Grundgesetzes durch den Koran siehe Kara, *İslamcılar'ın Siyasi Görüşleri*, Istanbul 1994, S. 182-192.

kann man bei manchen Intellektuellen, die Türkismus und Westernisation befürworteten (beispielsweise Ziya Gökalp, Celal Nuri İleri, Hüseyin Cahit Yalçın), eine Koranbetonung beobachten, die Anfang der republikanischen Zeit ein Teil der staatlichen Ideologie geworden ist. Diese Betonung hat auch bei Projekten wie Säkularisation, türkischer Islam, türkischer Koran, türkische Gebete eine Grundlage geliefert.[79] Es ist kein Zufall, dass bestimmte Politiker und Intellektuelle, die die *'ulamā'* (Gelehrten) diskreditieren, eine ähnliche Wortwahl wie die Verteidiger der „Rückkehr zum Koran Bewegung" aufweisen.[80] Die spätere Behauptung, dass das Kopftuch im Koran nicht zu finden sei, kann man als eine Fortsetzung dieser Bewegung betrachten.

Die Verbindung zwischen der „Rückkehr zum Koran Bewegung" und dem „Diskurs des koranischen Islam", als eine noch marginalere Version dieser Bewegung, und dem Protestantismus im Westen benötigt weitere Forschung. In der Literatur gibt es bisher lediglich Hinweise darauf. Wir werden auch kurz diese Ähnlichkeiten aufzeigen.

In der Literatur findet man Ähnlichkeiten zwischen dem islamischen Modernismus und dem Protestantismus in Themen wie Rückkehr zum Ursprung der Religion, beim Verständnis der Religion die Tradition beseitigen, Übersetzungen des heiligen Buchs usw. Bei solchen Verbindungen hat die Terminologie bestimmter islamischer Modernisten eine große Rolle gespielt. Beispielsweise Muhammad 'Abduh benutzt das Wort *iṣlāḥ* für die Reformation im Westen und das Wort Reformer (*muṣliḥ*) für Luther in seiner Antwort auf Faraḥ Anṭūn (gest. 1922) (*al-Islām wa'l-Naṣrāniyya*).[81]

In diesem Zusammenhang sieht man, dass bestimmte islamische Modernisten mit westlichen Reformatoren wie Martin Luther (gest. 1546) oder Ulrich Zwingli (gest. 1531) verglichen werden.[82] Eine der wichtigsten dieser Personen ist Mehmed Akif (Ersoy), der einer der Führer der „Rückkehr zum Koran Bewegung" war. Aḥmed Muhiddin (gest. 1923), der die Literaturwissenschaften der *Darülfünun* absolviert hat, während Mehmed Akif auch dort arbeitete, hat 1921 seine Dissertation an der Universität Leipzig über die türkische intellektuelle Geschichte im Modernisierungsprozess geschrieben. In dieser Dissertation baut er Ähnlichkeiten zwischen Akif und Zwingli auf, der zusammen mit Luther und Calvin zu den Reformatoren gehört.[83] Laut Muhiddin betont die Bewegung

79 Für den politisch-ideologischen Hintergrund der Auseinandersetzungen über Gebete in türkischer Sprache siehe Dücane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, Istanbul 1999, S. 13ff.

80 In diesem Zusammenhang kann man bestimmte Artikel von Hüseyin Cahit (Yalçın) in der Zeitschrift *Fikir Hareketleri* aus den Jahren 1933 und 1934 erwähnen: *„Die Herrschaft der Gelehrten"*, *„Die Lage und die Rolle der Gelehrten"*, *„Die Gelehrten und die tafsir des Korans"*, *„Der Aberglaube der Gelehrten"*, *„Der Koran und die Propheten"*, *„Mohammad als Prophet"*, *„Mohammad und Wunder"*, *„Wunder bei den Gelehrten"*, *„Fanatismus bei den Gelehrten"*.

81 M. Imara (Hg.), *al-A'māl al-kāmila li'l-Imām Muḥammad 'Abduh*, Vol. III, Kairo ²2006, S. 293-294; Celal Nuri İleri benutzt den Titel „der große Erneuer" (*koca müceddid*), vgl. Recep Duymaz (Hg.), *Türk İnkılabı*, Ankara 2000, S. 278.

82 Eine der Personen, die mit Luther verglichen werden kann, ist Musa Carullah Bigiyev, der den Koran ins Tatarische übersetzt hat, vgl. Haşim Nahid Bey, *Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları*, Istanbul 1331, S. 213-214; vgl. auch Görmez, *"İslam Tecdid Geleneği ve Musa Carullah Bigiyev"*, in: *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara 2002, S. 124; Bigiyef selbst lehnt diese Ähnlichkeit ab, vgl. M. Carullah, *Edebiyat-ı Arabiyye ile Ulum-i İslamiyye'den* (Kasan, S. 17) zitiert in Görmez, *"Kur'an İslamı ve Kitabü's-Sünne"*, im Vorwort des Buchs *Kitabu's-Sünne*, Ankara 1998 von Musa Carullah Bigiyef, S. 124; Bigiyef hat einerseits die Reformbewegung abgelehnt und andererseits die Haltung der Korangesellschaft in Indien gegenüber Sunna kritisiert: *Kitabu's-sünne*, Bhopal 1945.

83 Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, übers. v. Suat Mertoğlu, Istanbul 2004, S. 59.

Akifs die Gesinnung und das Gewissen statt die Werke in der Religion. Nachdem Ahmed Muhiddin erwähnt hat, dass die Vorstellung, Religion sei ein Teil des persönlichen Denkens, und habe mit Politik und Moral nichts zu tun, ein Ergebnis von den Aktionen Luthers im Westen, der Religionspolitik der französischen Revolution, der Ideen der französischen Aufklärung, und der materialistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts sei, behauptet er, dass diese Ideen in der Türkei von den pro Westen orientierten türkischen Nationalisten akzeptiert worden seien. Er fasst dann die Haltung der religiösen Kreise, zu denen auch Akif gehört, in folgender Weise zusammen:

> Die religiösen Kreise, die Verfechter des islamischen Gesetzes, hatten mit der Entwicklung nicht gleichen Schritt gehalten und sahen sich daher der neu entstandenen Lage zunächst unvorbereitet gegenüber. In dem ihnen aufgezwungenen Kampf schulten sie sich aber, und schließlich schlugen sie den Weg zu einer Reformation des Islams ein. Auf diese Weise verwandelte sich die neue Auffassung der Religion im Allgemeinen in eine solche des Islams im Besonderen, der zufolge dieser als eine Diesseitsreligion, eine Gesinnungsreligion und eine Religion der Sittlichkeit angesehen wird, in der die Werke Nebensache sind.[84]

In der Tat hatte sich Akif, genauso wie Bigiyef, gegen Reformen im Islam ausgesprochen.[85] Trotzdem wurden – sogar noch nach seinem Tod – zwischen Akif und Reformation Verbindungen aufgebaut. Beispielsweise hat Ahmed Ağaoğlu in einem Artikel – nach dem Tode Akifs – behauptet, dass Afghani und ʿAbduh die Absicht haben eine Reformation genauso wie im Westen zu verwirklichen. Laut Ağaoğlu gehörte Akif auch einer ähnlichen Bewegung an und plädierte für radikale Änderungen in der Religion und in der Religionsphilosophie.[86] Später hat auch ein sozialistischer Autor im Titel seines Buchs Akif „Reformator" genannt.[87]

Die Analogien zwischen Personen wie Bigiyef oder Akif und Reformation werden meistens von türkischen Nationalisten oder Personen mit pro-westlichen Tendenzen aufgebaut. Die islamischen Modernisten selbst lehnen diese Analogien ab. Andererseits findet man Personen, die ihre Mühen als Reform bezeichnen. Dazu gehört auch Hüseyin Atay. Laut Atay ist der Skeptizismus gegen das Wort „Reform" nur eine allergische Reaktion der Muslime. Durch Zitate aus verschiedenen Wörterbüchern versucht er zu zeigen, dass Reform nur Erneuerung bedeutet.[88] Er behauptet weiter, dass vor der Reformation im Islam drei Hindernisse stehen: Die Literatur des Hadiths und besonders die gefälschten Hadithe, der Sufismus und Nachfolger der *fuqahā'*. Sein Lösungsvorschlag ist Folgender:

---

84 Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, S. 82; Ahmed Muhiddin baut nicht nur Analogien zwischen Akif und Zwingli auf, sondern er nennt auch den Islamismus, dem Akif angehörte, „Reformation".

85 Mehmed Akif, *"Tefsir-i Şerif"*, in: *Sebilurreşad*, IX/223, 6 K. Evvel 1328/19. Dezember 1912, S. 261.

86 Ahmed Ağaoğlu, *"Akif'in İslam Uyanışına ve Türklüğe Büyük Hizmetleri"*, in: *İkdam*, 10. Februar 1939, zitiert in: Eşref Edip, *Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları Eserine Zeyl*, Vol. II, Istanbul 1357/1939, S. 182. In der Fußnote äußert sich Eşref Edip als ein Akif Experte gegen die Vorstellung von Ağaoğlu, dass Akif radikale Änderungen in der Religion wollte, in folgender Weise: „Wir haben weder ein Wort von Akif gehört noch einen Text von ihm gelesen, dass er radikale Änderungen in der Religion wolle. In dieser Hinsicht war er für die Wiederbelebung des Islam. Jamaladdin Afghani und Muḥammad ʿAbduh hatten auch keine solchen Vorstellungen", Eşref Edip, *Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları Eserine Zeyl*, Vol. II, Istanbul 1357/1939, S. 182.

87 A[hmet] Cerrahoğlu [Kerim Sadi], *Bir İslam Reformatörü: Mehmed Akif*, Istanbul 1964.

88 Atay, *Dinde Reform*, Ankara 2003, S. 17-20, 37.

> Was können wir tun, um die Muslime von diesen drei Wegen zu befreien? Denn diese drei Wege sind in der Tat Umwege. Allahs Weg, im Gegenteil, ist gerade und die Menschen erreichen damit die Wahrheit direkt. Das ist auch der Weg des Koran. Die Reformation im Islam ist nur durch diesen Weg möglich. Deswegen rufe ich die Menschen seit fünfzig Jahren dazu auf, den Koran wieder zu verstehen.[89]

Obwohl Atay der wichtigste Vertreter des koranischen Islams in der Türkei ist, wurde dieser Ansatz sogar von seinen bestimmten Anhängern nicht angenommen.[90] Im Gegenteil, zu diesem einzelnen Beispiel kann man sagen, dass ein Teil der islamischen Welt ausdrücklich das Wort „Reform" benutzt, besonders wenn wir die Aussagen bestimmter Personen mit säkular ideologischer Ausrichtung betrachten. Abdullah Cevdet (gest. 1932) beispielsweise lobt den Protestantismus und sagt, dass die Entwicklung der islamischen Welt nur mit einer Transformation so wie Luthers möglich sei.[91] Celal Nuri İleri (gest. 1938) lobt die Transformation Luthers auch und setzt fort:

> Im Islam, im Gegenteil, beobachten wir seit so vielen Jahren gar keine Eliminationen. Weder das eigentliche Wesen der Religion konnte bewahrt werden, noch hat ein Aufstand gegen die unwissenden Gelehrten stattgefunden. In diesem Sinne sind die Christen uns voraus. Die Muslime konnten sogar innerhalb des Islam nicht erfinderisch sein.[92]

Es gibt im Allgemeinen vier ähnliche Punkte zwischen dem koranischen Islam und dem Protestantismus: a) Heiliges-Buch-zentrierte Religionsvorstellung und b) vernunftzentrierte Auslegung des heiligen Buchs und dadurch Unabhängigkeit von den Autoritäten. c) Als eine Fortsetzung von „b" das Recht für alle, das heilige Buch selbst lesen und verstehen zu können. d) Die Betonung vom Gewissen statt der Gebete und von theologischen Prinzipien und moralischen Werten statt juristischen und sozialen Regelungen.

Die Erfahrung des Protestantismus ist auch insofern wichtig, als dass sich die christliche Welt durch den Protestantismus in die moderne Welt integriert hat und dadurch Säkularisierung stattgefunden hat. Diejenigen, die gegen die Formabhängigkeit und die Regeln der Gebete des Katholizismus protestierten, hoben den Glauben, das Gewissen und das Wesen der Religion hervor. In diesem Sinne haben sie die Religion als eine Summe von Moralwerten betrachtet und auf diese Weise als Wegbreiter für Säkularisation

---

89 Ebd., S. 26-27.

90 Yaşar Nuri Öztürk zum Beispiel ist gegen die Bezeichnung „Reform" für die „Rückkehr zum Koran Bewegung", vgl. *1. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, S. 410-413 (In seiner Bewertung als Sitzungsvorsitzender nach dem Vortrag Hüseyin Atays mit dem Titel *"Kur'an'a Göre İnanç İlkeleri"*). Auf der anderen Seite wurden die Werke Öztürks als Reform durch den Koran bezeichnet, vgl. Felix Körner, *„Reform durch Koran – Ein Nachspann"*, in: *Alter Text – neuer Kontext Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg im Breisgau 2006, S. 237-243; Ömer Özsoy bezeichnet die Werke Öztürks als „Kemalistischer *Mealcilik*", vgl. Ömer Özsoy, *„Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei"*, als download, URL: http://www.akademie-rs.de/1304.html (letzter Zugriff: 23.01.2014); für ein anderes Beispiel für die Ablehnung des Worts „Reform" sowie Öztürk siehe Kur'an Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*, Ozan Yayıncılık, Istanbul 2000, S. 42ff.

91 Vgl. Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Istanbul 1981, S. 335.

92 Vgl. Celal Nuri İleri, *Türk İnkılabı*, Ankara 2000, S. 100. Neulich hat Cemal Kutay sich geäußert, dass der Protestantismus großen Einfluss darauf gehabt hat, dass die Anhänger anderer Religionen auch das Recht bekommen haben, die heiligen Bücher in ihrer eigenen Sprache lesen zu können. Er erwähnt, dass er sich etwas Ähnliches für den Islam wünscht, vgl. *Türkçe İbadet*, Istanbul 1998, S. 222.

fungiert.[93] Die Protestanten haben statt Werkheiligkeit oder Werkreligion eine Gesinnungsreligion bevorzugt.[94]

Ob die „Rückkehr zum Koran Bewegung" – als eine moderne und modernistische Bewegung – tatsächlich mit Protestantismus Ähnlichkeiten hat oder nicht, ist umstritten. Ohne Zweifel gibt es unter den Verteidigern dieser Bewegung Personen, die aufrichtig für Frömmigkeit plädieren und die Abweichungen vom Koran kritisieren wollen. Aber letztendlich beobachtet man, dass die Vertreter dieser Bewegung eine Religionsvorstellung entwickeln wollen, die mit der modernen Welt besser kompatibel ist. Unter den Verteidigern des „Koranischen Islam" gibt es diejenigen, die ausdrücklich für den Laizismus plädieren[95] und auch diejenigen, die dies implizit erwähnen.[96] Obwohl bestimmte Vertreter dieser Bewegung – beispielsweise Yaşar Nuri Öztürk – sich von der Reformation und von Luther distanzieren wollen, ist es klar, dass viele Vertreter dieser Bewegung im Rahmen von Projekten wie Nationalstaat oder türkischer Islam mit politisch/ideologischen Begründungen[97] von der Erfahrung des Protestantismus profitieren wollen.

Fazit

Die „Rückkehr zum Koran Bewegung" und der „Diskurs des Koranischen Islam" sind verbunden mit Bemühungen bestimmter muslimischer Intellektueller, eine Religionsvorstellung kompatibel mit modernen Bedürfnissen herzustellen und dabei die Hindernisse der Tradition zu überwinden. Es wurde auch versucht, diese Vorstellungen durch den Koran zu

93 Für den Beitrag des Protestantismus zur Säkularisation siehe Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, Istanbul 2006.

94 Wie allgemein bekannt hat die Unterscheidung zwischen Gesinnung und Werk eine wichtige Rolle in der protestantischen Theologie inne. Während für die katholische Kirche das Werk für die Erlösung wichtig ist, ist für den Protestantismus die Gesinnung wichtig und eine Erlösung auch ohne Werk möglich. Das Auftauchen dieses Ansatzes bei den Protestanten ist eng verbunden mit der Korruption der katholischen Kirche und den Ablasszahlungen. Der Protestantismus wollte die Kirche als Vermittler zwischen Gott und Mensch beseitigen und auf diese Weise das Wesen der Religion betonen. Für die Eigenschaften des Protestantismus vgl. *„Protestantismus"*, in: Kurt Galling (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vol. V, Tübingen ^{3}1986, S. 648-666.

95 Vgl. Atay u.a., *İslam Gerçeği*, Ankara 1995, S. 98-103.

96 Die Protestantisierung des Islam wurde in letzter Zeit in der Türkei oft diskutiert. Zeitschriften wie *Bilgi ve Hikmet* (Nr. 2, 1993) und *Umran* (Nr. 96, August 2002) haben dieses Thema sowohl zum Hauptthema gemacht als auch mehrere Artikel dazu publiziert; für mehr Informationen darüber kann man im dritten Teil des Buchs *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, Istanbul 1999, von Yasin Aktay nachschlagen; für die Protestantisierung im Rahmen von Reform in der Religion siehe auch Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, Istanbul 2005, S. 11-38.

97 Hier muss noch ein Aspekt erwähnt werden. Das Buch *İslam Gerçeği*, Ankara, 1995, das als einer der wichtigsten Texte des „Koranischen Islam" in der Türkei gilt, wurde anscheinend auf staatliche Bestellung von sechs Theologieprofessoren geschrieben. Einer der Verfasser des Buchs, Hüseyin Atay, sagt Folgendes: „Özal wollte eine Reform in der Religion durchsetzen [...] 1994 hat der General Doğan Beyazıt, der Generalsekretär der MGK (Nationales Komitee für Sicherheit), uns eingeladen. Er hat uns ein Projekt vorgeschlagen. Das Projekt bezog sich auf eine neue Religionsvorstellung. Am Ende haben wir das Buch *İslam Gerçeği* publiziert", vgl. *Yeni Yüzyıl*, 13. Januar 1995, zitiert in: URL: http://www.nurtalebesiyiz.biz/toplumun-dinini-degistirme-cabalari-t2987.html?s=2e76db34b86a41ece5005ce1cbcf3710&amp (letzter Zugriff: 23.01.2014). In einem anderen Buch erwähnt man *İslam Gerçeği* als „scheinbar vom Staat geschrieben", vgl. Mehmet Bayrakdar, *‚İslam Gerçeği' Kitabı Üzerine*, Ankara 1995, S. 5; Metin Önal Mengüşoğlu kritisiert am Buch auch, dass sogar koranzentrierte Studien durch das Regime durchgeführt werden, vgl. *"Çocuk Doğumlarına Tarih Düşülen Mushaflar"*, in: *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, S. 278.

legitimieren, weil der Koran über eine zweifellose Autorität für die Muslime verfügt. Deswegen haben sie versucht, die aktuelle Lage der islamischen Welt koranzentriert zu erklären.

Die „Rückkehr zum Koran Bewegung" und der „Diskurs des Koranischen Islam" drücken eine Flucht vor der Tradition in der islamischen Welt und eine einfachere und vor allem mit modernen Verhältnissen kompatiblere Religionsvorstellung aus. Sie behaupten, dass die Ursache für die Unterentwicklung der Muslime sowohl auf materiellen als auch auf moralischen Ebenen die Abweichung vom Koran (als Hauptquelle der Religion) und Meinungsunterschiede über die Auslegung des Koran seien. Sie glauben, dass dafür die wissenschaftliche Tradition verantwortlich sei. Man geht davon aus, dass wenn zum Koran zurückgekehrt wird, Weiterentwicklung stattfindet und die Uneinigkeiten unter den Muslimen abgeschafft werden.

Dieser Ruf der Modernisten für die Rückkehr zum Koran ähnelt zwar dem Ruf der Salafisten für die Rückkehr zu den Quellen. Es gibt jedoch drei elementare Unterschiede: a) Vor allem distanziert sich der Salafismus von der Vernunft in seiner Religionsvorstellung. Die Salafisten versuchen, zumindest die Funktion der Vernunft in religiösen Fragen zu mindern. b) Die Salafisten akzeptieren auch die Autorität der Sunna neben dem Koran. c) Wie schon der Name verrät, nimmt der Salafismus das Leben der ersten Muslime als Vorbild. Besonders der „Diskurs des koranischen Islam" hat Eigenschaften, die in diesen drei Hinsichten mit dem Salafismus unvereinbar sind. Elemente wie die Verminderung der Funktion der Vernunft in der Religion, die Autorität der Sunna besonders beim Koranverständnis, die Verbindlichkeit der Interpretationen der früheren Generationen sind Annahmen, die für die Verteidiger dieser Verbindung nicht akzeptabel sind.

Es gibt auch ein paar positive Wirkungen des Rufs für die Rückkehr zum Koran in der modernen Zeit. Beispiele sind: Die Betonung der Abweichung der Muslime vom Koran, Feststellung einiger negativer Elemente im Islam, die Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Form. Man kann auch nicht leugnen, dass es unter diesen Personen – wie die *Mealci* in der Türkei – aufrichtige Menschen gibt, die die Religion in ihrer reinen Form lernen möchten. Auf der anderen Seite geht diese Bewegung davon aus, dass die Bedeutung im Text zu finden ist, und nimmt den Korantext als Basis, wobei sie die Sunna ignoriert, die beim Verstehen des Koran von großer Bedeutung ist. Diese Bewegung hat keine Methode entwickelt und ist deswegen oberflächlich geblieben. Obwohl eines der Ziele dieser Bewegung die Reduzierung der Meinungsunterschiede unter Muslime war, hat sie, im Gegenteil, diese Unterschiede und die Uneinigkeit der Muslime verstärkt. In den Ländern, deren Muttersprache nicht Arabisch ist, hat man versucht, die Rückkehr zum Koran durch Übersetzungen zu verwirklichen. Dies hat dazu geführt, dass statt des Koran selbst diese Übersetzungen und die Interpretationen der Übersetzer verbreitet worden sind.

Die Vorstellung, dass nur mit der Rückkehr zum Koran die Probleme der Muslime gelöst werden können, ist der persönlichen Meinung des Autors zufolge zumindest eine naive Vorstellung. Dieser Ansatz ignoriert die Tatsache, dass der Koran je nach Hintergrund der Leser unterschiedlich interpretiert werden kann. Die Geschichte des *tafsīr* ist voll von solchen Beispielen. Wichtig hier ist, wie wir feststellen werden, dass eine bestimmte Art Lektüre des Koran die richtige ist. Die Antwort auf diese Frage macht die Anwendung einer Methode unentbehrlich. Auf der anderen Seite beobachtet man, dass die

Verteidiger der „Rückkehr zum Koran Bewegung" keine alternative Methode entwickelt haben. Die Probleme der islamischen Welt haben endogene und exogene Gründe. Es wäre eine einfache Lösung, all diese Probleme auf Koranlektüre zu reduzieren.

Die freie und methodenlose Lektüre des Koran, die ein Ergebnis der „Rückkehr zum Koran Bewegung" und des „Diskurses des koranischen Islam" ist, hat nichts anderes als Ergebnis gehabt als die Sloganisierung bestimmter Koranverse, ein individuelles und subjektives Religionsverständnis und Konfusion. Diese Bewegung hat die Umma-Eigenschaft der Muslime zerstört und den Islam als eine Summe von Prinzipien verstanden, die aber in der Praxis nicht anwendbar sind. Wenn man die oben genannten Eigenschaften dieser Bewegung berücksichtigt, muss man noch darauf aufmerksam werden, dass diese Bewegung auch zur Säkularisierung beigetragen hat, obwohl dies kein direkt angestrebtes Ziel war.

Es ist verständlich, dass jeder Muslim versucht, den Koran zu verstehen und in die Praxis umzusetzen, weil der Koran die Hauptquelle des Islam ist. Auslegungen des Korans sind jedoch unentbehrlich einerseits wegen der Eigenschaften des Korans (wie unklaren Ausdrücken) und andererseits wegen äußerer Gründe wie dem Zusammenhang der Offenbarung, unterschiedlicher kognitiver Kapazitäten der Menschen usw. Diese Interpretation braucht vor allem die Führung des Propheten, der selbst den Koran erklärt und seine Anwendung in der Praxis gezeigt hat. Deswegen besteht die heutige Aufgabe nicht darin, diese Tradition abzuschaffen, sondern darin, die Fehler dieser Tradition zu finden und für Verbesserung zu sorgen und sie zu erneuern.